UCLouvain

Faculté de philosophie, arts et lettres
Commission doctorale du domaine philosophie
Institut Supérieur de Philosophie

INSTITUT SUPÉRIEUR DE
PHILOSOPHIE

L'irréductibilité de la chair et sa puissance asubjective chez Michel Henry

Membres du jury :

Jean Leclercq, promoteur - secrétaire, UCL
Marc Maesschalck, UCL
Grégori Jean, Université de Nice
Cesare Del Mastro, Université du Pacifique
Jean-Michel Counet, président, UCL

Thèse réalisée par
Jean Assani Sula

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2021-2022

REMERCIEMENTS

Je tiens avant tout à remercier le professeur Jean LECLERCQ de l'UCLouvain qui a accepté de diriger ce travail de thèse pendant ce temps difficile de la pandémie Covid-19 et surtout pour sa disponibilité scientifique à donner des remarques avisées. Je remercie également tous les membres du jury ayant accepté de lire de manière assidue cette thèse.

Ma gratitude va à Mgr Willy NGUMBI NGENGELE, Evêque de Goma, en République démocratique du Congo, alors Evêque de Kindu, qui a accepté de m'envoyer en Belgique pour des études en philosophie à l'UCLouvain.

Je remercie également à cette occasion Mgr François MUHOYA, mon actuel Evêque de Kindu, pour avoir accepté de prolonger mon séjour en Belgique avec l'accord de l'Archidiocèse de Malines-Bruxelles. Que tous les confrères prêtres et agents pastoraux de Kindu en soient également remerciés pour leur soutien sacerdotal.

Que le Père Benoit GOUBAU, Curé des paroisses Saint Pancrace et Saint Dominique de Kraainem, accepte mes remerciements pour son hospitalité et son sens amicale tout au long de mon séjour en Belgique. Que les fidèles de ces paroisses trouvent aussi ici, pour leurs multiples services et dons généreux, l'expression de ma profonde gratitude.

J'exprime également ma vive reconnaissance aux habitants du collège Saint Paul de Louvain-La-Neuve pour la vie passée ensemble. Je pense notamment au président professeur Jacquemin Dominique, au professeur Jean-Michel Counet, aux Révérendes Sœurs de Tshumbe (R.D. CONGO) et à tous mes confères et amis du collège pour une vie très agréable passée ensemble. Ils ont été pour moi un don de la vie phénoménologique.

Enfin, j'exprime toute ma gratitude à ma famille et à mes amis d'enfance pour leur encouragement et leur soutien moral et matériel tout au long de ma formation, j'ai beaucoup appris d'eux et n'ont pas manqué d'enrichir mon expérience de vie.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS UTILISÉES

Ideen	E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures tome I. : Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950 & *tome II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Fr. Eliane Escoubas, Paris, P.U.F, 1982
Krisis	E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976
Ms	M. HENRY, « Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* : la subjectivité », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°3 (2012)
B.C.E.R.A	Bibliothèque du Centre d'Etudes des religions Africaines (R.D. C)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le présent travail s'intéresse à l'analyse phénoménologique du corps humain que Michel Henry appelle chair ou vie pour autant que celle-ci s'auto-affecte dans la surabondance même de la vie. Parler ainsi du corps ou de sa duplicité phénoménologique n'est pas un luxe mais nous permet de mieux comprendre ce qu'est l'homme mais aussi quelle société et quelle relation entre les individus étant donné qu'ils sont des vivants.

Aussi l'analyse du corps est-elle certes double parce que le corps est mondain mais aussi pathos à la fois. C'est dire qu'on peut l'étudier scientifiquement en explorant les échanges physico-chimiques cellulaires mais aussi on peut le comprendre du point de vue phénoménologique en ce qu'il sent et s'éprouve étant donné qu'il est traversé par des impressions de tout genre, de douleurs et de plaisirs et dont le savoir est absolu et immédiat.

Pouvons-nous dire que ce « plus » du corps n'est rien pour la philosophie ? Ce corps n'est-il philosophiquement pas différent de la matière inerte, lieu de l'animalité destiné à pourrir ? Comment comprendre un tel corps ? Penser cette dimension du corps c'est justement penser le corps du dedans, pas un corps empirique mais un corps phénoménologique.

On voit sans doute le corps du dehors et beaucoup s'arrêtent à ce niveau. Des panneaux publicitaires, des émissions télévisées, des cinémas, des modes, des écrits des journaux, etc. sont devenus aujourd'hui les lieux de la propagande de ce que le corps humain est réellement constitué mais aussi le lieu de contestation d'une certaine discipline du corps. On voit actuellement en effet bien des raisons de rejeter des tabous ancestraux et on n'hésite pas à vouloir un corps parfait, sans tare et sans maladie. Il y a, comme l'a remarqué Olivier Nkulu, dans le chef de nos contemporains un intérêt du corps à tel enseigne qu'on est même prêt à l'« agresser » pourvu qu'on lui donne une forme parfaite et belle, sans excès dans le but sans doute de lui attirer l'admiration des gens. On peaufine sa silhouette et par des exercices de tout genre on cherche à lui offrir un esprit pacifique[1]. On veut en réalité, derrière tout cela, ignorer la mort ou tout au moins garder un visage quasi éternel et un corps juvéniles[2].

Comment ne pas lire dans ces gestes le désir humain de l'éternité du lieu du repos ? Comment ne peut-on pas étudier le corps pour lui trouver un certain bonheur de vivre ? Par ailleurs, tous ces phénomènes qui frôlent la marchandisation du corps méritent aussi d'être questionnés pour dire ce qu'est le corps humain, son identité. Mais il faudrait aussi dire que le corps devient par le même biais de plus en plus un sujet difficile à cerner puisqu'il est à la fois

[1] Cf. O. NKULU KABAMBA, *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 1-74.
[2] Cf. R. REDEKER, *L'éclipse de la mort*, Paris, DDB, 2017, p. 52-53

celui qui doit répondre aux normes de la beauté mais aussi celui que je suis réellement. Il y a comme un double corps : le corps chosique et le corps-sujet. Quel rapport entre les deux ? N'y a-t-il pas là le souci caché de la recherche même d'une certaine éternité dans chaque homme ? N'y a-t-il pas urgence même d'étudier un tel corps ne serait-ce que pour permettre à notre société de comprendre la destinée du corps humain ? Que devient notre corps quand la mort physique lui arrive ? Notre corps est-il une réalité homogène ? Autant de questions qui taraudent notre esprit et qui mériteraient tout de même une étude.

Dans ce contexte, il nous parait important de s'interroger sur la question du sens et de la place du corps dans la pensée moderne et surtout il est intéressant d'offrir à notre communauté contemporaine un nouveau regard sur le corps. Comment arriver à donner des pistes de compréhension de notre corps à la lumière de la raison ?

Une des voies de ce fondement du corps est sans doute celle que nous propose la phénoménologie dans la mesure qu'elle nous conduit à trouver sa vérité en ce qu'il nous parait à la fois visible et invisible. C'est justement dans cette perspective que la voie proposée par Michel Henry nous parait bien indiquée et capable de nous donner les pistes de recherche sur le sens du corps. Cette voie se veut ici notre perspective et notre piste de recherche.

L'avantage de cette voie est de ne pas s'arrêter uniquement à la raison philosophique et au bon sens mais à faire appel aussi aux éléments de la théologie notamment la théologie chrétienne pour laquelle le corps devient le lieu même du salut selon l'affirmation courageuse johannique : « le Verbe de Dieu s'est fait chair » (Jean 1, 14).

Or, précisément, il y a lieu de se demander si ce principe qui est de la sphère de Dieu a été mis en mouvement par un élément de la nature ou par un Moteur Immobile aristotélicien. Pourquoi un corps de chair et non pas un corps matériel alors même qu'il est visible?

La philosophie du corps, dans la mesure où elle nous permet de penser le corps, ne peut pas être non plus une peine perdue, non pas que nous voulons surestimer le corps mais il nous donne une véritable chance dans le monde d'aujourd'hui d'indiquer la place du corps dans la vie de chacun de nous. Car, notre corps ne finit jamais de nous inquiéter.

En abordant ainsi la question phénoménologique du corps à partir de Michel Henry, notre perspective ne sera pas celle de la conception du corps comme outil visible de l'âme, une simple entité matérielle habitée par une âme qui le commande. Cette conception platonicienne du corps rend-t-elle compte du caractère pathétique de notre corps vivant ?

Répondre à cette question et à bien d'autres de ce genre sera au centre de cette étude. C'est à ce niveau que nous aurons à nous prononcer au sujet de la mort du corps vivant

humain. Si l'âme est souvent considérée dans la philosophie historique comme immortelle, peut-on dire qu'elle échappe à la mort dès lors que nous considérons que le corps et l'âme sont toujours ensemble dans la vie humaine? Les deux ne sont-ils pas éprouvés par la mort ? Le corps subjectif est-il un milieu impersonnel et vide? Un tel corps peut-il disparaitre dans le néant de la mort biologique ? La question de la mort sera donc au cœur de cette étude

Cependant, dès maintenant disons en passant que, notre perspective ne se veut nullement pas ici celle du corps de la révolution des femmes à travers le monde au sujet des mœurs d'autrefois commandées par le christianisme mais il sera question de réfléchir sur le fondement du corps. Notre vision n'est pas non plus celle de répondre à toutes les questions mais elle consiste à examiner la question de la vérité phénoménologique du corps.

Nous retiendrons cependant une chose. L'élément qui a sans doute motivé Michel Henry à entreprendre une étude approfondie de la chair et du corps est donc la compréhension même de l'Archi-intelligibilité johannique. Celle-ci apparait comme la première loi de la vie dont chacun de nous est constitué. Et, c'est à ce niveau que se trouve non seulement la vérité même du christianisme mais aussi celle de la phénoménologie de la vie. Michel Henry est persuadé que la vie se manifeste dans le monde, et qu'en elle il n'y a pas d'opposition entre le visible et l'invisible pour autant qu'elle soit un dual. C'est bien pourquoi le rapport de la chair et la question de l'incarnation mériteraient une attention particulière dans le présent travail en vue d'en dégager le lien qui les unit. Ce pouvoir du corps que Michel Henry appelle « affectivité » est la nouvelle rationalité sur laquelle s'appuie la phénoménologie de la vie.

Comprendre en effet la question du corps en phénoménologie, c'est maintenant comprendre ce pouvoir d'apparaitre qui fait apparaitre dans son apparaitre même. C'est dire que la phénoménologie ne consiste plus à s'appuyer uniquement sur la pensée mais à remonter jusqu'à l'originaire qu'est la vie affective. Dans cette optique, cette phénoménologie inventée sans doute par Husserl se veut être bien comprise en vue de lui donner tout son sens.

Pourquoi viser l'unification du visible avec l'invisible ? C'est parce que, pour Michel Henry, le corps humain est la réalité ultime et entant que tel, il échappe aux opinions de la science et aux connaissances historico-naturelles. Même la « médecine est inintelligible sans cette référence constante à la vie transcendantale comme constitutive de la réalité humaine »[1].

Une des voies de cette reformulation est évidemment la notion de la chair et du corps qui implique une nouvelle façon de penser au sujet de l'homme invisible. Le corps n'est pas

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 317.

seulement ce qui est dans le monde. Il y a plus. C'est ainsi que, pour Michel Henry, il faudrait une nouvelle phénoménologie capable de concilier le visible et l'invisible. Une telle phénoménologie prendra en compte le langage de l'affectivité dans le but d'échapper à l'aporie de la phénoménologie classique qui, elle, selon l'interprétation du philosophe de Montpellier, s'appuie sur la seule force de la pensée et du voir. Mais si telle est la situation de la phénoménologie classique, comment pouvait-elle se dérober aux prises de la pensée ?

Pour répondre à ce genre de questions, Michel Henry va à la rencontre avec le christianisme au sujet de l'incarnation du Verbe de Dieu qu'il essaie de comprendre comme Premier Soi vivant en lequel tout ego est généré. Le fait que le Verbe de Dieu soit venu dans une chair veut également dire qu'il est venu dans un corps qui appartient au monde et dans les conditions humaines. Cela implique aussi que les hommes sont des êtres du monde à comprendre phénoménologiquement à partir du Verbe fait chair. Cette connexion avec le Verbe de Dieu change toute la configuration et donne à l'homme une dimension inédite.

Comme on le remarque d'ores et déjà, une telle analyse se voudra à califourchon entre philosophie et théologie chrétienne en raison des textes évangéliques et patristiques de la trilogie. Michel Henry n'y voit aucun mal étant donné que le corps humain est essentiellement immanent avant d'être visible. Pourquoi un corps immanent ? Nous aurons le temps de nous expliquer. Car, dans chaque Soi vivant singulier, il n'y a rien en lui qui ne soit vivant en raison de la vie qui le traverse de part en part et qui le constitue en Ipséité.

Mais si tel est le cas pour le corps humain, notre présente recherche se veut être une réponse aux deux séries des questions :

1°. Au sujet de l'immanence. En adoptant la voie de l'immanence dans sa phénoménologie de la vie, Michel Henry ramène toute la « vérité » à ce niveau. Car, pour lui, notre corps n'est pas seulement un phénomène mais il est essentiellement phénoménologique en raison de la vie originaire qui le constitue de part en part et qui fait de mon corps un « Je ». Mais la question est de savoir, comment l'immanence dont le terme renvoie à ce qui est invisible peut prétendre correspondre au terme du corps ou de la chair qui, lui, évoque chez le commun de mortel, l'extériorité ? Quel rapport entre ce corps et la résurrection chrétienne des Evangiles ? Notre corps a-t-il la même possibilité que celui du Christ dont il est généré ? Peut-il ressusciter comme celui du Christ dont on dit qu'il est sorti vivant de son tombeau ?

2°. Au sujet de la survie du corps-chair. Que devient visiblement notre corps une fois que ses pouvoirs cessent avec la mort physique ? Quel est le statut de ce corps dont les pouvoirs sont ceux-là même de l'esprit comme ne cesse de le dire Michel Henry ? Lorsque le

philosophe de Montpellier affirme que c'est la chair qui fait le corps matériel, pense-t-il vraiment que la chair peut exister sans corps ? Y a-t-il un corps sans chair ? Ne percevons-nous pas tout de même le corps objectif d'autrui bien qu'il soit habité par une chair ? Autant de questions auxquelles ce travail aura à se confronter avant de tirer une conclusion.

Notre hypothèse renferme sans doute une dimension phénoménologico-théologique. Le corps humain étant, chez Michel Henry, un corps fait des puissances inouïes invisibles, semble éternel parce qu'il renferme une puissance semblable à celle même de l'esprit. Certes Michel Henry en parle mais puisque c'est le caractère invisible de la vie qui commande en définitive toute objectivité, notre corps survivra tel qu'il est et nous pensons qu'il sera sans doute un véritable corps spirituel fait d'une véritable chair invisible ayant un contenu incréé.

Notre étude se veut être ainsi la compréhension de la phénoménologie de la chair par une méthode analytico-critique. Pourquoi une approche phénoménologique analytique ? Puisque la Vie se dérobe à la pensée, nous ne pouvons entrer en contact avec elle et même en parler qu'à partir d'une expérience singulière que se fait chaque Soi transcendantal.

Ceci étant, nous nous référerons chaque fois quand cela paraitra nécessaire à l'histoire de la philosophie en rapport avec notre question pour montrer la pertinence de faire de la phénoménologie de la chair et la manière dont Michel Henry entend remettre en question la phénoménologie classique telle qu'inaugurée par Husserl. Nous nous appuierons sur des penseurs qui ont conduit notre auteur à la philosophie de l'immanence en indiquant clairement la position de celui-ci et sa pertinence philosophique. Que nos affirmations rencontrent le christianisme à ce niveau, cela n'aura aucun mal dans la phénoménologie henryenne. Nous passerons, bien entendu, toutes ces données au crible de la raison en les critiquant quand cela parait nécessaire dans le but de soutenir solidement notre thèse, à savoir le statut du corps-chair quand le mouvement de la vie cesse avec la mort. La question de la survie du corps humain sera comme le fil rouge de notre étude dans la mesure même où l'analyse ontologique de la subjectivité est considérée comme faisant partie de la question du corps humain. Nous montrerons, dans le contexte henryen, comment il est possible de penser à l'irréductibilité de la chair même si la mort arrivait. Car, dans la finitude même de l'homme, la chair dépend du Verbe pour être vivante. Or, le Verbe, selon Michel Henry, est consubstantiel à la Vie incréée. De lors, la chair reçoit du Verbe son contenu dans son mouvement sans cesse pathétique.

Notre travail n'abordera pas toute la trame de la pensée de Michel Henry mais il se limitera à comprendre la question de la chair et de sa puissance pour bien saisir son statut

lorsque la mort lui arrive. La Trilogie[1] nous servira sans doute de guide mais en même temps elle n'aura de sens qu'en la mettant en rapport avec les deux ouvrages de la jeunesse de notre auteur, à savoir : *L'essence de la manifestation* et *Philosophie et phénoménologie du corps*.

Notre travail sera substantiellement divisé en trois parties.

La première partie consistera à remettre en question la phénoménologie traditionnelle. Elle comportera trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous comptons porter notre regard sur la spécificité du langage phénoménologique et spécialement sur la définition de l'homme. Dans le deuxième chapitre, il s'agira de comprendre l'héritage phénoménologique de Michel Henry en le ramenant chaque fois à la question du corps. Pour notre auteur, la phénoménologie de la vie s'inscrit dans le vaste mouvement philosophique qui a pris naissance en Allemagne à la fin du XIXe siècle avec Edmund Husserl et qui s'est poursuivi avec des penseurs comme Martin Heidegger, Merleau-Ponty et bien d'autres.

Mais Michel Henry veut faire savoir que la philosophie de la vie s'écarte de la phénoménologie de ces penseurs et attend fonder son objet sur ce qui est invisible, sur la phénoménalité pure. Cette partie est aussi l'occasion de remettre en question toute pensée objectiviste occasionnée depuis le XVIIe siècle par Galilée. L'analyse de cette dimension nous aidera à mieux comprendre la question de la finitude humaine à partir de Maine de Biran en confrontation avec Heidegger. Et en même temps nous n'hésiterons pas chaque fois que cela est possible de montrer les limites de la pensée henryenne. Et, dans le troisième chapitre, nous analyserons la pensée de Descartes et de Merleau-Ponty à partir de la question du chiasme de son dernier ouvrage sur Le visible et l'invisible. Il s'agit de faire une différence entre ce qui apparait d'une part et d'autre part le fait d'apparaitre pur en tant que tel.

La deuxième partie consistera à faire une suture entre corps visible et corps invisible par le processus de l'incarnation. En s'appuyant sur l'intelligibilité du Verbe de Dieu, nous ferons appel aux données du christianisme dans sa vérité pour montrer que le corps est non seulement le lieu de l'animalité mais aussi de la libération d'un moi englué dans le filet de ce que notre auteur appelle la pensée grecque. Cette partie comportera, elle aussi, trois chapitres.

[1] Par Trilogie nous entendons les trois derniers ouvrages de Michel Henry et dans lesquels l'auteur discute le rapport de la phénoménologie avec le christianisme. M. Henry y voit une certaine convergence quant au fond entre ces deux domaines. Dans le présent travail, nous voulons passer en revue la spécificité de la phénoménologie de la vie sur une question précise du corps. Et, il se fait que cette question a été selon nous traitée dès la thèse de doctorat de M. Henry. La Trilogie renvoie donc ici à : *C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996 ; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, seuil, 2000 ; *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

Dans le premier chapitre, nous essaierons de comprendre la structure ontologique du sujet à partir de l'Essai biranien en rapport avec les derniers ouvrages de Michel Henry. Dans le deuxième chapitre, la question de l'intersubjectivité sera analysée. La question de l'échec érotique sera sans doute un des points clés dans la compréhension de l'irréductibilité de la chair. Cet aspect de la réalité nous conduira à établir la différence entre création et génération dans le but de comprendre la préséance de la vie sur le monde. En privilégiant le concept de génération, nous voudrions saisir les raisons qui ont conduit notre auteur à prendre position. Nous mettrons son point de vue en rapport avec celui des Pères de l'Eglise. Cette posture est en ligne directe avec le troisième chapitre. Cette partie fera appel à quelques lieux opératoires de la réduction henryenne, notamment la pensée de Maitre Eckhart, de Fichte, de Marx et de Kandinsky. Pourquoi ces auteurs ? C'est parce que Michel Henry semble avoir été influencé par eux dans la question de la chair en tant que lieu de la jointure du visible avec l'invisible.

La troisième partie consistera, quant à elle, à un dépassement de la réalité corps-chosique puisqu'il s'agira de s'interroger sur le statut du corps lorsque sa puissance semble s'arrêter avec la mort biologique. Cette partie, et spécialement en son deuxième et troisième chapitres, sera le lieu de notre apport spécifique et de l'originalité même de notre recherche.

Cette partie comportera aussi trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous montrerons la connaturalité de l'homme dans le Christ. Ce lien fait de celui-ci un être quasiment divin à tel enseigne qu'il lui est difficile de se défaire du Verbe dans sa vie. Le jugement de Dieu n'a aucune intention de chasser l'homme de la sphère de la Vie mais l'appelle à rectifier en quelque sorte son comportement dans et par la pratique de la charité dans un élan eucharistique et par la lecture des Ecritures. Dans le deuxième chapitre, nous indiquerons les aspects phénoménologico-théologiques de compréhension de la filiation de l'homme en Dieu. La question de la mort et du salut sera au centre de ce chapitre. Et, dans le troisième chapitre, nous nous efforcerons à montrer la différence entre immortalité et éternité pour bien comprendre le statut du corps. Concrètement il s'agira, avant de tirer une conclusion générale de la recherche, de nous pencher sur le statut du cadavre humain en lien avec la question du « salut » et à partir de la résurrection même du Christ.

Dans cette perspective, la question de la mort sera au cœur de la dernière partie du présent travail. Pourquoi la mort ? Nous aborderons, bien entendu, cette question en rapport avec la vie dont parle le christianisme dans ses fulgurantes intuitions de la seconde naissance.

PREMIÈRE PARTIE : DE LA SPÉCIFICITÉ DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE NON INTENTIONNELLE DE MICHEL HENRY

Il nous semble que pour bien saisir la question du corps humain à partir de derniers ouvrages de Michel Henry, il est tout à fait indiquer de circonscrire avant tout la spécificité de la pensée du phénoménologue de Montpellier. Ainsi cette première partie de notre recherche sur le corps se veut-il un effort de dénonciation des limites de l'intentionnalité, car il s'agit bien d'elle, en tant que structure de la conscience et du scientisme comme savoir homogène.

Certes la tâche de la philosophie n'est pas de dénoncer mais de justifier les illusions[1] de l'intentionnalité quant à ce qui concerne le corps vivant de l'homme pour autant qu'il soit une auto-impressionnalité pathétique. Car, si l'on préfère, la disjonction du savoir et de la vie comme conséquence de l'intentionnalité est en effet ce qui ne permet pas de dire la vie. Une telle disjonction du savoir avec la vie est lue par Michel Henry comme l'existence d'un monde sans homme issu de l'idéologie scientiste engagée depuis Galilée au XVIIe siècle.

Dans cette perspective, pour bien comprendre la question de l'immanence du corps entant que « matière phénoménologique pure », il s'agira ici de dénoncer notamment en cette partie le monisme de la science ou encore la « désingularisation » de l'expérience humaine, mais aussi les idéalités, qui laissent l'homme sous l'emprise des images.

Ainsi dans cette première partie de notre recherche, nous nous appuierons notamment sur les œuvres de jeunesse de Michel Henry en tant que texte matriciel de la pensée henryenne, à savoir : *L'essence de la manifestation* et *Philosophie et phénoménologie du corps* face à la trilogie, notamment l'*Incarnation*. Ces ouvrages sont riches de tous les développements de la philosophie de notre auteur et forment la toile de fond de la trilogie[2].

Il sera question de dégager en cette partie la spécificité de la pensée henryenne par rapport à l'héritage phénoménologique classique en nous focalisant sur la question du corps. Michel Henry veut nous conduire sans doute aux origines de l'homme, à l'originaire.

Ce premier volet de notre étude va comporter trois chapitres. Le premier veut comprendre l'orientation générale de la phénoménologie de Michel Henry en définissant ce que notre auteur entend par « chair » et en indiquant clairement sa méthode

---

[1] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne Coll.* « Epiméthée », Paris, P.U.F, 1965, p. 159.

[2] Michel Henry lui-même a reconnu l'influence certaine de ses premiers écrits sur ceux sur le christianisme et le concept clef de l'archi-intelligibilité johannique se réfère à ses recherches antérieures (Cf. A. DAVID & J. GREISCH (éds.), « Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, p. 495-496.)

Le deuxième chapitre consistera à passer en revue l'interprétation henryenne des principales articulations de la phénoménologie classique, notamment celle de deux principaux phénoménologues que sont Edmund Husserl et Martin Heidegger. C'est sur un fond de l'histoire de la phénoménologie que nous pensons ainsi comprendre la question de la chair. Nous indiquerons également pourquoi la science moderne s'est engagée depuis Galilée sur une piste qui n'a pas su trouver le vrai fondement du savoir et de l'agir humain.

Dans le troisième chapitre enfin, nous poursuivrons cette démarche dans le but de montrer que la voie de l'intentionnalité et du voir n'est pas le seul chemin susceptible de comprendre la question du corps humain. Pour cela, nous analyserons la pensée de deux philosophes auxquels se réfère sans cesse Michel Henry dans ses derniers écrits, à savoir Descartes et le dernier Merleau-Ponty. Le choix de ces auteurs n'est pas exhaustif mais il faut s'arrêter quelque part dans une étude comme celle-ci sur la réalité humaine.

Nous montrerons sans doute que la décision intellectuelle depuis Galilée est une « barbarie », celle qui est effectivement, selon Michel Henry, à l'origine des dégénérescences de la praxis de la subjectivité. Là sera notre point d'achoppement afin de répondre à la question du sens de l'être de l'ego[1] ou encore à la question du respect de l'origine[2] contre l'idéalisme.

A la fin de cette première partie, nous donnerons une brève conclusion pour les trois chapitres.

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 1990, p. 1.
[2] Cf. *Idem*, p. 205

Chapitre 1 : La chair comme lieu de la pensée et de la définition de l'homme

1.1. Nos pouvoirs de connaissance : la méthode phénoménologique et la question du langage par rapport à la tradition philosophique.

1.1.1. La phénoménalisation de la phénoménalité : la question de l'apparaitre

Dès *L'essence de la manifestation* Michel Henry a tenté de rendre compte de la spécificité de sa pensée vis-à-vis de l'héritage phénoménologique. Il s'est notamment attaqué à l'intuitionnisme husserlien en proposant la vie comme point de départ de toute philosophie. Il veut proposer ce qu'il appelle « un dépassement radical de l'intuitionnisme »[1]. Car, selon lui, l'intentionnalité ne prend en compte qu'une partie de la réalité et vise le non-donné.

De ce point de vue, il nous semble que le tournant théologique auquel renvoie Dominique Janicaud[2] a commencé bien avant, vers les années de la défense de la thèse même de Michel Henry et de la publication de cet important ouvrage philosophique sur l'essence de la manifestation. On pourrait à la limite dire qu'il n'y a jamais eu de tournant théologique chez Michel Henry[3]. Il dit par exemple : « c'est pourquoi la pensée de l'être ne pourra s'accomplir sur le mode d'une réalisation intuitive, mais seulement sur celui du mystère »[4].

Une trentaine d'années après la publication de *L'essence de la manifestation et de Philosophie et phénoménologie du corps*[5], ce qui y a été affirmé va prendre la forme concrète,

---

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 16.

[2] D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, 1990.

[3] Cf. D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'éclat, 1998, p. 9-11. Cité par S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry,* Coll. « Passages », Paris, Cerf, 2005, p. 189.

[4] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 17. De manière éclatante, dans sa Trilogie, M. Henry va s'opposer à la vérité solaire du monde athée pour se confier à la phénoménalité de la vie en tant qu'auto-révélation de Dieu. Non pas que la phénoménologie veut parler de Dieu mais veut plutôt comprendre ce qui est à l'origine de ce qui apparait. Pourquoi ? Sans doute parce que l'homme est en quelque sorte de l'ordre du mystère, de « nocturnité », d'énigme devant la raison qui cherche vainement à maitriser le corps vivant humain. La phénoménologie ne peut donc qu'être athée. « Ce n'est pas la pensée, dit-il, qui nous manque pour accéder à la Révélation de Dieu. Bien au contraire, c'est seulement quand la pensée fait défaut, parce que la vérité du monde est absente, que peut s'accomplir ce qui est en jeu : l'auto-révélation de Dieu » (M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 39). On peut aussi lire ici Ruud WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. S. Camilleri, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2011. C'est aussi le point de vue de Gabrielle Dufour-Kowalska quand elle écrit : « L'œuvre de Michel Henry – comme son existence - est née et a grandi dans l'invisible et, pour ainsi dire, sous son ''autorité'' » (G. DUFOUR-KOWALSKA, « In Memoriam Michel Henry », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 19.

[5] On notera en passant que *Philosophie et phénoménologie du corps* a été, en raison des normes universitaires de l'époque, rédigé avant (1946-1950) et publié après *L'essence de la manifestation (1963)*, ce qui fait que les deux sont intimement liés de telle sorte qu'on ne peut le comprendre sans faire référence à *L'essence de la manifestation* et vice versa pour autant qu'il constitue chronologiquement la première inspiration de celui-ci (Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit.*, p. 102. ; M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 150).

notamment dans *Incarnation*. Michel Henry va ainsi faire ressortir la différence classique opérée par Husserl entre *Leib* et *Körper*, chair et corps. A partir de là la phénoménologie consistera désormais, contrairement à la phénoménologie dite classique, à outrepasser le phénomène pour faire la jointure entre le visible et l'invisible. Car, « la phénoménologie, dit-il, se meut dans un cercle. C'est là le signe de son caractère absolu »[1]. Ce cercle est aussi celui de la méthode phénoménologique pour autant qu'elle concerne la subjectivité[2].

Notre auteur veut, si l'on préfère, dépasser la métaphysique[3] pour une pensée dont le logos n'est pas la phénoménalité du monde. Et, déjà au § 1 d'*Incarnation,* notre auteur prend soin de définir ce qu'il entend par phénoménologie. Sa pensée ne se ramène pas à la réalité du monde, non pas qu'il nie le monde mais veut le fonder. C'est cela qui explique d'ailleurs l'usage même des « métaphores » dans l'œuvre du discours philosophique de Michel Henry. « La distinction, dit Michel Henry, entre le contenu du phénomène et la manière dont il nous apparait nous permet de saisir plus clairement l'objet véritable de la phénoménologie »[4].

Dans cette perspective, comment peut-on comprendre phénoménologiquement et avec rigueur la réalité du corps humain ? Telle nous parait être, la question de fond dans l'armature conceptuelle de Michel Henry au sujet de sa philosophie de la chair. C'est bien pourquoi, il nous semble que comprendre la phénoménologie du corps de Michel Henry, c'est sans doute comprendre d'abord la question de la phénoménalité, de l'apparaitre avant celle de la méthode[5] ou encore la question des pouvoirs de connaissance mais aussi la structure ontologique de la vérité, une structure qui nous renvoie à la vérité de l'être transcendant d'un côté et de l'autre à la révélation plus originaire dans un lieu d'immanence absolue[6].

Or, le corps est pour Michel Henry un « Je »[7], c'est-à-dire le lieu d'un pouvoir transcendantal inouï, le lieu de ce qu'il appelle vie d'un individu concret. L'affirmation : « je suis mon corps »[8] renvoie effectivement à l'identité du sujet et de son corps. Cette affirmation

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 69.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 119.
[3] Dès le début de sa phénoménologie, le terme métaphysique a parfois chez Michel Henry le sens de ce qui est transcendant (Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 55 ; 80 ; 103, etc.)
[4] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 37.
[5] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie matérielle et langage (Ou : Pathos et langage) », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 15-16. M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », dans Ph. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Coll. « Philosophie et théologie », Paris, Cerf, 2004, p. 17.
[6] M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique », *art. cit*., p. 17.
[7] Cf. M. UHL & J-M. BROHM, « Philosopher en un sens radical », dans M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 272.
[8] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 11.

abyssale est le principe même de la philosophie du corps de notre auteur. Cela veut dire quoi ? Ceci veut dire que la vie n'est donc pas ici un milieu impersonnel et vide.

L'homme est un corps et l'unité de son être corporel n'a rien à voir avec une chose[1]. Ainsi l'homme apparait-il chez Michel Henry certes un vivant mais il est d'un autre genre de telle sorte que la phénoménologie comparée de la perception ne suffirait pas à établir un rapport juste[2]. Aussi Henry ne quitte-t-il pas la sphère de l'ontologie phénoménologique pour traiter la question du corps humain. Pourquoi ? « Parce que *le corps, dans sa nature originaire, appartient à la sphère d'existence qui est celle de la subjectivité elle-même* »[3].

La connaissance du vécu ne peut donc pas être connue à partir d'une évidence mathématique ou mieux elle « n'est pas solidaire, dit Michel Henry, d'un progrès quelconque »[4]. Dès lors, le corps apparait certes visible mais il est essentiellement invisible. En ce sens, la philosophie de Michel Henry est, comme le suggère Van Riet, à califourchon entre ontologie et épistémologie ou dans le prolongement de ces deux disciplines[5].

La question de la connaissance de l'homme est donc chez Henry au niveau de la vie et non du monde. Pourquoi Michel Henry réfute-il le monde ? La réponse de notre auteur c'est que le monde est incapable d'abriter la vie mais c'est la vie seule qui est capable de produire le monde. En ce sens la vie est l'essence de la manifestation originaire et s'impose comme telle. « L'ego, commente Sébastien Laoureux, s'atteint lui-même de façon originelle »[6]. Non pas que Michel Henry a dans sa tête une conception d'un homme ''pur'' ou abstrait dépourvu de corps mais il s'agit d'un vivant ayant une chair comme fondement de la pensée[7].

Pourquoi partir de la vie ? Parce que, selon Michel Henry, « la Vie est plus que l'homme compris en tant que vivant, c'est de la Vie, non de l'homme, qu'il faut partir »[8]. Dans la mesure où l'homme reste une ipséité de la Vie dans son auto-donation pathétique, la Vie précède le vivant. « Plus originaire, dit Henry, que la vérité de l'être est la vérité de l'homme »[9]. Aussi le corps apparait-il comme le lieu de la vérité mais une vérité que Michel

[1] Cf. *Idem*, p. 261.
[2] Cf. *Idem*, p. 8-9.
[3] *Idem*, p. 11. Souligné par l'auteur lui-même.
[4] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 55.
[5] Par ontologie nous entendons l'étude de l'être en tant qu'être et l'épistémologie renvoie quant à elle au savoir de l'être (Cf. G. VAN RIET, *Philosophie et religion*, Coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1970, p. 251).
[6] S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite, op. cit.*, p. 25.
[7] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 9.
[8] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 68.
[9] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 53.

Henry appelle « nuit » parce qu'elle est invisible[1] ou mieux le vrai jour[2], on ne la cherche pas, mais son invisibilité est en même temps une « flamme de la présence pure et de l'existence pure, la flamme qui n'éclaire rien d'autre qu'elle et qui ne consume rien… »[3].

Vu dans ce sens, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, le corps n'est pas un objet d'expérience biologique mais il devient phénoménologiquement lui-même une expérience en raison de l'essence du sujet. Le corps est donc une « modalité de la vie de la subjectivité absolue »[4]. Michel Henry considère également le corps comme un mouvement qui se donne immédiatement dans l'expérience interne transcendantale[5].

Autrement dit, la vie est une « réceptivité », elle s'éprouve, elle est le point de départ mais aussi le but ou le point de chute de toute la pensée henryenne. Qu'est-ce que cela veut dire concrètement ? Ceci veut dire que la vie est une auto-révélation et de ce point de vue elle est une chair pour autant qu'elle ait, comme l'a bien vu Paul Audi, pour seule essence d'être charnelle, affectivité pure individuelle toujours donnée à la première personne[6]. C'est cela que Michel Henry appelle une auto-affection, une « auto épreuve se mouvant »[7]. Pour Michel Henry lorsqu'on a mal au corps par exemple, ce n'est pas la pensée qui nous fait savoir le degré de nuisance du mal ou sa dolence mais c'est l'expérience interne de la souffrance elle-même qui nous parle et cette parole est invincible. La souffrance nous parle dans sa souffrance sans duplicité. Bien sûr, il y a des auteurs qui font la différence entre souffrance et douleur mais ce qui importe ici c'est le caractère immanent de la souffrance comme d'ailleurs celui de la douleur[8] pour autant qu'elle soit une « chair affective monolithique »[9].

On peut souffrir dans son cœur sans aucun mal dans son corps, ce caractère radical de la souffrance est sans commune mesure avec la douleur qui, elle, est localisée[10]. Et, il en est ainsi pour chacune de nos joies et chacun de nos désirs. « Chaque modalité de notre vie, dit

---

[1] Selon Gilbert Romeyer-Dherbey, « l'invisible n'est pas ce qui se dérobe, il est révélation autre que la révélation du visible, révélation indistante » (G. ROMEYER-DHERBEY, « Michel Henry et l'hellénisme », dans F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 39.

[2] Cf. J-L. CHRETIEN, « La vie sauve », dans *Les études philosophiques Michel Henry/Recherches*, Paris, P.U.F, 1988, p. 39-40.

[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 667-668.

[4] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 149.

[5] Cf. *Idem.,* p. 81-82.

[6] Cf. P. AUDI, « Notes sur Michel Henry et l'excédence du soi », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 290-294.

[7] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit.,* p. 74.

[8] Cf. S. CARFANTAN, *Cinq leçons sur le bonheur*, Coll. « Philosophie et spiritualité », Paris, Almora, 2018, p. 93-125

[9] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 44.

[10] Cf. *Idem*, p. 93. La douleur invoque une localisation dans le corps physique humain ainsi l'on peut dire : « j'ai mal ». Par contre, la souffrance évoque un état de malaise permanent et se dit avec le verbe être pour autant qu'elle ne laisse aucun écart entre le sujet et son objet (Cf. *Idem*, p. 95-97).

Michel Henry, est une parole qui parle d'elle-même »[1]. En disant cela, notre auteur ne magnifie guère la souffrance mais pour lui la souffrance est une tonalité de la vie, au même titre que la joie[2]. Cette tonalité est passive à l'égard d'elle-même et est incapable de se défaire. Michel Henry tire cette conclusion du fait que la vie est quelque chose d'absolu ayant un pouvoir de se révéler à soi aussi longtemps qu'il est[3]. « Toute chair est condamnée à entretenir la vie qui est en elle et qui réclame sans relâche les conditions de sa survie »[4].

Mais, regrette Michel Henry, la pensée oublie souvent cette préséance de la vie sur elle-même quand il s'agit de penser le corps. Michel Henry tient ainsi l'intentionnalité pour un meurtre[5] ou mieux pour une « trahison », pour parler comme Jean Luc Marion[6]. Souvent on accorde plus d'importance à l'apparaitre du monde (celui de l'espace et du temps) et l'on oublie l'acte d'apparaitre lui-même comme lieu natal de celui-là[7]. « L'apparaitre du monde, écrit Michel Henry, détermine *a priori* la structure phénoménologique du corps mondain, de telle façon cependant qu'aucun corps réel n'est encore posé par là »[8].

Il en découle que Michel Henry refuse que la vie soit phagocytée à la thèse du monde. Dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, il nous met en garde contre toute interprétation du corps qui ne tiendrait pas compte de sa transcendantalité. A ses yeux, il ne convient pas d' « interpréter l'être-en-situation du corps absolu à partir de la situation de notre corps objectif ni, à plus forte raison, de celle des objets ordinaires qui peuplent le monde »[9].

Comment Michel Henry entend-il comprendre cette thèse ? Notre auteur veut saisir la réalité dans sa globalité ou si l'on veut, il veut comprendre *l'être de l'ego*[10]. Pour cette raison il privilégie l'immanence étant donné que l'intentionnalité ne suffit pas pour comprendre la réalité d'autant plus que nous ne saisissons la réalité que par esquisses. Or, selon Husserl, la donation par esquisses ne prend qu'une partie de la réalité[11]. Selon Michel Henry par contre,

[1] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 102.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 273.
[3] P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 244.
[4] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 7.
[5] Cf. M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 87.
[6] Cf. J-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 23.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 136-137.
[8] *Idem*, p. 138.
[9] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 268.
[10] Cf. G. VAN RIET, *Philosophie et religion, op. cit.,* p. 252-2532.
[11] Cf. R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2013, p. 41.

seule l'immanence permet d'affronter l'extériorité en tant que mode de donation[1]. Dans son autonomie[2]et sa simplicité la vie est cet « absolu dont notre corps charnel est la demeure »[3].

Dès lors, cette manière de voir l'absolu devra modifier notre vision du corps qui, elle, est souvent comprise comme objet de la biologie en tant que science. Or, selon Michel Henry, un tel monde met dangereusement le principe phénoménologique de l'être. Mais demandons-nous, peut-on dire ici que la vie est un mystère ? Michel Henry ne le croit par moment pas d'autant plus que chacun de nous en fait l'expérience. Mais de l'autre côté, la vie reste un mystère. « Il est vrai, dit-il: nous voyons des êtres vivants mais jamais leur vie »[4]. C'est ce corps que Michel Henry a découvert à partir de la pensée de Maine de Biran.

1.1.2. Le corps et l'ontologie biranienne dans « Philosophie et phénoménologie du corps »

Pour Michel Henry, le corps humain contient une vie ou mieux il est une vie. Voilà ce qui nous emmène à nous interroger sur ce qu'est le phénomène.

La vie est-elle un phénomène ? Pourquoi posons-nous cette question ? C'est en effet pour savoir ce qu'est le corps vivant. Selon Michel Henry, ce qui se montre est le phénomène mais celui-ci ne peut se montrer comme tel, par la force de l'espace comme représentation *à priori* de Kant[5], mais pour Michel Henry, c'est la vie qui permet au monde d'apparaitre. Notre auteur a du mal à admettre l'être en général. L'invisible et le visible sont donc ainsi les deux faces de la réalité humaine. « Ce qui ne se montre pas, écrit Henry, est le premier moment de ce qui se montre, sa détermination originelle et *en même temps son mode-limite* »[6].

En poussant un peu plus loin l'analyse, nous dirions que Michel Henry a horreur d'anonymat puisqu'il considère la phénoménalité comme une et autre à la fois dans son auto-donation. Ce dualisme ontologique, en raison de la dissimulation de l'essence de la révélation, ne devra pas être confondu ici avec la dualité ontique établissant les oppositions au sein du monde. Car, l'invisible n'est pas pour Henry le concept antithétique de la vérité[7]. L'invisible et le visible sont ainsi les deux pôles du corps humain en tant que vie. Quand je vois une

---

[1] Cf. M. HENRY, « Incarnation », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 101.
[2] Cf. M..HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 612.
[3] P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique, op. cit*., p. 245.
[4] M.HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 55.
[5] Selon Emmanuel Kant l'espace est la condition de possibilité d'un phénomène, ce qui signifie autrement dit que la vie est exclue dans un tel déploiement. Il dit : « L'espace n'est rien autre que la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seule nous est possible une intuition extérieure » (Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F, 1993, p. 58. Cité par M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.* , p. 12).
[6] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 558.
[7] Cf. M. HENRY, « L'essence de la révélation. Résumé analytique », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, *op. cit*, p. 59.

table, le concept table n'est possible non pas grâce à l'espace mais grâce à ma subjectivité[1]. C'est cette chair invisible qui détermine nos conduites, nos représentations et notre culture[2]. L'invisible est comme chez Jean-Luc Marion un visible qui s'ignore[3]. « L'invisible n'est donc rien de négatif, rien qui doive être pensé à partir de la visibilité du monde »[4].

Michel Henry veut de la sorte défendre un dualisme de deux évidences qui certes s'opposent mais ne s'excluent jamais. Mais, il convient de noter que la règle d'évidence chez Henry ne signifie nécessairement pas le critère de la certitude qui, elle, est plus forte que l'évidence. La certitude de l'expérience interne est plus forte que l'évidence objective. C'est pourquoi, le « Je » n'est jamais hors de son corps. Notre auteur ne met pas ici entre parenthèse la force du Moi empirique pour favoriser, toutes proportions gardées, comme chez Kant, le sujet transcendantal. Ce dernier n'est comme tel que parce qu'il porte en lui une chair. Comment Michel Henry explique-t-il ce phénomène ? Pour lui, le corps est un savoir immédiat qui cache deux évidences. Il ne s'agit pas d'un dedans et d'un dehors mais de deux évidences qui sont la chair et/ou la subjectivité en tant qu'expérience interne transcendantale d'une part et d'autre part un corps-objet. Comment comprend-t-il cette mixture ? Pour Michel Henry, les deux systèmes corporels ne font qu'un seul être. Il y a ici donc deux niveaux inséparables : le niveau ontologique et le niveau existentiel. Ainsi quand je dis que « je vois » on peut comprendre deux choses : le fait que l'œil voit et puis l'expérience interne transcendantale de la vision. La vie humaine suppose un corps qui rend possible l'existence d'un monde[5]. Ce corps objectif est un « élément ambigu qui cache, dit-il, sous la détermination de l'être-là, l'infini de la subjectivité qui l'habite en secret »[6]. Cette subjectivité est un absolu ou ce que Paul Audi appelle « apparaitre initial »[7] qui produit le monde. « Le

[1] Cf. M.HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 139.
[2] Cf. *Idem,* p. 146.
[3] Cf. J-L. MARION, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 2012, p. 100.
[4] M. HENRY, « Incarnation » *art. cit*., p. 101. Notons en passant ici que M. Henry aime bien corriger le principe phénoménologique husserlien d' « autant d'apparence, autant d'être ». Ce principe est pour lui ambigu et mériterait de se muer en « Autant d'apparaitre, autant d'être ». Pourquoi ? Parce que ce principe subordonne l'ontologie à la phénoménologie en tant que science d'apparaitre. Pour lui, ce qui est n'est possible que parce que la phénoménalité doit lui être située en amont. C'est seulement en ce sens qu'on peut être en mesure de définir l'homme non pas par une définition ontologique mais une définition phénoménologique de l'homme. « L'homme est un cristal d'apparaitre, il est un être dont toute l'essence est d'apparaitre », dit Henry (M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.*, p.15 ; E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris,* Paris, P.U.F, 1994, § 46, p. 152. Cité par M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit., p.* 14-15)
[5] Cf. P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique, op. cit*, p. 86-87.
[6] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 297.
[7] P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, *op. cit.,* p. 34.

monde, dit Michel Henry, est un monde humain […] Il n'y a pas de monde purement scientifique, car un tel monde ne serait à la limite rien d'autre que le néant »[1].

Il faudrait insister sur cette dimension pour bien comprendre la question qui nous occupe dans cette étude en raison de l'unité de l'expérience même de chaque ego et de son langage. C'est donc l'homme qui imprime au monde extérieur ce caractère d'extériorité. « Je ne vois jamais mon corps de l'extérieur, dit Michel Henry, parce que je ne suis jamais à l'extérieur de mon corps »[2]. Par cette citation, Michel Henry veut dénoncer toute confusion, « de l'apparaitre du monde avec tout apparaitre, renchérit Jean Leclercq, pointant l'oubli de la phénoménalité de la Vie, donc de l'immanence radicale du vivant »[3].

Michel Henry en tire une conséquence dans l'étude du corps et de son savoir. Il a un point de vue nouveau sur le corps dont il tire l'essentiel du cogito de Maine de Biran[4].

---

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 43.
[2] *Idem,* p. 166.
[3] J. LECLERCQ, « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 209.
[4] François Pierre Gontier de Biran connu sous le nom de Maine de Biran, est un penseur Français du XVIIIe-XIXe siècle (1766-1824). Il a beaucoup influencé la conception du corps de M. Henry notamment en ce qui concerne la structure de l'apparaitre en tant qu'il est double. Pour lui, le cogito c'est le « Je peux » et ce Je peux est un corps subjectif en raison d'un fait primitif, d'un sens intime. Avec Maine de Biran, M. Henry se distancie ainsi de la conception traditionnelle qui voit dans le corps un objet. C'est le « Je peux » qui déploie de la sorte le corps organique comme ce qui résiste à son effort. Comment Maine de Biran est-il arrivé à construire sa phénoménologie ? C'est dans la discussion avec Condillac (1714-1780) qu'il parvint à comprendre la vraie réalité du corps humain. Nous savons que Condillac s'est proposé de comprendre son propre corps et celui des autres. Pour lui, l'homme se définit comme ''odeur de rose'' comme un lieu des sensations. Aussi des sensations- attachées au moi- viennent des idées. Ces impressions se réfèrent à des parties du corps mais c'est surtout la main qui nous permet d'atteindre le réel qu'elles cachent. En se déplaçant, la main nous permet de déterminer et de localiser les différentes parties. C'est justement sur cette question que va porter la réflexion de Maine de Biran. Il se posera deux principales questions notamment dans son œuvre de 1804 intitulée *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Comment cet instrument qu'est la main qui, en se déplaçant sur notre corps, permet d'en connaitre les différentes parties ? Comment un organe mobile a-t-il été constamment dirigé sans être connu ? Ce sont ces questions qui vont pousser Maine de Biran à édifier sa phénoménologie radicale à partir du corps. Pour Maine de Biran, la manière dont la main se connait n'a rien à voir avec celle dont la main connait. La main se connait dans un rapport non-intentionnel et c'est seulement de cette façon qu'elle se met en mouvement et peut toucher. C'est une épreuve immédiate de soi dans laquelle la main coïncide avec soi, sans écart. Or, cette façon de penser est celle de la phénoménologie dite historique telle que Husserl notamment l'a conçue. La phénoménologie consiste évidemment à la question du comment les choses nous apparaissent. Mais seulement la phénoménologie classique ramène tout à la lumière du monde alors que Maine de Biran fait une découverte décisive. Il découvre dans la motilité de la main la vie. C'est la vie intérieure seule qui nous permet de connaitre les choses. Il découvre que la main qui parcourt les différentes parties du corps n'est pas donnée dans un ''au-dehors'' mais à partir d'un pouvoir primitif qui est la main originelle. Comment avoir accès à ce pouvoir ? Selon Maine de Biran c'est seulement par la puissance elle-même de la vie que tout cela est possible. Ce pouvoir est celui de la subjectivité absolue. Ce pouvoir du corps qui ne se révèle pas dans un acte d'intentionnalité est ce que Michel Henry appelle la « corporéité originaire ». L'essence de cette corporéité est la Vie (Cf. M. HENRY, « Le corps vivant », dans *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit*., p. 120-122. Cf. J. CHEVALIER, *Histoire*

Aux yeux de Michel Henry, François Pierre Gontier de Biran, connu sous le nom de Maine de Biran, est le philosophe qui a découvert le corps subjectif comme un fait primitif, « le sens intime » qui met un lien entre l'invisible et le visible, « *un corps qui est subjectif et qui est l'ego lui-même* »[1]. Il n'existe donc pas « d'être en général » et sa philosophie est un dualisme ontologique[2]. Pour lui, en effet, l'homme se définit comme corps dont le fondement est principalement immanent en tant que sentiment d'effort. Sans l'effort, ou ce que Maine de Biran appelle lui-même « *conscium* ou *compos sui* » en tant que moi, il n'y a point de connaissance d'aucun genre[3]. C'est de cette pensée que Michel Henry tire sa propre pensée.

Apportons encore une précision. Comme chez Maine de Biran, notre auteur pense qu'il existe deux types de connaissance. Il y a d'une part une connaissance extérieure, celle du monde objectif, celle d'une *image* et qui laisse un écart entre le sujet et l'objet et d'autre part une connaissance *simple*, celle-là même que Maine de Biran appelle « improprement », selon Michel Henry, une *réflexion, l'effort* et qui ne laisse aucune distance entre le sujet et l'objet. C'est pourquoi, le corps se définit comme *l'aperception interne*, le mouvement d'une vie intérieure ou encore l'acte de sentir lui-même[4]. C'est encore, lui, le corps originaire subjectif ou le « corps de l'effort » qui est le pouvoir de constitution de toute impression de telle sorte que l'ego ne fait que répéter ce qui vient de lui[5] en tant que fondement de notre individualité[6].

Quand nous parlons de réflexion ici avec Maine de Biran, il ne s'agit donc pas d'une réflexion classique au sens où nous l'entendons souvent, à savoir une démarche empiriste d'objectivation scientifique, d'évidence apodictique comme celle d'une méthode introspective d'une psychologie classique mais il s'agit d'une expérience interne singulière de chaque individu, à la manière de Socrate ou de saint Augustin[7]. En ce sens, le « Je pense » de

---

de la pensée, tome IV. La pensée moderne. De Hegel à Bergson, Paris, Flammarion, 1966, p. 635-636 ; A. DREVET, *Maine de Biran*, Coll. « Philosophes », Paris, P.U.F, 1968, p. 9-14 & p. 46-76).

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 15. Souligné par l'auteur lui-même.

[2] Cf. *Idem*, p. 20.

[3] Cf. L. A. UMBELINO, « A l'école du biranisme. Paul Ricœur et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 187.

[4] Cf. M. DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Paris, Edition Tisserand, Alcan, 1932, p. 146 & p. 604. Cf. M. DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, édition Tisserand, Paris, Alcan, 1932, tome. 3, p. 217 & p. 156. Cités par M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.* p. 17-18 ; p. 29. On notera en passant que le terme même de *réflexion* a été emprunté par Biran à Locke, faute de mieux pour s'opposer à la philosophie sensualiste et de la conscience développée par l'école de Condillac (Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.* p. 19).

[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 131.

[6] Cf. *Idem*, p. 148.

[7] Cf. M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé, 2è tirage*, Paris, Edition Seli Arslan, 2015, p. 57.

Descartes correspond bien au « Je peux » de la subjectivité de Maine de Biran[1]. Le corps nous est donc donné dans une expérience interne et sa connaissance est originaire[2].

Si donc Michel Henry, à la suite de Maine de Biran, pense qu'il est temps de sortir d'une pensée immobile, c'est parce que justement le « cogito » est selon lui une production ou mieux une action. Ainsi le « cogito » devint-il ici un « Je peux ». Ceci est important pour bien comprendre la suite de la pensée de Michel Henry et de sa phénoménologie de la vie. Car, pour lui, la vie dont il est question ici n'est pas celle des vitalistes à la manière de Bergson et bien d'autres, au sens biologique du terme ou comme un instinct[3]. Notre auteur veut affirmer plutôt la vie comme une puissance d'émergence ou mieux, selon la belle expression de Penido, une « divine éternité »[4]. Notre corps n'est donc plus un moyen et moins un outil[5].

Par ailleurs, on notera que Michel Henry définit sa phénoménologie comme une philosophie du commencement, non pas dans le sens de ce qui est nouveau mais ce qui est ancien, l'apparaitre[6] en tant qu'Evénement constituant, différent de ce que Heidegger appelle *Ereignis* dans sa *phénoménologie de l'inapparent*[7]. Par contre, chez Michel Henry la connaissance de l'apparaitre est celle du corps vivant, elle est celle de la « vérité absolue », de la ''Nuit'' de notre chair[8] ou encore l'affectivité[9]. Elle est si l'on veut l'essence de l'Ipséité. Cette nuit ne peut être connue par la raison dans la mesure où son chemin n'est pas celui de la pensée, de « se diriger vers » mais de « se détourner de », l'objet même de la pensée[10].

Que doit-on comprendre par affectivité ou immanence ? Faut-il alors renoncer au monde ? La réponse de Michel Henry est claire, il s'agit d'un sentir pur, d'une vie en devenir. Il dit : « CE QUI SE SENT SANS QUE CE SOIT PAR L'INTERMEDIAIRE D'UN SENS EST DANS SON ESSENCE AFFECTIVITE. *L'affectivité est l'essence de l'auto-affection* »[11]. Auto-affection n'est

---

[1] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 77.
[2] Cf. *Idem*, p. 79.
[3] Cf. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, P.U.F & 12è édition quadrige, 2014
[4] Cf. M.T.-L PENIDO, *Dieu dans le bergsonisme*, Coll. « Questions disputées » sous la direction de Charles Journet et Jacques Maritain, Paris, DDB et Cie, 1934, p 25
[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 83.
[6] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F, p. 17.
[7] M. HEIDEGGER, *Question IV*, Paris, Gallimard, 1974, p. 338. Cité par P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique, op. cit*., p. 90.
[8] Cf., M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op cit*., p. 373. La nuit est une métaphore pour rendre un champ d'expérience, comme *La nuit obscure* de l'expérience mystique chez Saint Jean de la croix, qui ne dépend pas de la lumière du monde. Chez Henry ce terme désigne, non pas l'opposé du jour mais l'expérience intérieure, celle de Dieu ou encore l'essence de la manifestation, le *point zéro* de la vérité (Cf. R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible, op. cit*., p. 141-171.
[9] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 19.
[10] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.* p. 350.
[11] *Idem*, p. 577. Souligné et mis en majuscule par l'auteur lui-même. C'est aussi en ce sens que Roberto Walton dit à juste titre que l'affectivité chez Henry est à l'origine de tous les objets qui se montrent dans le monde. « Aussi l'affectivité, dit-il, est-elle l'essence originaire de toute phénoménalité et donc des objets qui se montrent

pas à comprendre ici comme une simple affection ou au sens interne de Kant mais marque le rapport entre le Soi et la vie ou si l'on veut une affection *par soi et* non une auto-affection de soi. Elle est, si l'on veut pour s'exprimer comme Jean-François Lavigne, le mode fondamental du rapport au monde, la source de l'intelligence[1]. Il s'agit d'une « réceptivité qui s'objecte son contenu »[2]. Michel Henry tient cette vie pour le fondement du monde ou pour parler comme Michel Dupuis, la « gloire de la vie »[3] ou de la divinité de Dieu[4].

Ce point de vue apparait comme ayant chez Michel Henry une portée révolutionnaire en tant qu'elle est une auto-révélation[5]. Pourquoi une pensée révolutionnaire? En quoi consiste-t-elle ? C'est précisément parce que notre auteur ne définit pas l'homme du point de vue de la raison mais de la vie. Son impuissance devient l'absence de sa finitude[6].

Cette nouvelle rationalité est en réalité ici en opposition avec la tradition philosophique occidentale. L'homme n'est plus défini principalement comme chez les Grecs à partir de la raison mais comme un être qui s'éprouve dans la souffrance et dans la joie. On pourrait dire en gros que Michel Henry est un philosophe qui veut se positionner en marge des philosophes « canoniques » qui regardent d'un mauvais œil la subjectivité. La thèse de Michel Henry revient alors à affirmer que cette connaissance est celle sans doute du *fondement ou de l'origine de l'être*, celle de l'intelligibilité de l'être ou encore de l'idéologie subjective[7]. Or, cette connaissance est identifiée comme celle du corps. Elle est celle de la nuit de telle manière qu'elle « déconcerte et défie la sagesse des sages et la science des savants »[8]. Pourquoi une telle connaissance échappe-t-elle à celle des savants ? C'est parce qu'elle n'est pas d'abord objective, celle de nos laboratoires. « On n'interroge plus la vie, dit François Jacob, dans les laboratoires »[9]. Cette vie est donc créatrice de la phénoménalité qui surgit au même moment que la vie elle-même[10]. Celui qui a soif ou faim, froid ou chaud sait qu'il a soif, faim ou qu'il souffre et personne ne peut contester ce type de savoir que notre penseur

---

dans le monde » (R. WALTON, « Auto-affection et événement », dans Revue *Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes.* Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 20.

[1] Cf. J-F. LAVIGNE, « De l'être de l'ego à la parole de Dieu : parcours philosophique et pensée phénoménologique dans l'œuvre de Michel Henry », dans J. HATEM (éd), *Michel Henry, la parole de vie*, *op. cit.*, p. 257.

[2] Cf. P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, *op. cit.*, p. 136.

[3] M. DUPUIS, « La gloire de la vie ? », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, *op. cit*., p. 454.

[4] Cf. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, vol. 4, Paris, Cerf, 1974, p. 50-51. Cité par M. DUPUIS, « La gloire de la vie ? », *art. cit*. p. 454.

[5] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 19. Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 668.

[6] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 358.

[7] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 22.

[8] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 373.

[9] F. JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris Gallimard, 1970, p. 320. Cité par M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit*., p. 148.

[10] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 116.

qualifie à la suite de Maine de Biran du « Je peux »[1] et qui est en même temps à l'origine de toute connaissance[2].

C'est sur fond de cette pensée que Michel Henry veut sans doute se défaire de la connaissance du monde pour se laisser vibrer par le savoir primitif de notre réalité humaine. Ce fond n'est pas l'objet d'expérience mais c'est lui qui permet l'expérience, il en est le principe. Mais le problème est de savoir si Michel Henry comprend que l'homme se définit depuis Aristote comme être de raison et que l'on ne peut nullement se passer d'elle. Ne faut-il pas plutôt se méfier du savoir intérieur pour un savoir du monde qui rend mieux notre nature d'homme visible ? Là est justement un problème pour comprendre la chair henryenne.

Evidemment on voit que Michel Henry a une finalité, celle de trouver l'essence de l'homme parce qu'il estime que le corps humain est essentiellement autre qu'un organisme biologique ou animal. Cette idée est comme le fil rouge qui traverse toute sa pensée. Il y a en effet, selon lui, dans notre corps un « excès », « un plus » pour parler comme Marc Richir[3]. En ce sens, la vie est une plénitude et fait ce qu'elle veut[4]. Mais disons tout de suite avant de continuer que Michel Henry ne rejette pas la pensée mais seulement celle-ci dépend de la vie[5].

Le corps devient, pour Michel Henry, le lieu de ce qu'il appelle *la chair, l'affectivité* ou encore le *cœur* où l'homme s'éprouve lui-même. Et, c'est le droit de la vie de se faire corps. Notre auteur l'appelle à juste titre le monde de la vie, le *Lebenswelt* en allemand, le monde invisible des besoins, des pulsions et des émotions[6]. Voilà pourquoi Michel Henry répète sans cesse que nos sens sont ceux du « lointain » et ne sauraient résulter du monde[7].

Une telle distinction si importante nous permet déjà de comprendre autrement notre corps. Il ne peut nullement être considéré ni comme un corps quelconque ni comme un corps de la pratique médicale, un *corps relégué*[8], celui du « check-up » ou du corps machine dont on veut vérifier son bon fonctionnement[9]ou encore un corps neuronal décomposable dans une

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 54.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 56.
[3] Cf. M. RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993, p. 7.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 359.
[5] Cf. R. VASCHALDE, « Le malheur de la pensée d'après Michel Henry », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie, op. cit*., p. 233-237 notamment.
[6] Cf. M. HENRY, *La barbarie*, Paris, P.U.F & Quadrige, 1987, p. 31.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 161.
[8] On peut notamment se référer à ce sujet à l'important ouvrage de A-C MASQUELET, (éd), *Le corps relégué*, Coll. « Les cahiers Centre Georges Canguilhem », Paris, P.U.F, 2007
[9] Cf. D. SICARD, « La médecine sans le corps : quelques notes sur la relégation du corps », dans A-C MASQUELET, (éd), *Le corps relégué, op. cit*., p. 134.

démarche analytique[1] mais il s'agit d'un corps capable de souffrir et de jouir. Le regard médical est d'ailleurs considéré par Michel Henry comme un dernier refuge de la culture[2].

Peut-on décomposer une émotion, un sentiment ? Peut-on comprendre les neurones hors de leur réseau ? Ce genre de questions reste crucial dans les études du corps humain. Ce corps-personne n'est, ni pour nous ni pour Michel Henry, une *évidence* au sens d'un objet de démonstration scientifique dans le domaine de *l'imagerie, de la génétique*[3] *ou de l'intelligence artificielle*. Le corps expliqué scientifiquement n'est en effet pas, selon l'esprit henryen, celui sur lequel repose l'essence de l'homme mais il est « le résultat d'ajustement perpétuellement renouvelés, dit Claude-Olivier Doron, le résultat d'une histoire qui ne cesse de se poursuivre »[4]. Comment comprendre un tel corps plein de pouvoirs?

Pour prendre la pleine mesure de ce que la chair signifie, Henry distingue *in fine* trois types de connaissance. Sans doute, à en croire Jean-Marie Longneaux, c'est sous l'influence de la pensée de Spinoza, que Michel Henry tente de construire sa pensée de trois savoirs[5]. Là où Spinoza parle de l'imagination, de la Raison et de la science intuitive, le philosophe de Montpellier s'exprime en termes de savoir naturel, savoir vrai et savoir absolu. La question même de la différence entre substance et mode de Spinoza se retrouve aussi chez Michel Henry au sujet de la chair et du corps-objet. On y retrouve la séparation de deux mondes, à savoir celui de la vie comme *conatus* et celui du monde. De part et d'autre, il y a comme une éthique[6]. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il y a comme une préoccupation éthique de réunir les deux mondes, celui de l'immanence et celui de l'extériorité. Cette union, nous le verrons plus loin, conduit au salut en tant que seconde naissance. « Dès lors l'éthique, dit Henry, relie les deux vies, celle de l'ego et celle de Dieu, de telle sorte qu'elle assure pratiquement le salut du premier »[7]. Nous y reviendrons plus loin, à la troisième partie de la présente étude.

En attendant, disons que nous retrouvons des éléments essentiels du développement de sa pensée de double monde unifié notamment dans *L'essence de la manifestation* aux

---

[1] Cf. J-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, p. 51-53.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 317.
[3] Cf. D. LE BRETON, « Le gène comme patient : une médecine sans sujet », dans A-C MASQUELET, (éd), *Le corps relégué, op. cit*., p. 15-31. J. TESTART, *Le vivant manipulé*, Paris, Edition Sand, 2003, p. 1-143 notamment.
[4] C-O DORON, « Introduction : Les métamorphoses du corps », dans A-C MASQUELET (éd), *Le corps relégué, op. cit*., p. 9.
[5] Cf. J-M. LONGNEAUX, « La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 45-46. Cf. M. HENRY, « Savoir de la science, savoir de la vie : la question de la praxis », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit*., p. 112.
[6] Cf. *Idem*, p. 46.
[7] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 209.

paragraphes 18 et 21. Il y distingue le monde visible et le monde invisible. Il faudrait comprendre l'intérêt de ces distinctions. Ce n'est pas par pure inventaire qu'il le fait mais Michel Henry veut, selon toujours Jean-Marie Longneaux, nous conduire à comprendre que l'homme n'a de sens que dans la connaissance même de la vie. Cette connaissance n'est cependant pas l'expression d'une cohérence logique mais elle est le déploiement de ce que Michel Henry appelle sans cesse le « logos de la vie », le monde du *secret*, du *moi mystérieux* et *impénétrable*[1] ou encore du *« pays désert »* dont parle Maine de Biran dans le contexte d'une ontologie phénoménologique[2]. La phénoménologie de Michel Henry consiste donc à retrouver, si l'on veut, le lieu où est construite cette vie où habite l'homme et qui constitue sa réalité essentielle, comme cette ville « d'Aliahova de nulle part » dont parle le roman *L'amour les yeux fermés*, ville construite « hors du temps »[3]. En raison de sa chair en effet, l'homme chez Henry n'est pas seulement supérieur aux animaux mais il est d'une autre nature, d'une nature divine[4]. Il est, si l'on veut, essentiellement invisible, ce qui fait d'ailleurs dire à Glimbra dans le roman précité : « Certes l'esprit pense mais seul le cul chie »[5].

On ne peut ainsi s'empêcher de constater ici que grâce à cette connaissance nous pouvons non seulement nous connaitre mais aussi connaitre le monde. Si l'imagination nous conduit à des incertitudes, aux ouï-dire, la vie nous conduit à un savoir absolu. C'est dans ce contexte que Michel Henry va stigmatiser sans cesse la balourdise de la phénoménologie classique ou historique ou encore ce qu'il va appeler « *le monisme ontologique* »[6]. Car, un objet est ce qui est posé devant nous, ce qui est vrai, ce qui se montre dans le temps, dans l'au-dehors, dans la *vérité du monde*[7]. Ainsi se comprend cette affirmation de Michel Henry : « *Dans le temps il n'y a pas de présent, il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais* »[8].

Où trouve-t-on alors la vérité ? Nous venons de l'affirmer. Selon Michel Henry, la vérité du monde s'oppose radicalement à la vérité de l'absolu. Le désir de connaitre l'absolu, c'est le désir de « la vérité qui ne resplendit pas ou la vérité de la vie », selon l'expression de Jean Leclercq[9]. Cette vie c'est la vérité qui se prouve elle-même parce qu'elle s'éprouve, une

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 41-42.
[2] Cf. M. DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, *op. cit.,* p. 103. Cité par M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit,* p. 13-14.
[3] Cf. M. HENRY, *L'amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976, p. 8.
[4] Cf. *Idem*, p. 117.
[5] *Idem*, p. 118.
[6] Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza suivi de Etude sur le spinozisme de Michel Henry par Jean-Michel Longneaux*, coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004 p. 181-182.
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 25-28.
[8] *Idem*, p. 29. Souligné par l'auteur lui-même.
[9] J. LECLERCQ, « La vérité qui ne resplendit pas ou la vérité de la vie », dans B. BOURGINE, J. FAMEREE & P. SCOLAS, *Qu'est-ce que la vérité* ? Paris, Cerf & Université catholique de Louvain, faculté de théologie, 2009, p. 19.

verum index sui, une auto-attestation, une Parole qui ne ment jamais[1]. Qu'est-ce que cette vérité qui ne trompe jamais ? Elle est, selon Henry, celle qui ne vient pas de la pensée mais qui rend possible les phénomènes[2] en raison de l'autonomie de l'essence[3]. Notre auteur appelle ainsi de se départir de ce qu'il appelle le « savoir naïf » qui nous installe dans le monde, dans sa pure extériorité[4]. « L'essence de l'être, dit-il, est la manifestation de soi »[5].

Contrairement *au réalisme naïf* de la pensée grecque, la vérité est justement à la fois, chez Henry, une et autre dans son identité radicale, ce qui rend d'ailleurs souvent le monde imprévisible. Et de ce point de vue, elle est indivisible, elle ne tolère aucun écart[6]. Cette vérité est en nous sans notre autorisation, comme ce « mal » que symbolisent ces rats dont parle le roman *Le jeune officier* et qui se sont introduits dans le navire sans demander la moindre autorisation des habitants de celui-ci constituant de la sorte leur misère et leur impuissance[7]. Aussi Henry demande-t-il de redéfinir l'homme « parce qu'aucun, dit-il, des éléments naturels dont on le dit constitué n'est précisément capable d' « avoir » un monde, de s'ouvrir à ce qui l'entoure en en faisant l'expérience »[8]. Comment peut-on exprimer ce savoir de la vie ? Répondre à cette question consiste à saisir la méthode. Voilà ce qui nous conduit à comprendre la question de la méthode et du langage en phénoménologie du corps.

1.1.3. La méthode phénoménologique et la question du langage

Nous venons de voir que le savoir naturel ou l'imagination ne nous donne pas chez Michel Henry la vérité. On peut dire qu'il est cette science du ouï-dire, de nos sens, des concepts généraux qui proviennent de la rencontre de notre corps avec les objets extérieurs. A la suite de Maine de Biran, Michel Henry récuse ainsi toute méthode empiriste ou rationaliste. Un tel savoir est celui de la science dont notre auteur pense qu'il vient de la décision galiléenne étant donné qu'elle rejette la subjectivité et se focalise sur la seule objectivité[9].

Mais il y a cependant ici une question importante. Quelle méthode pouvons-nous adopter pour atteindre la vérité ? La méthode que revendique Michel Henry est la réduction

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ*, *op. cit*, p. 98.
[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 47-48.
[3] Cf. *Idem*, p. 164.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 48.
[5] . M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 173.
[6] Cf. *Idem*, p. 97.
[7] Cf. M. HENRY, *Le jeune officier*, quatrième édition, Paris, Gallimard, 1954, notamment p. 98-99. On peut lire aussi ici le commentaire que fait à ce sujet Anne Henry au sujet de ce mal que symbolisent les rats et leur présence dans le navire (Cf. A. HENRY & J. LECLERCQ, « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.*, p. 21.
[8] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 122.
[9] Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit.,* p. 183-186.

radicalisée. Elle consiste à nous fier, non aux « philosophies de la vision », pour reprendre les termes de Gabrielle Dufour-Kowalska[1], mais à notre expérience singulière interne[2].

Pourquoi Michel Henry s'obstine-t-il à se tourner vers la vie en négligeant l'intentionnalité ? Si Michel Henry récuse ce type de savoir c'est parce qu'il est du domaine de la médiation et de la démonstration. Ce schéma classique de la séparation du corps et de l'âme, du sensible et de l'intelligible n'est pas henryen. Autrement dit, si la vie se révèle de soi, pourquoi mener une réflexion sur la vie ? Ou encore la méthode phénoménologique est-elle possible dès lors que nous savons l'incapacité de la raison d'accéder à son fondement ?

Tout porte à penser que notre auteur n'a cependant aucune intention de discréditer la raison philosophique mais s'il choisit cette posture c'est parce qu'il veut lui trouver un fondement. Il veut qu'on fasse, comme le pense Rolf Kühn, un *saut* dans la vie absolue nous conduisant vers la passivité pure de notre ipséité reçue[3]. Aussi le langage devra-t-il être tonalisé, c'est-à-dire correspondre à la vérité de la vie sans quoi il reste vide.

C'est ainsi qu'au § 5 d'*Incarnation*, Michel Henry pense que le langage devra se soumettre au poids de la phénoménalité. Notre auteur parle en termes de la subordination du langage à la présupposition phénoménologique. Notre auteur veut que le langage soit subordonné à la vie comme à son fondement pour fonctionner[4]. Il écrit : « Or une telle subordination est conforme à la présupposition de la phénoménologie : c'est la subordination des phénomènes du langage à la phénoménalité pure »[5]. Car, le langage seul sans vérité n'est que mensonge ou ce que le Christ a appelé « hypocrisie », falsification de la réalité[6]. C'est aussi cela la vérité même du christianisme pour autant que Dieu se révèle lui-même[7].

Il faudrait aussi noter ici que sa méthode ne consiste pas non plus à voir le fondement de notre existence. Le langage en tant que Logos reçoit pour ainsi dire sa possibilité de la phénoménalité ou encore ce que Michel Henry appelle au § 15 d'*Incarnation* « intelligibilité supérieure »[8]pour parler de la vie. Il exprime cette « expérience irrécusable » comme la souffrance ou la joie[9]. Aucun fondement selon lui ne peut s'offrir au regard de l'intuition étant

[1] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 27.
[2] Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit.,* p. 187-188. Cf. J-M. LONGNEAUX, « La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance », *art. cit*., p. 50-51 & p. 63.
[3] Cf. R. KÜHN, « La contre-réduction comme « saut » dans la Vie absolue », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, op. cit*., p. 67-73.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 62
[5] *Ibidem*, p. 62.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 16.
[7] Cf. *Idem*, p. 17.
[8] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 122.
[9] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 94-95.

donné que le langage laisse derrière lui la réalité véritable. C'est ainsi que le langage seul est un mensonge[1]. C'est pourquoi, l'effort de Michel Henry est celui de montrer que l'essence de la manifestation n'est rien d'autre qu'une onto-phénoménologie de l'absolu. « Phénoménalité et logos, dit-il, ne disent en fin de compte qu'une même chose »[2].

Cependant, on devra retenir que, chez Michel Henry, le renversement de la conscience ne produit pas la manifestation de l'essence. Le § 17 de *L'essence de la manifestation* dénonce cette illusion. En effet, l'essence originaire n'est pas le fait du savoir philosophique, celui-ci est frappé d'incapacité d'atteindre l'originaire qu'il considère par ailleurs comme illusoire. Mais « la pensée porte en elle l'essence qu'elle nie »[3]. Pourquoi ? Parce qu'elle est elle-même le mode de la vie. Et, c'est à l'essence elle-même de se montrer. « *La manifestation de soi,* dit Henry*, est l'essence de la manifestation* »[4].

Disons autrement. Les choses ne se donnent qu'au sujet portant une puissance dans sa vie intérieure, elles ne peuvent pas être une projection d'un sujet pur dépourvu de don de soi. Car, dit Henry, « L'oubli de l'essence caractérise toute pensée comme telle »[5].

L'inconsistance des philosophies monistes vient justement, selon lui, de ce qu'elles posent comme base de leur pensée une réalité toute transcendante qui ne tient pas compte de l'être de l'ego[6]. Michel Henry peut alors écrire : « Le monisme ontologique est la théorie de la pensée »[7] pour autant que sa vérité (contingente ou nécessaire) soit *a posteriori*, sujette à la démonstration[8]. Cette vérité est différente de celle vécue par un individu dans sa chair.

Nous comprenons que si Michel Henry arrive à cette conclusion c'est parce qu'il considère la pensée comme un mode de la vie, de l'affectivité. Pour lui, le savoir philosophique doit être différente du savoir naturel parce qu'il se pose la question du commencement. Est-ce la fin de la philosophie ? La méthode de Michel Henry ne dérange-t-elle pas notre lecture habituelle de la philosophie ? Michel Henry ne le pense pas mais il veut plutôt, nous venons de le voir, fonder la philosophie sur un sol inébranlable de notre rapport à la vie. L'enjeu est de repartir de la vie elle-même dans la perspective du monde à l'envers. En d'autres termes, dans la trilogie notamment, Henry plaide pour qu'on se laisse guider par la vie elle-même dans son savoir primitif. Mais en même temps, il faudrait l'avouer, si Michel Henry parle de la chair, nous pensons qu'il s'exprime à travers la parole même du monde.

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 15-16.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 63.
[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 488.
[4] *Idem.,* p. 173. Souligné par l'auteur lui-même.
[5] *Idem*, p. 484.
[6] Cf. G. VAN RIET, *Philosophie et religion*, *op. cit.*, p. 257.
[7] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 485.
[8] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 21.

C'est dans la parole du monde que Michel Henry, comme dit Jad Hatem, enracine le poème[1]. Il veut signifier par-là qu'on ne peut pas se passer du langage du monde. Pourquoi ne pas se passer du langage du monde? Parce que la « Vie » est aussi « renoncement »[2]. Et sur ce point notre penseur est en accord avec Heidegger[3]. Mais seulement l'opposition avec ce dernier devient frontale parce que Michel Henry veut partir d'une base qui serait la parole de la vie pour une monstration dans le monde alors que Heidegger s'arcboute sur l'apparaitre du monde ou ce qu'il appelle « la vérité du monde »[4]. Par contre, la vérité phénoménologique est la « vérité selon le christianisme ». Dans quel sens ? Dans le sens qu'elle échappe à l'analyse historico-critique des événements sans la vie individuelle[5].

Et c'est ici que, on le constate bien, Michel Henry se sépare de la pensée qu'il appelle « occidentale » ou grecque en raison de sa structure dualiste. L'opposition du spirituel et du corporel étant, pour notre auteur, un schème de la pensée philosophique occidentale depuis Platon. Michel Henry lui oppose une pensée dite de la vie. Contrairement à la philosophie ancienne, notamment celle de Platon, spécialement dans *Phédon,* qui voyait le corps dans le contexte du dualisme avec l'âme, notre penseur y voit par contre une seule réalité dont l'âme est première. Le corps (le Sôma) qu'interroge Michel Henry ne peut donc pas être le tombeau (le Sêma) de l'âme comme chez Platon[6]. Mais il est le lieu de la « gloire de Dieu », du secret[7].

Contrairement à Platon en effet pour qui l'homme ne saurait se ramener au corps en raison de sa représentation dualiste[8], Michel Henry pense que l'ego c'est le corps. Dans cette

---

[1] Cf. J. HATEM, « Langage et poésie. Discussion avec Michel Henry », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry,* Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p.115.

[2] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 351.

[3] Cf. J. HATEM, « Langage et poésie. Discussion avec Michel Henry » *art. cit.,* p. 118.

[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 21-31.

[5] Cf. *Idem*, p. 32.

[6] Cf. M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps, op. cit.*, p. 24. Platon (428-348) est le philosophe de l'antiquité qui a clairement séparé dans sa pensée l'âme du corps. Dans son *mythe de la caverne* il fait du corps le tombeau de l'âme. Enfermée dans une caverne, l'âme se sauvera un jour pour découvrir la vérité. C'est ainsi que selon Platon, ce qui apparait n'est pas la réalité mais une ombre mais les vrais objets dont nous n'avons qu'une image flottante existent ailleurs dans le monde des Idées. La vraie connaissance ne consiste pas à s'arrêter au niveau sensible où on ne voit que des ombres projetés sur un mur mais Platon demande de faire une ascension dialectique dans le monde des Idées. C'est par un effort intellectuel que l'âme peut ainsi se souvenir des idées qu'elle contemplait avant son incarnation dans un corps. Avec cette séparation on voit clairement que le dualisme est consommé. Ainsi le corps appartient désormais au monde matériel comme dans le gnosticisme (Cf. M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé, op. cit*., p. 24-27 ; Cf. PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, tr. notices et notes E. Cambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, spécialement p. 103-180 ; Cf. J-C. LARCHET, *Théologie du corps*, Paris, Cerf, 2009, p. 13-33 notamment)

[7] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 22.

[8] Peut-on dire que Platon condamne vraiment le corps ? La question mérite d'être approfondie. Mais le fait qu'il consacre de longs passage à la formation idéale de la jeunesse et parle de la gymnastique dans *La République* notamment montre sans doute que Platon ne condamne tellement pas le corps mais ne veut pas réduire l'homme au corps-objet. Il propose au contraire qu'on discipline par la philosophie le corps dans le but de ne pas tomber

logique, notre penseur conçoit le corps vivant au-delà du corps-objet en raison du principe phénoménologique qui veut que l'apparaitre précède l'être. Si le corps est, c'est parce qu'il y a la chair en amont. Cette posture, selon Michel Henry, échappe à la philosophie occidentale habituée au voir. « L'apparaitre est tout, dit-il, l'être n'est rien »[1]. Et il ajoute : « L'identité de l'apparaitre et de l'être se résume en ceci que le premier fonde le second »[2].

Au contraire, pour Platon comme pour le schème de la pensée occidentale, ce qui est nous c'est l'âme et c'est qui est à nous c'est le corps en tant qu'il est outil. Mais le Philosophe de Montpellier se positionne aux antipodes du platonisme ou même du stoïcisme ou de toute autre doctrine dualiste[3]. La distance phénoménologique ne doit pas être comprise ici comme distance de soi à soi.[4] « L'être, dit Michel Henry, est le désir de soi, il est sa propre nostalgie »[5]. C'est en ce sens que l'essence est une aliénation puisqu'elle doit être montrée[6]. Aussi l'essence précède-t-elle l'existence étant donné que la chair est toujours ancienne, la « philosophie vient toujours trop tard, car ce qu'elle dit était au commencement »[7].

Comme on le voit, Michel Henry, veut se défaire de la logique dualiste hérité du platonisme pour autant que le corps ne peut être ni le lieu du péché ni le tombeau de l'âme. Or effectivement, selon cette opinion il y aurait comme un double corps, celui de la noblesse destiné à l'amour et celui du péché destiné à la sexualité. Si Platon, notamment dans *Le Banquet*, arrive à une telle conclusion, c'est sans doute parce qu'une force appartient à la sphère de l'immanence. Cette force c'est l'amour en tant que source du désir de notre corps[8]. Dans sa trilogie, Michel Henry va plus loin et parle de Dieu qui habite le corps humain et qui se propulse dans la phénoménalité sous forme d'une auto-révélation[9]. Si donc D. Janicaud

---

dans la barbarie. Mon corps et celui d'autrui ne sauraient être confondus à des enveloppes matérielles mais participent à l'intelligible. On pourrait dire à la limite comme chez Aristote, l'âme est une entéléchie d'un corps physique (Cf. J-M. FREY, *Le corps peut-il nous rendre heureux ?* Coll. « Lundis Philo », Mayenne, Editions Pleins Feux, 2002, p. 36-37 ; Cf. M. RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité, op. cit*., p. 41-47)

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 42.

[2] *Idem*, p. 42-43.

[3] On peut se référer également ici à l'article de J. PATOCKA, « La phénoménologie du corps propre », dans *Etudes phénoménologiques*, n°1 (1985), Bruxelles, Edition Ousia, p. 41-63.

[4] Cf. G. VAN RIET, *Philosophie et religion, op. cit*., p. 254.

[5] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 90.

[6] Cf. G. VAN RIET, *Philosophie et religion, op. cit*., p. 255.

[7] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 206.

[8] Cf. La contemplation dont il est question dans *Le Banquet* de Platon ne consiste pas aux choses de ce monde mais il s'agit de contempler l'essence des choses du monde qui fait que les choses soient belles : l'Idée du Beau ou disons mieux l'Absolu. Ce discours sur l'amour recèle le secret même de notre existence humaine (Cf. PLATON, *Le banquet*, tr. notices et notes E. Cambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, spécialement p. 15-30).

[9] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 75.

parle à sa manière de « tournant théologique », le terme *théologique* doit être entendu ici selon lui dans un sens restreint faisant appel à une instance non phénoménale[1].

Faire de la phénoménologie chez Michel Henry signifie donc chercher la vérité. Mais seulement, quel est le langage de cette vérité ? Nous venons de le dire. Pour Michel Henry, le langage de la vérité n'est pas celui du monde. Cette affirmation est récurrente dans toute la trilogie. C'est-à-dire quoi ? Par langage Michel Henry n'entend pas une structure phonétique mais notre auteur donne au langage une signification ontologique comme celle de Heidegger, comme « la maison de l'Etre »[2], le lieu de la vérité, ce qui correspond à l'essence de l'homme. Car, le texte n'a de sens que dans la mesure où il renvoie à une vérité dont il est réellement le texte. « Puisqu'il n'y a rien en lui, dit Henry, qui soit identique ou semblable à ce qui est dans la chose, puisque sa relation à la chose est extérieure, contingente et gratuite »[3].

Michel Henry veut un langage qui rend compte de la vérité. Il veut un lien entre la parole et la vie en raison de ce qu'il appelle « l'expérience irrécusable »[4]. C'est dire que la parole de la vie n'est pas double. Autrement dit, la vérité est dans cette connivence entre le « dit » et le « dire », et c'est le cas ici d'un sentiment comme celui de la souffrance. La parole du sentiment se tient dans la vie et nul autre endroit, et c'est bien pourquoi la vérité ne ment pas pour autant qu'elle soit une auto attestation et du même coup n'a pas de mot pour mentir[5]. Ainsi « la souffrance dit sa souffrance, et la joie sa joie »[6].

Mais la question est de savoir si cette méthode que propose Henry et qu'il nomme au § 47 d'*Incarnation* comme « Logos de vie »[7] est encore conforme aux lois de la vie. Le langage est-il assez robuste pour supporter la vérité ? Notre auteur le pense bien. Il s'agit, comme le suggère Natalie Depraz[8], de faire en quelque sorte une *conversion du regard* consistant à aller au-delà de l'objet qui se montre à nous dans une attitude d'épochè[9].

Fondamentalement, on le remarque bien, Michel Henry veut remettre en question les prétentions de la conscience de s'ériger en fondement de sens. En ce sens, la phénoménologie vient avant l'ontologie. Mais la question est de savoir, si aucune pensée ne voit jamais la vie,

---

[1] On peut se référer notamment à D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, 1990 ; D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'Eclat, 1998, p. 9.
[2] Cf. M. HEIDEGGER, *Question III*, *op. cit*., p. 67.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit*., p. 16.
[4] M. HENRY, *Paroles du Christ*, *op. cit*. p. 94.
[5] Cf. *Idem*, p. 111.
[6] *Idem*, p. 102.
[7] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*, p. 340.
[8] Cf. N. DEPRAZ, « Le statut de la réduction chez Michel Henry », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 27.
[9] *Idem*, p. 28.

comment une méthode phénoménologique soit-elle, peut-elle nous conduire à la vie ? Pour Henry, c'est la vie elle-même qui nous révèle son contenu. Pourquoi alors faire intervenir le langage ou la pensée ? Pour le philosophe, c'est la vie en effet qui permet à la pensée d'agir et pour cette même raison, il convient de partir de la vie pour connaitre le monde[1].

On comprend que Michel Henry ne nie pas la force de la pensée mais il lui trouve un fondement. Seulement cet apparaitre demeure indéterminé, il un « phénomène réduit » et Henry le reconnait bien. On ne connait pas sa nature et cela constitue sa faiblesse mais nous supposons qu'il est lui-même sa propre révélation dans la mesure où la vie s'éprouve, à la manière d'un éclair qui fend la nuit et qui se laisse voir par sa propre lumière[2].

A lire attentivement la trilogie de Michel Henry, nous avons ici l'impression que notre auteur veut une reconnaissance de la part de la pensée par rapport à la puissance même de la chair qui la porte. Il s'agit de vaincre ce qu'il appellera *l'illusion transcendantale de l'ego* pour admettre le primat de la vie sur la pensée, une vie en tant que *cogitatio*[3]. Pourquoi le primat de la vie? Parce que le corps n'est uniquement pas un organisme vivant traitable dans un rapport d'extériorité[4]. « La pensée de Michel Henry, explicite Sébastien Laoureux, n'est donc pas la pensée de la vie mais la pensée de la préséance de la vie sur la pensée »[5].

Dit autrement, c'est parce que je suis déjà dans la vie que je sais originellement ce qu'est désirer par exemple et que je puis me représenter des idéalités. Mais qu'en est-il alors du langage ? Michel Henry veut briser le langage des idéalités pour se mettre à l'écoute de la vie. Mais, comment puis-je savoir ce qu'est vraiment un affect si moi-même je n'en fais pas l'expérience ?[6] C'est en s'appuyant sur la vie que toute philosophie, selon Michel Henry, deviendra en quelque sorte utile. Car, chez Henry, la réflexion phénoménologique ne nous donne jamais la vie mais nous conduit à *des contenus-de-pensée*[7]. Si donc « Le langage, dit Heidegger, sera le langage de l'Etre »[8], Michel Henry s'exprime en termes d'utilité de la

[1] Cf. M. HENRY *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 255.
[2] Cf. *Idem*, p. 43-45.
[3] Cf. *idem*, p. 136.
[4] Cf. J.F. LAVIGNE, « Michel Henry et la Phénoménologie : L'origine de l'être et le principe de la libération » ; dans J-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 24.
[5] S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Coll. « Passages », Paris, Cerf, 2005, p. 103. On peut aussi lire à ce propos l'article de R. KÜHN « Corporéité et vie charnelle. Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.*, p. 186-187.
[6] Cf. M. HENRY, *Entretiens*, Sulliver, 2005, p. 60.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*, p. 236.
[8] M. HEIDEGGER, *Question III, op. cit*., p. 127.

philosophie comme vie[1]. « L'utilité' de la philosophie, dit-il, n'est pas mise en cause par la pensée qui pense l'essence de la vie comme une révélation immanente originaire »[2].

Y a-t-il de l'arbitraire ? Pas du tout parce que, selon Michel Henry, le langage de la vie n'est pas forcément celui du Logos grec mais c'est le langage de l'épreuve singulière, de la vie pathétique, de la chair, du silence de la vie. Ce langage est celui du 'moi mystérieux et impénétrable' qui est traversé par le regard qui perce le cœur, par le regard même de Dieu[3]. Cette expérience « inébranlable », par essence véridique, est cependant celle qui s'oppose à l'expérience du monde ou encore à la parole du monde[4]. Comment en avoir l'accès ? « La voie d'accès au fondement n'est autre que le fondement lui-même »[5]. Qui éprouve la souffrance ne saurait jamais mentir à lui-même même s'il venait de la cacher à son entourage[6]. « La parole de la souffrance, dit Michel Henry, ignore la duplicité »[7]. Ceci veut dire que chaque modalité de notre vie est une parole qui parle d'elle-même[8]. Alors que la parole du monde porte la trace de l'hypocrisie, la parole de vie, elle, ne ment pas[9].

Pourquoi finalement évoquer le langage ? Pour quel but ? Michel Henry veut retrouver ce fondement en tant que possibilité de toute expérience réelle de notre corps. Il ne s'agit pas d'une condition de possibilité à la manière de Kant qui serait une simple « hypothèse » et sans pouvoir réel[10]. Par contre, Michel Henry veut trouver le « dire primitif » qui tranche avec la philosophie[11]. La connaissance qu'il nous propose est donc d'un autre genre, elle est celle « du malheur d'être né »[12]. Notre penseur définit cette connaissance comme un cri, un acte de phonation du corps vivant d'une souffrance[13]. Car, « celui qui est né de la vie entend, dit Henry, la Parole de la vie »[14]. Il s'agit d'entendre cette parole donnée intérieurement à tous,

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*, p. 10.
[2] M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit*, p. 55.
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ*, *op. cit*., p. 42.
[4] Cf. *Idem*, p. 94. Cf. J-L. CHRETIEN, « La parole selon Michel Henry », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, *op. cit.*, notamment, p. 155.
[5] M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit*, p. 52-53.
[6] Cf. J. GREISCH, « Paroles du Christ', un testament philosophique », dans P. CAPELLE, *Phénoménologie et christianisme. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Coll. « Philosophie & Théologie », Paris, Cerf, 2004, p. 203.
[7] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit., p. 97*
[8] Cf. *Idem.*, p. 102.
[9] Cf. *Idem*, p. 96.
[10] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 48-49.
[11] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage », dans *Phénoménologie de la vie.* tome III. *De l'art et du politique, op. cit*, p. 327.
[12] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 260-261.
[13] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie matérielle et langage (Ou ; pathos et langage), *art. cit*., p. 30-31.
[14] M. HENRY, *Paroles du Christ*, *op. cit,* p. 131.

sans exception. Car, dit Henry, « L'Archi-gnose est la gnose des simples. »[1] S'agit-il ici d'une vie de grâce *c*omme dans la dernière partie de la philosophie biranienne ?[2]

La grâce n'est pas du tout un concept henryen. De ce point de vue la grâce est de trop puisque, nous le verrons d'avantage plus loin, l'homme nait dans la vie et ne la quitte jamais. Parler d'une vie de grâce ou de la troisième vie comme chez Maine de Biran, c'est sans doute tomber dans le dualisme cartésien. Pour Henry, la connaissance absolue du troisième genre ne peut se comprendre que par rapport à l'Archi-intelligibilité[3]. Michel Henry privilégie une démarche *a priori*[4]. C'est ainsi qu'il insiste sur l'*épreuve* et non sur la *preuve.* Henry veut se défaire du langage du monde en faveur de celui qu'il appelle des sentiments étant donné qu'il ne vise rien[5]. « Car la façon dont la vie révèle, dit Henry, c'est celle dont elle parle »[6].

En effet, il faut bien voir que Michel Henry ne donne aucune preuve de l'épreuve si ce n'est dans l'épreuve de soi elle-même[7]. Cette « Parole de la vie » qu'entend chaque vivant, entant que consubstantielle à sa naissance comme Fils, ne se comprend réellement que dans l'immanence[8]. C'est en ce sens d'ailleurs que certains auteurs parlent de « l'empirisme

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*, p. 373.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.,* notamment p. 213-252.
[3] Cf. *Idem*, p. 250.
[4] Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, *op. cit*, p. 223.
[5] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 687-688. On notera ici que le mot langage est proche du « *melo*s » en tant que mélodie intérieure que Rousseau a appelé comme parole primitive qui n'a rien à faire avec des signes objectifs (Cf. P. AUDI, « Rousseau et la parole vivante », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, op. cit*., p. 89-90)
[6]. *Idem*, p. 335.
[7] Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry, op. cit,* p. 232. C'est en ce sens que Henry réfute également toute démonstration intellectuelle de l'existence de Dieu. Dieu s'éprouve et il n'existe pas de preuve de Dieu. Henry va même refuser la preuve ontologique de saint Anselme. Celui-ci dans le *Proslogion* s'est posé la question de la possibilité d'avoir accès à Dieu. Mais il reste, pour Henry, sur le plan de l'intelligence qui cherche Dieu. Pour trouver Dieu, pour Anselme, l'homme doit habiter la demeure même de Dieu, sans cela il ne saura jamais le rejoindre là où il se tient. Or, c'est précisément à ce niveau que l'accès même de Dieu est difficile, il est inaccessible. De cette inaccessibilité, Saint Anselme conclut que l'homme est comme en exil puisqu'il se voit coupé de Dieu. Comment alors rejoindre Dieu ? C'est par la foi qui stimule l'intelligence que l'homme arrive à atteindre Dieu. Car, Dieu est quelque chose au-delà duquel on ne peut rien concevoir de plus grand. Ce quelque chose est plus grand que l'intelligence et un tel être existe nécessairement non pas parce que l'intelligence le conçoit ainsi mais parce qu'il existe réellement, *in re*. C'est cela qu'on appelle la preuve ontologique de Saint Anselme. Mais seulement Henry n'accepte pas l'argument d'Anselme qu'il trouve insuffisant. Pour lui, Anselme ne dit pas comment l'on peut avoir accès à Dieu et de ce point de vue Anselme, selon lui, reste au niveau de la pensée ou du langage du monde (Cf. M. HENRY, *De la phénoménologie (Phénoménologie de la vie*, I), Paris, P.U.F, 2003, p. 67-80 ; SAINT ANSELME DE CANTORBERY, *Fides quarens intellectum, Proslogion*, Paris, Vrin, 1967, p. 713)
[8] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie matérielle et langage… », *art. cit*, p. 339.

transcendantal » chez Henry[1] en raison du lien entre le Verbe de la Vie et parole d'homme. Michel Henry veut donc une pensée qu'il qualifie de « phénoménologie idéale »[2].

Notre auteur, en subordonnant le langage à la phénoménalité pure, il fait de la sorte une grande découverte à la phénoménologie[3]. Le « logos » devenant de la sorte la Parole originaire[4]et son langage est celui que Michel Henry nomme le « langage heureux »[5]ou le langage du silence[6] en tant qu'il soit un « langage antéprédicatif »[7].

Mais si la vie se révèle elle-même, cela peut signifier que le langage n'existe pas. N'y a-t-il pas là une contradiction qui ne dit son nom ? Si par moment Michel Henry estime que le langage n'existe pas, il entend par là le langage discursif. Il s'agit d'un langage qui nous révèle les choses, le voir et non pas la vie, le pathos[8]. A qui s'adresse-t-il le langage de la vie ? A un Soi vivant. La vérité que veut nous révéler Michel Henry est donc irréductiblement extérieure à son langage. Notre auteur aime bien évoquer l'exemple de thaler dans la poche. Celui qui dit 'j'ai un thaler dans ma poche' et n'en possède pas manifeste l'incapacité du logos du monde pour autant que le mot est une signification vide. Par contre, une douleur est une vérité qui ne trompe pas et personne ne peut contester la vérité du pathos[9].

Il nous semble que si donc Michel Henry opte en effet d'affirmer la préséance de la vie sur le monde, ce n'est pas parce que le monde ne signifie rien mais parce que le monde est posé par l'essence, le philosophe Français parle de « L'auto-extériorisation de l'extériorité de l'au-dehors[10] » qui n'est rien d'autre que le temps, l'altérité, le devenir de la phénoménalité non pas comme une métamorphose ou une transformation accidentelle de l'essence mais comme le *s'anéantir* de l'essence elle-même[11]. En ce sens, pouvons-nous dire que le corps-objet n'est rien ? Michel Henry ne le dit pas. Mais seulement ce corps ne peut pas se

---

[1] On peut se référer particulièrement à ce sujet à : N. DEPRAZ, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 205-230 et p. 210-226 ; S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op. cit*, p. 91-99 ; On peut lire aussi G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F, 1989, p. 176-177 et p. 186-187.

[2] M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, *op. cit*., p. 15.

[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 62.

[4] Cf. *idem*, p. 63.

[5] M. HENRY, « Narrer le pathos », dans *Phénoménologie de la vie, tome III, De l'art et du politique*, *op. cit.*, p. 322.

[6] Cf. F. KHOSROKHAVAR, « Michel Henry ou l'intériorité radicale », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, *op. cit*., p. 58.

[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 65.

[8] Cf. M. HENRY, « Narrer le pathos », *art. cit*., p. 32.

[9] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage), *art. cit.* p. 332-333. Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 92.

[10] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 27.

[11] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 296.

comprendre sans cette vie qui l'anime. Or, cette vie est invisible et c'est elle qui me donne le monde[1].

A quoi pouvons-nous nous attendre quand le savoir intentionnel ne saisit que ce qui est vu ? La réponse de Michel Henry c'est qu'il laisse une partie de la réalité dans l'ombre et sombre par le fait même dans le dualisme grec, un dualisme incapable de lire la vie[2]. L'originalité de la thèse de Michel Henry est à situer au niveau de l'épreuve et non au niveau de la preuve transcendante, celle-ci étant l'œuvre de l'originaire. « La manifestation originaire de la transcendance, dit-il, n'est pas l'œuvre de la transcendance elle-même »[3].

Il s'ensuit que Michel Henry veut imposer une *méthode* en phénoménologie. Il veut partir de la vie invisible pour déboucher sur son contenu transcendant. C'est à l'intérieur de cette vision qu'il essaie de discuter avec un certain nombre d'auteurs et tente par la même occasion de se déprendre de toute pensée qui prend l'objet pour guide. Le langage du monde est incapable, selon lui, de poser la réalité de ce à quoi il donne d'apparaitre[4].

Au final, on peut tout de même s'interroger. S'agit-il d'un manque de méthode dans la phénoménologie de la vie ? Michel Henry fait certes dépendre toute sa philosophie de la vie de l'impression[5]. Mais, pour notre part, il ne s'agit pas du tout d'un manque de méthode, au contraire il s'agit d'une méthode que l'on peut qualifier de *renversée*[6] en nous détournant de la raison pour se laisser guider par la vie elle-même[7]. C'est en ce sens que « La philosophie de la subjectivité, dit Henry, est à faire – et la phénoménologie à recommencer »[8].

On peut comprendre ici pourquoi, à partir spécialement de *C'est moi la vérité,* Michel Henry va abandonner le concept d'être[9]. Pour quelle raison ? Sans doute pour se distancier de toute pensée qui voit dans le monde le point de départ de toute philosophie, notamment ici avec M. Heidegger et E. Husserl. Il va plutôt faire confiance à la Parole de Dieu dont le parler n'est pas langagier mais pathétique. Il s'agit, comme chez Emmanuel Levinas d'un *Dire essentiel* remettant en cause le caractère fallacieux de la prédication[10].

---

[1] Cf. M. HENRY, « « Philosophie et subjectivité », dans A. JACOB (éd), *Encyclopédie philosophique Universelle, Vol I : L'Univers philosophique,* Paris, P.U.F, 1989, p. 46.
[2] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 93.
[3] Cf. *Idem*, p. 259.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 64-69.
[5] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p. 120-121.
[6] Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, *op. cit*, p. 242.
[7] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 350.
[8] M. HENRY, « Philosophie et subjectivité », *art. cit.*, p. 56.
[9] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 74.
[10] Cf. P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique, op. cit.* p. 195-196. Cf. notamment E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974

S'agit-il d'une méthode qui vient de l'initiative du sujet ? Pour Michel Henry, aucune initiative du sujet n'est demandée. Par contre, la méthode de la vie demande un dépouillement de soi pour laisser la vie advenir dans son auto-donation. Une telle méthode ne signe-t-elle pas la fin même de la philosophie ? La méthode henryenne nous parait en définitive comme une sorte de dogme et n'a aucun appui rationnel sinon que sa méthode se veut pleinement philosophique. Encore qu'un tel renversement « appartient au contraire, dit Henry, à l'essence pure de la manifestation elle-même »[1] ou encore à l'œuvre de la miséricorde par laquelle se produit ce que notre auteur appelle la « substitution décisive » en vertu de laquelle notre agir rencontre l'agir originel de la vie dans une éthique du renoncement[2].

Pour faire bref, il s'agit concrètement ici de la nécessité d'une réduction radicale de la transcendance dans *l'affectivité,* celle-ci n'ayant besoin d'aucune médiation, d'aucune pensée mais du sentiment seul dans son auto-donation pathétique en tant que structure immanente[3].

Cette précision sur laquelle nous reviendrons doit nous permettre de situer dès maintenant le lieu vers lequel Michel Henry nous conduit au sujet de la réalité de l'homme.

1.2. La chair comme réalité phénoménologique de l'homme

1.2.1. Une individualité du sentir et l'homme comme incarnation de la vie

Comment définir l'homme ? A partir de quoi peut-on définir l'homme ? Dès l'introduction, au §1 d'*Incarnation,* et pour une raison méthodologique, notre auteur a pris la décision de ne parler que de l'homme et de sa réalité. La réalité de l'homme[4], dans la philosophie de Michel Henry, ne se comprend pas à partir du seul horizon de la visibilité.

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 173.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit,* p. 214.
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 577-578. Il convient cependant à ce niveau de faire la différence entre *affectivité et sensibilité* au sens kantien ou heideggérien. L'affectivité renvoie à la capacité de notre corps de se révéler soi-même sans passer par l'intermédiaire d'un sens. Et de ce fait elle ne produit autre chose qu'elle-même c'est-à-dire qu'elle ne tolère aucune distance entre elle et son objet en tant qu'elle est une causalité immanente. Elle révèle son propre contenu. Par contre, par sensibilité on entend ce qui se rapporte à autre chose que soi comme la vue, l'odorat, etc. Il s'agit ici d'une sensibilité empirique, laquelle présuppose l'affectivité pour se manifester (Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit,* p.250-252).
[4] Notons de prime à bord que Michel Henry fait un choix méthodologique en ne parlant que de l'homme dans sa phénoménologie. Il exclut du champ de sa recherche les autres êtres vivants autres que l'homme. Il ne parle pas des animaux dont le corps est d'un autre ordre, il ne s'agit pas non plus de la problématique de l'âme et du corps chez les animaux ou encore moins il ne s'agit pas ici des animaux-machines de Descartes. Il parle de la vie de l'homme en tant qu'un étant vivant, ayant une chair et non celle de l'animal dont le mystère ne peut être levé que partiellement. La question de la vie ne se demande pas ni aux infusoires ni aux abeilles alors que nous sommes nous-mêmes des vivants. M. Henry motive son choix par le fait que l'homme est essentiellement défini par la puissance de son cœur. Pourquoi le cœur ? Sans doute parce que par le cœur le corps humain est vécu. C'est pourquoi Michel Henry peut écrire : « …nous prendrons, dit-il, une première décision, celle de laisser hors du champ de notre investigation les êtres vivants autres que les hommes. Une telle décision n'est pas arbitraire. Elle se justifie par un choix méthodologique, celui de parler de ce que nous savons plutôt que de ce que nous ignorons » (M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit,* p. 7. Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit,* p. 63 ; M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.* p. 134 ; M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 7-8).

Pour le philosophe de Montpellier, une vie sans individu[1] est une vie qui ne s'éprouve pas, une vie irréelle et anonyme[2]. Michel Henry a du mal à admettre une vie anonyme, abstraite qui serait pour lui, nous l'avons vu, une « hypothèse » comme dans la subjectivité de Kant[3].

A ses yeux, dans la trilogie notamment, l'homme n'a pas de chair ou de corps mais il est une chair dont la substance vient du Christ en tant que Premier Soi vivant.

Dire en ce sens que l'homme a un corps serait aux yeux de Michel Henry une hypothèse vide. Cette hypothèse n'est rien d'autre qu'un monisme ontologique qui pose au même moment le sujet et l'objet. Or, une telle pensée dissout le sujet et le réduit au néant. L'auteur d'*Incarnation* insiste plutôt sur la dimension transcendantale de l'homme en tant que chair. Cette définition de l'homme s'oppose à celle de la pensée grecque. Cette chair qui est le lieu de l'animalité devient chez Michel Henry le lieu du salut et de la résurrection[4]pour autant que « l'homme n'est pas essentiellement un être historique. Il est toujours le même »[5].

Ce passage nous permet de préciser ainsi la nature du Soi transcendant. Il est sans doute culturellement déterminé mais en raison de sa sensibilité il est le hors le monde. Nous verrons plus loin avec l'étude de *Marx* que la praxis est à comprendre dans ce sens.

On pourrait dire au final que la réalité chez Michel Henry, c'est l'individu vivant en tant qu'il soit un se-sentir. Or, si cette réalité ultime est l'homme, Michel Henry souhaite l'aborder en mettant hors-jeu la nécessité de la réduction épochale husserlienne ou encore ce que Rolf Kühn appelle les « opinions des sciences historiques et naturelles ». Notre auteur propose plutôt de ne regarder l'homme qu'à partir de sa naissance transcendantale[6].

Ce qui intéresse Michel Henry c'est la réalité humaine et non celle des autres êtres du monde[7]. Pourquoi seulement l'expérience humaine ? Michel Henry veut mettre l'homme en

---

[1] Michel Henry se positionne ici contre la pensée des philosophes notamment Spinoza et Deleuze qui tiennent l'immanence pour une illusion, la détachant même de toute individualité. Giles Deleuze parle même non pas de l'ipséité mais l'heccéité de la vie (Cf. P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique, op. cit.,* p. 204-207 ; G. DELEUZE, « L'immanence, une vie… », dans D. LAPOUJADE (éd.) *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995,* Paris, Minuit, 2003, p. 359- 360).

[2] Cf. M.HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 152.

[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 49.

[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 18-19.

[5] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 6.

[6] Cf. R. KÜHN, « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal. Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie, op. cit*., p. 99-100. Et voici comment Rolf Kühn définit dans un autre texte similaire ce qu'il appelle réalité : « La réalité ultime n'est rien d'autre finalement que cet individu vivant que nous sommes chacun, au sens phénoménologique, en vivant uniquement de l'auto-affection de cette Vie ». (R. KÜHN, « Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, op. cit.,* p. 121.)

[7] Pourquoi Michel Henry s'intéresse-t-il seulement à l'homme ? Il est possible que ce choix ne soit pas anodin. Selon Gilbert Rhomeyer-Derbey la raison est « religieuse et git dans le fait que la vie qui s'auto-éprouve en nous est finalement vie divine et que le salut chrétien opère la ''déification de l'homme'' » (G. RHOMEYER-DHERBEY, « Michel Henry et l'hellénisme », *art. cit*., p. 48)

rapport avec Dieu. Cette réalité est celle du « cœur », c'est dire celle de l'affectivité. Dès lors, une telle définition de l'homme met en déroute la pensée dite grecque habituée au voir pour autant que c'est du cœur que l'homme s'éprouve. C'est ainsi qu'à en croire Anne Henry, une seule question hantait Michel Henry: « Je voulais, disait-il, savoir qui j'étais »[1]. Toute la pensée du philosophe de Montpellier est centrée sur cette question et la réponse qu'il donne est celle de la subjectivité en tant que fondement de tous les pouvoirs du sujet[2]. Pourquoi Michel Henry choisit la vie et non le monde ? Nous avons déjà répondu à cette question. C'est parce que le monde n'engendre rien mais la vie, elle, engendre l'homme ou pour le dire avec Eric Rhode, la vie est dans l'ego vivant et ne peut se trouver nulle part ailleurs[3]. Nous avons à faire ici non seulement à un corps vivant mais à un corps humain[4]. « Jamais et nulle part, renchérit Jad Hatem, le monde n'engendre. On ne nait que dans la vie »[5]. Ainsi dans sa trilogie notamment, Henry met-il la différence entre « l'homme du monde » et « l'homme qui n'est pas du monde ». Le premier n'est possible que parce que le second l'engendre[6].

Mais ceci, nous l'avons déjà dit, ne signifie pas que Michel Henry défend une subjectivité abstraite mais c'est simplement parce que la subjectivité est une vie qu'elle est aussi un corps qui lui résiste. Ce continu résistant ou cette « étendue intérieure » en tant que notre propre corps organique est donc intérieur au « Je peux » dont il mesure la puissance[7]. Le § 28 d'*Incarnation* l'appelle à juste titre le « corps avant la sensation et avant le monde »[8]. Michel Henry parle toujours en termes de dualité ou si l'on veut du dédoublement, du visible et de l'invisible. En voici une affirmation décisive pour ce présent travail : « Etre un homme enfin ou une femme, dit-il, c'est tout autre chose que présenter un certain aspect extérieur, des propriétés naturelles reconnaissables, tel un corps objectif, sexuellement différencié »[9].

Par cette citation, on comprend pourquoi notre auteur nous met en garde contre ce qu'il qualifie de *réalisme naïf* ou d'objectivisme scientifique, matérialiste, une conception

[1] A. HENRY & J. LECLERCQ, « Michel Henry (1922-2002) ? Entretien en manière de biographie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.* p. 7.
[2] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit.*, p. 98.
[3] Cf. E. RHODE, « La promesse de la nuit », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.* p. 233-234.
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 7.
[5] J. HATEM, *Le sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme et Michel Henry*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 68.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit,* p. 183.
[7] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 212-213.
[8] *Idem*, p. 209.
[9] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 313.

réductionniste qui laisse de côté l'importance de la chair[1]. « . *L'homme du monde,* dit-il*, n'est qu'une illusion d'optique. L''homme'' n'existe pas »*[2].

Il faudrait insister sur cette dimension. Notre auteur veut un homme invisible et charnel à la fois mais déterminé par l'acosmisme de la vie. Aussi le corps d'un tel homme n'est-il pas un corps céleste ou une pierre[3]. L'homme qui serait une pure extériorité ou dont le mouvement est imposé de l'extérieur n'existe pas chez Michel Henry. Pourquoi ? Parce que pour notre penseur, l'homme se définit par sa chair et par sa naissance éternelle[4]. La chair devient ainsi le lieu de la vérité et toute la connaissance se ramène à ce fondement de l'évidence[5]. Dès lors, la chair devient, si l'on veut, « la ratio cognoscendi » du corps et ne peut être connue par la science positive. Même « le plus petit » en sait plus dans la mesure où il est né dans la vie[6] en raison du cœur comme le lieu de sa vérité où il s'éprouve[7].

Evidemment le § 61 de *L'essence de la manifestation* l'annonçait déjà sous la rubrique : « L'obscurité du sentiment et son langage. Affectivité et pensée »[8]. Il s'y exprime en termes de Logos originel et de « dépliement du Pli ». On comprend pourquoi, dans les quinze paragraphes de la première partie d'*Incarnation*, notre auteur demande de renverser ou encore de déconstruire carrément la phénoménologie historique en une phénoménologie de l'affectivité. Car, pour lui, la phénoménologie ne s'intéresse pas aux objets mais aux modes de leur donation ou révélation[9] ou encore selon la maxime husserlienne consistant à aller aux « choses mêmes » « *Zu den Sachen selbst' »*[10]. Pour quel but ? Pour tirer l'apparaitre de l'indétermination. Dans cette perspective, la phénoménologie, selon Michel Henry, n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, une méthode, un chemin qui nous dit comment aller à l'apparaitre mais comment celui-ci vient « vers nous et se fait connaitre de lui-même »[11].

Michel Henry veut un but sans chemin parce que le chemin est une ''hésitation''[12]. Mais c'est surtout, nous le verrons plus tard, dans la trilogie que cela deviendra très évident avec l'Archi-intelligibilité johannique. Michel Henry se refuse de ramener l'homme au

[1] Cf. *Idem,* p. 121.
[2] *Idem*, p. 157. Souligné par l'auteur lui-même.
[3] Cf. DEPRAZ, N., *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, *op. cit*., p. 3.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 28-29.
[5] Cf. K. HEFTY, « Sens de la vérité et évidence charnelle », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, (éds), *Michel Henry, op. cit., p. 458.*
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 10.
[7] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 18-19.
[8] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 688.
[9] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 37.
[10] Cf. *Idem*, p. 44.
[11] *Idem*, p. 45.
[12] Cf. *Idem*, p. 46.

monde, ce lieu que Gilbert Hottois appelle « *transcendance noire* »[1]. Le monde ici se comprend comme « Différence », cette extériorisation pure. Pourquoi cette différence ? Pour notre auteur, le monde conduit à une différence au fait qu''il peut « dif-férer », séparer, écarter[2]. Or, ce qui intéresse Michel Henry, c'est l'essence de la manifestation, la phénoménalité. Ce pouvoir est dans l'étant[3] en tant qu'*étreinte muette* qui ne quitte jamais l'étant et que Michel Henry appelle vie.[4] C'est elle qui est « consistance »[5] de la réalité humaine en tant que subjectivité. Elle diffère donc de la représentation en raison du principe phénoménologique « droit aux choses mêmes »[6].

Dès lors, toute compréhension, pour Michel Henry, a d'abord une tonalité affective. Par contre, si l'on fait de l'idée, comme chez Kant ou chez Husserl pour ne citer que ces deux, le fondement de la raison on se trompe de chemin et du coup toute expérience devient difficile et problématique. Avec la raison et sous le schéma platonicien, l'homme devient un être sans doute périssable et voué à la mort, une dépouille mortelle et contingente. Notre penseur veut saisir le sentir humain comme principe de notre individualité. Dès *Philosophie et phénoménologie du corps,* Michel Henry ne veut nullement faire de lui un objet pourvu d'une signification péjorative comme chez les stoïciens[7]. « Or la théorie ontologique du corps, dit Michel Henry, nous interdit de voir en lui un principe d'individuation empirique »[8].

Par cette citation et bien d'autres, Michel Henry tient à saisir l'homme à partir de l'expérience transcendantale en tant qu'il est une ipséité, un Soi. Ceci est d'avantage explicité dans les trois derniers ouvrages du philosophe de Montpellier. La vie constitue en effet chez Henry le principe unificateur de ses préoccupations philosophiques. Sa pensée, comme il l'explique lui-même dans un entretien avec Mandache, est une totalité dominée par la vie[9]. Michel Henry veut ainsi saisir l'homme dans ce qu'il ne cesse d'appeler, sous l'influence de

---

[1] G. HOTTOIS, *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984, p. 152. Cité par M. HENRY, *La barbarie*, Paris, 3è édition, Paris, P.U.F & « Quadrige », 2014, p. 99.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 75.
[3] P. GAITSCH, « La contribution méthodologique de Michel Henry à une ontologie phénoménologique », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 252.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 53.
[5] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*. *Le commencement perdu, op. cit.,* p. 99. Notons ici que Henry ne peut nullement définir l'homme par rapport à la représentation dont on dit qu'elle fait sa *consistance* chez Heidegger. Celui-ci écrit dans *Nietzsche* : « La consistance de moi-même en tant que *res cogitans* consiste dans la sûre et stable détermination du représenter, dans la certitude conformément à laquelle le soi est porté devant soi-même. » (M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* trad. P ; Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, II, p.132. Cité par M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, op. cit,* p. 99)
[6] M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », dans M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome I, *De la phénoménologie op.cit*., p. 77.
[7]Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 142-144.
[8] *Idem*, p. 143.
[9] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit*, p. 89.

Maitre Eckhart, le « *Fond de l'homme* » ou encore la 'passion', le lieu « où, dit-il, la vie devient vivante »[1] pour autant que la passion soit « l'impuissance du sentiment »[2].

On le voit bien à ce niveau. Henry se refuse de définir l'homme à partir de la raison. Dire, selon lui, que l'homme est un animal raisonnable comme chez Aristote signifierait qu'il est pourvu de la raison et qu'il est capable de ne former que des significations, des idéalités et que seule la pensée constituerait la différence avec les animaux. Ce présupposé rend, selon lui, la philosophie classique occidentale incapable de fournir une individuation propre à l'homme. Une telle théorie est celle que notre auteur qualifie de **«** batarde »[3].

Pouvons-nous dire alors que la vie porte une ipséité en elle ? Qu'on se comprenne bien à ce niveau. Michel Henry ne dit pas que l'homme est un Archi-Fils mais il est une ipséité de Dieu. Il y a une différence mais il n'y a pas de séparation entre les deux. Mais l'homme vaut plus que le monde et ses projets en raison du se-sentir. Michel Henry évoque ainsi dans la trilogie la figure du Christ comme Premier Soi vivant en lequel tout ego est possible. Pour Henry, l'homme n'est donc pas du monde mais il est Fils de Dieu et maintes déclarations du Christ dans son Evangile en parlent quand il fustige l'hypocrisie des Scribes et des Pharisiens[4]. Le Christ ne dit-il pas que l'homme vaut plus que les moineaux du monde (Cf. Matthieu 6, 25-34) ? Car, la réalité de l'homme est dans l'invisible que Michel Henry appelle le ''secret'' qu'il s'agisse du jeûne, de la prière ou de l'action bonne pour autant que Dieu voit dans le secret, selon les propos du Christ dans les synoptiques[5]. Ainsi quand le Christ demande d'aimer, contre la loi de la réciprocité, ses ennemis et de leur faire du bien (Cf. Luc 6, 34), il veut conduire l'homme au lieu du vrai amour qui unit les hommes entre eux, à savoir le cœur humain, comme lieu de relation de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux.

Aux yeux de Michel Henry, les paroles du Christ dans les évangiles s'adressant aux hommes en leur parlant d'eux-mêmes situent ainsi la vérité de l'homme dans l'invisible transcendantal. Ceci veut dire quoi ? Ceci signifie que le Christ est décidé de déconstruire « le système humain » pour donner un message fort de la réalité humaine[6]. Se faisant l'homme n'est plus un être naturel et ne saurait tenir sa réalité d'un autre être vivant[7]. « ''Dieu

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation op. cit*., p. 828.
[2] Cf. *Idem*, p. 591.
[3] Cf. M. HENRY, *Entretien, op. cit.,* p. 128.
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 21-23.
[5] Cf. *Idem*, p. 41-42.
[6] Cf. *Idem*, p. 25.
[7] Cf. *Idem*, p. 46-47.

s'engendre comme moi-même''. […], c'est cela ma naissance transcendantale, celle qui fait de moi l'homme véritable, l'homme transcendantal chrétien »[1].

C'est précisément dans le corps humain lui-même comme lieu de l'incarnation que nous pouvons saisir la réalité de tout homme. De la sorte, comme nous le dirons d'avantage plus loin, philosopher devient une « cogitatio » à la manière de Descartes, un se-sentir ou encore, comme l'a si bien vu Michel Dupuis, un « 'acte corporel' – pas uniquement 'mental' ou 'spirituel', ou intellectuel' »[2]. Cette chair est différente du corps-objet ou médical.

Quelle en serait la différence ? La différence entre les deux repose sur leur mode de révélation à soi. La présente étude ne porte d'ailleurs pas sur le corps-objet ou encore sur le corps médical mais sur la chair. Certes la chair ne signifie pas que le corps-objet ne vaut pas mais ce qu'il importe de savoir en phénoménologie, c'est le fait que la chair a une préséance sur le corps-objet. D'où cette affirmation décisive du § 3 du chapitre 3 de *Phénoménologie et philosophie du corps* : « Je suis l'unique, non pas parce que j'ai décidé de l'être »[3].

Fort de cette réalité, Michel Henry pense que dans le corps il n'y a pas deux choses distinctes qui se repoussent mais une seule en raison de leur essence unique. Car, chez Michel Henry, « *L'essence de la phénoménalité pure est autre que son effectivité* »[4]. Par conséquent le corps objectif apparait comme une image de la chair mais dire image ne signifie pas sans importance. Dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry veut montrer le caractère transcendantal du corps humain. Le corps humain n'est pas n'importe quel corps du monde qui est une image mais le corps humain en tant qu'il est constitué d'une chair. Notre destin, selon lui, en dépend. Pourquoi nous dépendons d'elle ? Notre auteur considère que notre être n'est point une *causa sui* qui s'apporte lui-même mais il est profondément une ipséité vivante[5]. L'homme apparait ainsi comme le fait de la Vie qui s'incarne.

1.2.2. L'homme comme corporéité originelle qui ouvre au monde

La description du corps subjectif a permis à M. Henry de fonder sa phénoménologie sur l'expérience intérieure transcendantale. Ainsi l'incarnation désigne ici la venue dans un corps et/ou dans une chair à la fois. En ce sens, la vie n'est pas mais elle advient sans cesse,

[1] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie chrétienne, op. cit*., p. 132-133.
[2] M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé, op. cit*, 2015, p. 15.
[3] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 148
[4] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 135. Souligné par l'auteur lui-même.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit,* p. 68.

elle est un mouvement, un corps subjectif, un Moi. « Ma vie, dit Henry, telle que je l'éprouve originellement en moi n'est jamais un objet, jamais susceptible d'être vue en un 'monde' »[1].

Dès lors, le corps humain ne peut se définir autrement que comme un ensemble des pouvoirs – voir, entendre, toucher, sentir, prendre, se mouvoir, etc. – pour autant qu'il puise son essence de la chair, une chair qui constitue sa condition de possibilité et sans laquelle le corps n'aurait aucun pouvoir. Cette corporéité originelle est ce que Henry appelle le « Je peux » au sens biranien du terme. Elle est ce que Michel Dupuis qualifie de '*vulnérabilité essentielle* ou *sensibilité primordiale'* de l'homme pour autant qu'elle désigne une auto-affection[2]. Cette vulnérabilité est cependant une réalité qui ne vient pas de l'ego mais de la vie en tant que « blessure qu'elle creuse en nous, qui est notre subjectivité même et ce qui fait de nous des vivants »[3]. C'est elle qui constitue l'unité du monde sensoriel et non empirique.

L'homme se définit de la sorte comme corps vivant étant donné qu'il se voit comme traversé par la vie, blessé par elle de manière profonde. C'est encore elle-même la vie qui libère sa puissance dans une relation ek-statique, qui nous ouvre au monde. Cette « vulnérabilité » s'explique du fait de l'existence d'un Archi-corps en lequel le corps s'éprouve lui-même immédiatement en tant que corps vivant qu'il peut se rapporter au monde[4]. C'est donc cette hétéro-affection qui constitue la corporéité originelle de l'ego.

Quand dans une philosophie du corps comme celle de Foucault[5], on pense qu'il y a possibilité de punir une personne dans un centre pénitentiaire, le fait-on à l'égard du corps ou de la personne ? N'est-ce pas les deux à la fois ? Quand on pense à la peine de mort et aux diverses formes de tortures corporelles même pour des raisons des soins, le fait-on pour le corps seulement ou pour le corps et la personne à la fois ? Quand on se fait vacciner contre un virus de la grippe ou autre comme celui de Covid-19, le fait-on pour le corps seulement ou pour le corps et l'âme à la fois ? Nous pensons que c'est pour les deux en raison de la duplicité de la vie. C'est à ce niveau que se situe Michel Henry. Le corps et l'âme cohérent.

Cette découverte que Michel Henry fait du corps humain à la suite de Maine de Biran fait que celui-ci ne soit pas un simple objet. Sa vulnérabilité désirante ou cette « néoténie », pour s'exprimer comme Michel Dupuis, n'est pas, pour lui, le fait d'une volonté humaine

[1] M. HENRY, *Entretiens, op. cit.,* p. 88.
[2] Cf. M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé*, *op. cit.*, p. 113.
[3] M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », *art, cit,* p. 102.
[4] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit.,* p. 89-90.
[5] Cf. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975

mais le fait de la vie elle-même, de sa passion, de son souffrir primitif[1] pour autant qu'elle soit le *principe des principes* qui constitue l'individualité de l'ego dans sa singularité.

Mais seulement, demandons-nous, un fondement est-il possible dans une phénoménologie qui se veut hors du monde et qui refuse toute thématisation ? Selon Michel Henry, l'immanence fonde la transcendance pour autant qu'elle ne contrarie en rien ce qui est transcendant. En ce sens, l'intuition ou l'intentionnalité tue la vérité dès lors qu'elle ne maintient aucun lien entre l'être et l'apparaitre[2]. En s'exprimant ainsi, notre auteur vise ici l'incapacité de l'intentionnalité à comprendre le monde de la vie. Pour lui, le concept de l'intentionnalité conduit à une aberration non pas qu'il contient un mal congénital mais il n'a pas la même dignité que la vie. « Il suffit, dit-il, de réfléchir sur ce concept de la phénoménalité pour voir qu'il conduit à l'aporie »[3]. Michel Henry comprend cette aporie au fait que le monde ne crée rien. Pour notre auteur, l'apparaitre n'est cependant pas antithétique au visible. Autrement dit, Michel Henry n'a jamais nié la transcendance.

Si, cependant, la vie constitue chez Michel Henry le principe d'explication universelle de tous les phénomènes, elle présuppose le savoir car la vie ne vise pas d'abord l'être mais elle-même dans un processus de réceptivité. Ce qui signifie que la parousie constitue l'essence de la vie de la conscience[4]. On dirait que pour Henry, lisant Heidegger sans doute, le « Je pense » n'est pas le « je me représente » mais il est d'abord un « Je peux » avant de se réclamer comme tel[5]. C'est à ce niveau que notre auteur situe également la vie du corps.

La lecture que Michel Henry fait de la réalité humaine a sans doute, dans sa trilogie notamment, un but. Il veut montrer que l'homme n'est pas seulement perceptible mais qu'il est traversé par une force invisible qui s'appelle l'Archi-intelligibilité johannique et qui constitue sa souffrance, une souffrance qui est une force intérieure d'impuissance ou, pour s'exprimer comme Schneider, la rencontre avec l'homme lui-même[6]. Dieu est donc Vie mais

[1] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit.,* p. 91-92.
[2] Cf. M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », *art. cit.,* p. 87.
[3] M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique », *art. cit.,* p. 18.
[4] Cf. M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », *art. cit.,* p. 174. A ce sujet Francesco Paolo DE SANCTIS écrit : « Sans le fondement, le rapport à l'être dans la philosophie henryenne tomberait hors de la phénoménologie, ce qui permettrait dès lors et surtout de comprendre pourquoi et surtout comment le fondement et le fondé ne se trouvent jamais sur le même plan. Autrement dit : une phénoménologie intentionnelle serait désormais 'faussée' sans une phénoménologie matérielle » (F. P. DE SANCTIS, « Introduction à une étude sur le « fondement » henryen. Entre phénoménologie du fondement et ontologie de l'effondrement », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit*., p. 265.
[5] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, *op. cit*, p. 105.
[6] Cf. M. SCHNEIDER, « Le sujet en souffrance », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit.*, p. 281.

l'homme est un vivant en tant qu'ipséité[1]. C'est donc dans l'immanence du « Je peux » qu'il convient de se tourner en philosophie avant de comprendre le monde et ses réalités[2].

Posons-nous encore autrement une question. Pourquoi Michel Henry se refuse le « voir » en phénoménologie ? C'est parce que le voir est incapable de se voir que notre auteur lui trouve un fondement, un « pouvoir dévoilant sans lequel aucun dévoilement ne se produirait »[3]. Pour penser, Henry propose de chercher la « racine invisible de la philosophie »[4] à partir de laquelle le sujet est affecté.

On comprend maintenant que, faire de la phénoménologie, consiste à s'interroger sur ce qui permet la manifestation d'un phénomène, la vérité comme le suggère Heidegger au § 44 de *Etre et Temps*. La vérité est ce qui fait qu'un phénomène se dévoile à nous[5]. Si tel est le propos de Heidegger, celui-ci dit vrai. Seulement Michel Henry lui conteste cette notion. Pour lui, nous le verrons d'avantage plus loin, cette vérité se fait à partir d'une *conception grecque* de *Phainomenon* qui signifie lumière[6]. De la sorte, il n'est de phénomène que pour une conscience et la conscience est avant tout une affaire de l'intentionnalité[7]ou mieux une conscience rétentionnelle à la manière husserlienne[8]. Or, une telle conception signifie *in fine* selon M. Henry que l'apparaitre dévoilant est, nous le dirons d'avantage plus loin, différent de ce qu'il dévoile en raison de sa déchirure dans l'horizon ek-statique de visibilisation[9].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 109.

[2] M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome IV, *Sur l'éthique et la religion, op. cit*., p. 171-172. On peut aussi lire à ce sujet E. BOUBLIL, « Individuation et intentionnalité : Le *propre* de l'ego chez Husserl et Michel Henry », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit*., p. 117.

[3] M. HENRY, *L'incarnation*. *Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 37.

[4] C. CANULLO, « Pâtir l'immanence. Puissances d'un oxymoron », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit*., p. 269-270.

[5] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Trad. par F. Vezin, Coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, 1986, p. 53-66. Dans un entretien avec Sabrina Cusano, Michel Henry a fortement critiqué Heidegger et sa façon de comprendre l'affectivité comme constitutive de la manière dont les choses se donnent à nous. Il dit : « Et pour lui les choses se donnent à nous dans le monde, c'est-à-dire dans cet horizon ek-statique de visibilisation ouvert par les trois ek-stases de la temporalisation. Avant de nous donner les choses dans le monde, l'Affectivité nous dévoile le monde lui-même, cet horizon que Heidegger appelle aussi l'horizon du néant. Plus exactement, ce n'est pas n'importe quel mode de l'affectivité, c'est la tonalité fondamentale de l'angoisse qui nous dévoile ce néant du monde. L'angoisse est angoisse parce qu'elle nous jette devant l'horizon du futur qui est celui de notre mort et que, refluant à partir de cet horizon sur le *Dasein* que nous sommes, elle nous découvre comme jetés dans ce monde pour y mourir » (M. HENRY, *Entretiens, op. cit*., p. 152)

[6] P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, *op. cit.*, p. 17-18.

[7] Cf. *Idem*, p. 10.

[8] Cf. N. DEPRAZ, *Lucidité du corps, op. cit*., p. 58.

[9] Cf. M. HENRY, « Incarnation dans une phénoménologie radicale », *dans Phénoménologie de la vie*, tome. IV, *op. cit.*, p. 145-146. Heidegger comprend, selon Michel Henry, la phénoménologie dans un sens purement grec. C'est principalement dans le paragraphe 7 de *l'Etre et le Temps* qu'il en parle avec force dans son étude sur l'Etre. Etymologiquement le terme vient de « *Phainesthai* » et veut dire « se montrer » en sorte que le phénomène est ce qui se montre à nous. Mais ce qui permet à tout ce qui se montre d'apparaitre, la phénoménalité, reste encore à ce stade indéterminé. Ce point de vue diffère avec celui de Michel Henry. Selon notre auteur, le terme a une autre connotation en grec. Il ne désigne pas forcément l'apparaitre pur. Ce terme est une forme moyenne de « *Phaino* » qui signifie « amener » dans la lumière, au jour. Sa racine « *ph*a » ou encore

En approfondissant cette question, disons que cette analyse henryenne nous conduit à nous poser une autre question. Pourquoi Michel Henry rejette-t-il aussi bien la pensée de Heidegger que celle de Husserl ? Nous répondrons de façon détaillée au point suivant mais disons en attendant ceci. Notre auteur veut se positionner en marge de la phénoménologie classique, une phénoménologie qui fait, selon lui, de la conscience le seul lieu de la connaissance. Ou encore, si l'on préfère, ce que Henry recherche c'est *l'impensé* heideggérien qui est au-delà du voir, la « *die Lichtung* », la clairière de l'être, l'Ouvert[1].

Cependant, qu'on se comprenne bien ici avant de tirer la conclusion de ce chapitre. Michel Henry ne nie pas la force de la conscience mais celle-ci est secondaire. Par contre, quand la donation est confiée à l'intentionnalité, une situation étrangère apparait et fait de l'apparaitre un étant. Michel Henry refuse ici de faire une philosophie qu'il qualifie de *constat*[2], une théorie des apparences qui laisserait derrière elle *l'être réel des choses*[3].

« *phos* » désigne la lumière. Globalement le terme *phenostai* désigne ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir visible en soi-même. L'apparaitre se propose comme un horizon de visibilité à l'intérieur du quel tout phénomène devient visible. Cette connotation grecque nous apparait double, elle renvoie à l'apparaitre et à ce qui apparait à la fois, il y a la donation et le donné. Ce qui apparait diffère ici de l'apparaitre, ce qui est éclairé diffère de la lumière qui l'éclaire. Ceci signifie aussi, pour Michel Henry, que l'apparaitre est Différent de ce qui apparait de la même manière que la lumière n'éclaire que ce qui est différent d'elle, ce qui est distant d'elle, posé devant elle, dans le dehors. C'est cela que Heidegger appelle « étant » et l'Etre étant comme l'apparaitre, ce qui lui permet de se montrer dans la distance du dehors, dans le « là » d'un dehors. L'étant est ainsi différent de l'Etre. Le logos quant à lui est ce qui fait voir quelque chose dont on parle, à celui qui parle et à ceux auxquels il parle. C'est pratiquement le sens même de la parole. La parole consiste à rendre manifeste ce dont on parle. Que cela soit dans le sens aristotélicien de la parole comme « *apophansis* », c'est-à-dire rendre manifeste ce qui est dit dans une parole de telle manière que la communication soit accessible aux autres en ce que dit la parole ; il s'agit de faire-voir. C'est précisément parce que le logos fait-voir que Heidegger, selon Michel henry, pense que le logos peut être toujours vrai, d'une vérité originelle d'*alethès*. Le logos dévoile l'étant. Ceci étant compris, la phénoménologie chez Heidegger, selon Michel Henry, renvoie à la phénoménalité même du monde et réduite à celle-ci. C'est ainsi que notre auteur regrette que le terme phénoménologie soit ainsi réduit, qu'il s'agisse de Husserl ou qu'il s'agisse de Heidegger. La phénoménologie est prise dans le sens du faire voir à l'évidence dans un procès de pensée qui n'est pas celui de la phénoménologie. Michel Henry rejette une telle méthode en phénoménologie et pense que la seule méthode phénoménologique devra être dictée par l'apparaitre lui-même. « Méthode, dit-il, désigne toujours le moyen d'accéder à un objet pour autant que ce moyen est le meilleur ou, plus radicalement, le seul possible. Qu'est-ce qui fonde l'accès à un objet quelconque sinon l'apparaitre dans et par lequel cet objet se montre à nous » (M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Coll. « Epiméthée », Paris, PUF, 1990, p. 113-121)

[1] Cf. M. HEIDEGGER, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1996, p. 294-297.

[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 112-113.

[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 164. En parlant de la phénoménologie et de cet être réel, Jean Michel Longneaux à la suite de Michel écrit : « Cet être réel, elle nous montre précisément qu'il est tout entier dans la manière dont il se donne à nous, dans les apparences, elle nous montre que *l'être est sa propre révélation*, en sorte que là où deux phénomènes s'opposent, nous devons dire aussi que nous sommes en présence de deux êtres, et le soin de surmonter leur dualité ne peut être laissé à un terme mystérieux situé derrière eux, à un prétendu absolu dont le pouvoir magique n'est que la projection dans le ciel métaphysique des exigences auxquelles doit satisfaire une unité dont on ne peut rendre compte sur le plan concret et réel de notre expérience même » (*Idem*, p. 164-165). C'est possible que Michel Henry se défait ici de la pensée de Spinoza qui veut que l'homme soit une unité du corps et de l'Esprit en tant qu'il est un être capable de se sentir mais que la Vie comme conatus viendrait d'une substance. L'unité de l'homme renvoie à une substance comme infinie jouissance de soi, comme *ipsum intelligere.* Or, c'est justement contre une telle vision que la phénoménologie de la vie de Michel s'insurge pour autant qu'il situe l'être absolu du corps dans le corps subjectif (Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit*., p. 306-307.

Conclusion

En phénoménologie, nous venons de l'affirmer, ce n'est pas ce qui se montre qui constitue nécessairement la réalité. Il y a bien des choses qui ne se montrent pas telles que les passions, les désirs, etc. Pouvons-nous dire que ces « réalités » sont une illusion ? La réponse selon la perspective henryenne est négative d'autant plus que ces réalités sont bel et bien humaines et l'on ne peut les éliminer sans tuer l'homme lui-même[1].

Certes, aux yeux de Michel Henry, en ramenant la réalité à ce qui est posé devant, la phénoménologie classique voulait faire de la philosophie une science rigoureuse mais elle a oublié une évidence. Et pourtant, pour Henry, la phénoménalité échappe à l'évidence de la science mathématique[2]. Pour le philosophe de Montpellier, ce n'est pas parce que je vois l'homme ou l'arbre que l'homme ou l'arbre n'a jamais existé. La pensée est-elle capable de créer l'homme ou l'arbre que je vois ? Pour l'auteur, la pensée est le lieu de la représentation, du *posé devant* et son langage est le langage du monde. Or, le langage du monde est celui de l'indifférence à la chose désignée, le mot peut aussi bien en désigner une autre chose créant ainsi une confusion destructrice. Le mot peut nous dire deux choses différentes[3].

En tant que lieu de représentation, la pensée apparait incapable d'atteindre sa phénoménalité plénière. Aussi l'intentionnalité ne révèle-t-elle qu'*improprement* l'étant et jamais la réalité. Est-elle coupable de cette impuissance ? Nous ne le pensons pas d'autant plus que la pensée est faite pour la pure extériorité. C'est aussi le point de vue de Rolf Kühn[4]. C'est parce que l'ego est un Soi et porte un Soi qu'il peut se représenter ce qu'il se représente. Autrement dit, c'est parce qu'il y a la vie dans l'ego qu'il peut désormais faire des opérations mentales et autres. Voilà pourquoi nous disons que l'intentionnalité révèle *improprement*

[1] On peut également lire à ce propos la pensée de P. VALADIER au sujet de ce qu'il appelle « conscience jouée ». L'auteur fustige cette philosophie postmédiévale développée dans le cadre d'une anthropologie qu'il qualifie de pessimiste et d'une morale désenchantée, une morale qui veut se passer de Dieu entant que Vie absolue. Pour lui, les auteurs postmédiévaux notamment Hobbes, Machiavel et spécialement Nietzsche n'ont jamais présenté la conscience comme le seul critère de la vérité. Mais seulement l'homme se découvre dans sa radicale nudité comme fruit d'une préhistoire et tente de trouver comment vivre à travers les tonalités de la vie sans prendre la place de Dieu. C'est ainsi que l'auteur invite à un humanisme modeste et refuse des excès à ce sujet. La question morale, pour lui, a surtout été développée dans le contexte où l'on se demandait comment tirer quelque chose d'humain à partir de la violence inhumaine. C'est dans ce cadre que surgit la question de la conscience. Ainsi il appert qu'il est impossible de penser à une conscience toute formée dépourvues des passions et sans aucun lien avec les habitudes du passé. Paul Valadier est convaincu que l'homme est un être des passions et de raison à la fois. On ne peut donc pas se permettre d'éliminer les passions sans détruire l'homme et subséquemment toute société. La conscience comme toute-puissance serait une illusion transcendantale (Cf. P. VALADIER, *Eloge de la conscience*, Paris, Seuil, 1994, p. 93-131)

[2] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit,* p. 16.

[3] M. HENRY, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage), *art. cit*., p. 331.

[4] Cf. R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle : Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Leuven, Peeters, 2012, p. 14. On peut aussi lire à ce sujet M. RICHIR, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Million, 1992, p. 113 et suivant.

l'étant[1]. Pourquoi c'est impropre ? C'est parce que la vie apparait comme le fondement ou la condition de possibilité de toute représentation ; on ne peut donc pas laisser de côté la vie pour promouvoir, selon Michel Henry, le monde dans sa pure extériorité. L'ego n'est donc pas lié à la représentation[2] mais il est généré par la vie invisible et de ce point de vue il est d'un autre genre que n'importe quel être vivant. « L'intériorité, dit-il, est la condition de toute extériorité, le Soi est la condition de la représentation »[3].

La pensée de Michel Henry nous est ainsi partiellement exposée. Il ne nous reste qu'à saisir pourquoi, quand je vois l'arbre ou l'homme, l'arbre ou l'homme est une réalité antérieure à la conscience et ne peut donc pas être créé par la pensée. Ce côté mystérieux doit être relevé. Ainsi Michel Henry critique-t-il constamment, toutes proportions gardées, la phénoménologie de Husserl et de Heidegger. Son orientation est celle de la déconstruction de la logique discursive, ce qui expliquerait l'usage des métaphores[4].

[1] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *art. cit.*, p. 112.
[2] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit*, p. 97-98.
[3] *Idem*, p. 99.
[4] On peut bien approfondir la question de la métaphore chez M. Henry en se référant à la contribution de J. LECLERCQ, « Peut-on vivre sans la métaphore ? Réflexion sur l'idéologie et l'utopie : Henry entre Ricœur et Derrida », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 59-71.

Chapitre 2 : L'héritage phénoménologique de Michel Henry et le problème de l'objectivisme naïf

Nous voudrions traiter ce point en deux temps. Dans un premier temps nous allons nous intéresser à la pensée de Husserl puis à celle de Heidegger et à la question de la finitude en rapport avec notre thème. En deuxième temps nous montrerons avec Michel Henry les illusions du scientisme tel que Galilée l'a compris au XVIIe siècle.

Pourquoi avant tout ces deux auteurs ? C'est parce qu'ils sont les deux maitres de ce que Michel Henry appelle la phénoménologie historique, une phénoménologie selon lui caractérisée par la scission de l'apparaitre pour autant qu'elle ne tienne compte que du phénomène porté à la lumière de l'intuition[1]. Dit autrement, ces deux penseurs sont considérés par M. Henry comme les premiers témoins de la dite scission par rapport à la phénoménologie dite matérielle. En lisant rigoureusement ses œuvres, notre penseur veut dénoncer ce qu'il appelle la « dérive herméneutique[2] » de ses devanciers, lesquels sont en gros, selon les termes de Karol Tarnowski, « prisonniers du primat grec de la visibilité[3] ».

Cette dérive se comprend ici au sens du transfert du pouvoir de la vie à celui du monde matériel à tel enseigne qu'il devient difficile de comprendre le vrai pouvoir de la vie ou de notre corporéité, alors même que ce pouvoir apparait le plus certain que celui du monde.

2.1. De la phénoménologie hylétique à la phénoménologie matérielle : Michel Henry et sa lecture de Husserl

2.1.1. Les limites du voir et la critique de l'intentionnalité husserlienne : la question du temps et de la vie

Selon la manière dont Michel Henry interprète la phénoménologie hylétique, en quête du sens de l'être, Husserl ne reconnait pas, selon lui, le pouvoir des « data sensibles », ces pulsions qui jouent un grand rôle dans la vie humaine. La philosophie husserlienne apparait fondée sur l'intuition en tant que principe des principes[4]. Ce transfert de pouvoir heurte la pensée de notre auteur et Michel Henry le fait savoir dans la quasi-totalité de ses œuvres.

Notre auteur revient sur les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1905, ouvrage dans lequel Husserl a affirmé de façon explicite les objets de la

[1] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 122. Cité par D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, p. 67
[2] *Idem*, p. 8
[3] K. TARNOWSKI, « Auto-affection et Dieu », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry, op. cit*., p. 495.
[4] Cf. R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 2015, p. 10.

phénoménologie comme « objets dans le comment »[1]. Ainsi le rapport à l'objet implique de trouver le rôle de ce que Husserl appelle « l'a priori corrélationnel », un a priori qui n'est rien d'autre que la subjectivité[2]. Autrement dit, Husserl veut faire de la conscience non une substance mais ce que Renaud Barbaras appelle une conscience transcendantale[3].

Michel Henry voit dans les *Leçons* de 1905, un texte le plus beau de la phénoménologie de notre siècle en raison de son affrontement avec la nouvelle phénoménologie qu'il inaugure[4] pour autant qu'il accorde plus de dignité à la vie et à la chair. Et, notre auteur est bien attentif à cela. Husserl reconnait l'importance de la vie et Michel Henry en parle avec satisfaction. « Dans ce texte extraordinaire, dit-il, le plus beau sans doute de la philosophie de ce siècle, se poursuit l'affrontement gigantesque par lequel une phénoménologie hylétique au sens radical du terme tente de se frayer un chemin à travers les sédiments de la tradition »[5].

On voit ainsi, aux yeux de Michel Henry, une pensée d'une remarquable profondeur et qui remet en question la philosophie occidentale habituée au « voir ». La donation incarnée chez Husserl définit ainsi l'évidence, traverse tout l'effort scientifique et accompagne toute perception[6]. Qu'est-ce que cela veut dire concrètement ? Dans le contexte de la pensée de Husserl, c'est parce que le sujet est un « Je peux » que toute connaissance perceptive est possible. C'est donc la chair, *Leib,* qui fournit du contenu à la conscience pour que celle-ci s'oriente vers l'objet[7]. Husserl reconnait donc la force du corps vivant. Cette optique a créé comme une rupture avec la philosophie idéaliste du néokantisme et a provoqué, toutes proportions gardées, pour reprendre le terme de Dominique Janicaud, un « séisme » en phénoménologie[8]. Mais seulement, selon Michel Henry, Husserl n'a pas tiré la conclusion qui s'impose en revalorisant la place de l'impression subjective[9]. Car, il faut l'avouer, l'invisible impression chez Michel Henry n'exclut pas le visible, et cela rime avec l'ipséité[10].

Il s'agit surtout notamment des paragraphes 85, 86 et 97 des *Idées directrices I* de Husserl. C'est ici où le père de la phénoménologie s'exprime en termes de *hylè* et de *morphè.*

---

[1] E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit*, p. 157. Cité par M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », *art. cit*., p. 89.
[2] Cf. R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl, op. cit.*, p. 15-16.
[3] Cf. *Idem*, p. 17.
[4] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 31.
[5] *Ibidem*, p. 31.
[6] Cf. D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 19-20.
[7] Cf. *Idem*, p. 20.
[8] Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, p. 11.
[9] Cf. J. GREISCH, « La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 175
[10] Cf. *Idem*, p. 178.

Selon Michel Henry, Husserl dissocie les deux moments parce qu'il n'accorde pas la même dignité aux deux. La *hylè* est un moment réel pour autant qu'elle est le moment qui subsiste à titre de résidu phénoménologique et la *morphè* représente une face noétique[1].

Dans cette perspective, Michel Henry pense que Husserl dit vrai. Avec lui nous reconnaissons un vaste domaine de l'expérience transcendantale où se jouent divers types d'intentionnalité[2]. Cependant, Husserl n'a pas manqué de choquer la sensibilité du phénoménologue Français. Pour quelle raison ? Parce que celui-ci semble donner plus de pouvoir à la morphè qu'à la hylè. Ou mieux, Husserl met le phénomène en rapport non avec l'originaire mais avec la conscience. Il dit par exemple au § 85 de ses *« Idées directrices »* : « Les analyses de loin les plus importantes et les plus fructueuses sont du côté noétique »[3].

Par cette citation, on voit bien aux yeux de Michel Henry que Husserl inférioriser la hylè vis-à-vis de la morphè et du coup il s'écarte de l'objet même de la phénoménologie consistant à rechercher l'essence du phénomène, à aller aux « choses mêmes ». Se faisant, il inférioriser le corps vivant en oubliant le pouvoir de révéler[4]. Et pourtant, « la phénoménologie recherche la Parousie de l'absolu sur le fondement de l'absolu compris comme la Parousie »[5].

Mais, en ne reconnaissant pas le rôle des pulsions, Husserl ne s'éloigne-t-il pas de la phénoménologie dont on lui doit d'ailleurs la paternité ? N'a-t-il pas lui-même affirmé avec force au § 85 des *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 1 (connu sous le nom de *Ideen I*) que « le flux de l'être phénoménologique, possède une state matérielle et une strate noétique » ?[6] La phénoménologie hylétique ne reconnaissant pas le pouvoir de l'impression apparait, aux yeux de Michel Henry, comme une phénoménologie largement boiteuse[7].

Selon Michel Henry, quand la phénoménologie fait de l'impression un vécu modifié, cela n'est plus de nature à respecter l'objet même de la phénoménologie. C'est ainsi que Michel Henry pense l'approfondir et lui donner une nouvelle dimension. Il envisage une sorte de « méta-phénoménologie »[8]. Non pas que notre auteur veut bâtir sa phénoménologie sur les insuffisances de la phénoménologie hylétique. Mais la phénoménologie matérielle de Michel Henry veut plutôt mettre en cause le ''faire-voir'' propre au logos grec contrariant de la sorte

[1] Cf. M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 15.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit*. p. 52.
[3] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 294.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 479.
[5] *Idem*, p.68-69.
[6] E. HUSSERL, *Ideen I*., p. 294.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit., p. 108*, p. 294.
[8] Cf. P. CASTILLO, « La *méta-phénoménologie* chez Levinas et Henry », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes, op. cit.,* p. 195-200

la phénoménologie classique et par conséquent veut « mettre en jeu, et cela de façon radicale […] le concept de matière, devenue le ‘’contenu primaire’’»[1].

Pourquoi Michel Henry choisit-il de parler de la phénoménologie matérielle ? La réponse vient d'être donnée mais disons encore que notre auteur y voit notamment la difficulté qu'éprouve Husserl dans l'interprétation du mélange entre la *morphè i*ntentionnelle et les data sensibles. Remarquons ici que Henry ne reproche pas Husserl de s'être trompé mais de ne pas aller jusqu'au bout de sa démarche. Notre auteur reprend ce que Husserl expose au § 85 des *Ideen I*. Il dit: « Nous avons déjà indiqué plus haut, en caractérisant le flux du vécu comme l'unité d'une *conscience*, que l'intentionnalité, abstraction faite de ses formes et de ses degrés énigmatiques, ressemble à un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels »[2].

Revenons un instant sur cette citation. Pourquoi Husserl porte-t-il l'accent sur la seule conscience ? Sans doute parce qu'il estime, selon notre hypothèse, que la connaissance est l'affaire de la réflexion et ne peut nullement intégrer la dimension affective du corps.

Déjà au § 21 des *Ideen I* on voit sa détermination à confier à la conscience ce primat sur la chair. Selon Husserl, toute évidence dans le jugement appartient à la sphère du concept d'intuition donatrice[3]. On voit bien là que le principe selon lequel il convient d'aller aux choses mêmes prend une nouvelle direction et s'oriente vers la perception.

C'est donc au § 85 des *Ideen* I où selon Michel Henry, Husserl propose une définition de ce qu'il appelle « Phénoménologie hylétique ». Mais selon toujours notre auteur, cette définition « met en jeu des acquis décisifs de la phénoménologie et, d'une certaine façon, les fondements de ses thèses essentielles »[4]. Il y reconnait certes la place de la subjectivité qui n'a rien d'intentionnalité mais par la suite c'est à l'intentionnalité qu'il donne tous les pouvoirs de la connaissance alors même que celle-ci ne porte aucune intentionnalité[5].

Tout compte fait, selon Michel Henry, Husserl reste au niveau de la phénoménologie de la perception et accorde plus de puissance à la rétention devant la totalité du flux[6]. La perception devient ainsi le lieu décisif de la phénoménologie de Husserl[7].

[1] M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*, p. 58.
[2] E. HUSSERL, *Ideen*, I, *op. cit*., p. 287-288.
[3] Cf. *Idem*, p. 71.
[4] M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*, p. 13.
[5] Cf. E. HUSSERL, *Ideen, I, op. cit*., p. 289. Cité par M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 14.
[6] Cf. M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*, p. 35.
[7] Cf. D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl, op. cit*., p. 22-23.

Dès lors, *l'homogénéité*[1] dont parle la *Phénoménologie matérielle* se voit brisée et l'on ne sait plus voir où se trouve réellement le constituant dans ce mélange. L'intentionnalité devient en quelque sorte le « milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus »[2]. Or, pour Michel Henry, s'il y a évidence c'est parce qu'il y a en amont une donnée originaire en tant qu'archi-phénomène de la vie intentionnelle. C'est bien pourquoi, il nous semble que Michel Henry ne veut nullement construire sa phénoménologie sur les acquis de la phénoménologie hylétique de Husserl. Mais qu'est-ce que cela signifie exactement ? D'après Michel Henry, la phénoménologie hylétique ignore la puissance de la chair alors même qu'il l'appelle lui-même « le contenu primaire »[3] en tant qu'unité de la durée[4].

Comment comprendre que Husserl n'ait plus confiance à la chair ? Il est possible, selon Didier Franck, que la raison de ce virage ait sa source dans les *Recherches logiques* de 1901 où il refusait le principe égologique[5]. Husserl découvre sans doute l'importance du noème et se décide de changer sa position. On pourrait même dire à la limite que Husserl veut une phénoménologie eidétique absolument universelle. Pourquoi ? C'est parce que, selon nous, Husserl estime que tous les vécus possèdent une forme temporelle.

Nous savons par ailleurs en effet qu'au § 57 des *Ideen I*, Husserl remet en question le « Moi pur » pour autant qu'il considère que toute « cogitatio » peut changer. Cette dislocation du Moi pur fait problème alors même que chez Descartes le cogito existe à chaque fois que « Je pense ». Il y a là un sérieux problème à remédier.

Cependant, au § 37 des *Ideen I*, Husserl n'a pourtant pas l'intention d'évacuer le Moi pur dans le domaine de la connaissance mais seulement il est insaisissable bien qu'il soit la source même du regard vers l'objet[6]. C'est dire qu'on ne saurait donc pas en faire un moment important du vécu et dans bien des recherches il doit rester en suspens[7]. Ceci signifie que l'ego n'est ni de la sphère de l'immanence ni non plus de celle de la transcendance[8].

Cette mise hors circuit du Moi pur aura sans doute dans la pensée de Husserl une réelle influence dans la saisie même de l'intersubjectivité. L'autre sera compris à partir de la perception à tel enseigne que Husserl, nous le verrons en détail plus loin, n'hésitera pas de faire de lui un *alter ego*. En voici le moment fort de ce refus au § 57 des *Ideen I* : « Si la mise

[1] Cf. M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 15. Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite, op. cit.,* p. 37.
[2] E. HUSSERL, *Ideen, I, op. cit.,* p. 288
[3] Cf. *Ibidem,* p. 288.
[4] Cf. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit,* p. 105.
[5] Cf. D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl, op. cit*., p.60.
[6] E. HUSSERL, *Ideen I, op. cit.,* p. 118
[7] D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl, op. cit*., p.60-61.
[8] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.,* p. 155-156.

hors circuit du monde et de la subjectivité empirique qui s'y rattache laisse pour résidu un moi pur, différent par principe avec chaque flux du vécu, avec lui se présente une transcendance originale, non constituée, *une transcendance au sein de l'immanence* »[1].

Ces indications succinctes doivent suffire à nous faire saisir le point de vue de Michel Henry au sujet de la vie et la manière dont notre penseur surmonte ce qu'il considère comme l'aporie de Husserl. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'on peut bien comprendre pourquoi dans les § 7 à 10 d'*Incarnation* notamment que Michel Henry résume en quelque sorte ce qu'il a mentionné dans la *Phénoménologie matérielle*. Il y met en jeu la question de l'intentionnalité et de l'impression. La première se montre, selon lui, incapable de connaitre la vie mais c'est la vie ou l'impression qui fonde en conséquence l'intentionnalité[2]. Pour preuve, la souffrance ne se réfère qu'à elle-même et à rien d'autre[3].

En dissociant de la sorte, selon Michel Henry, les moments réels et les moments irréels de la conscience, Husserl remet en question la vérité dans la mesure où l'on ne sait plus là où se trouve le vrai fondement. Pour lui, la chair devient un simple organe du vouloir de l'ego[4]. Pourquoi fait-il cette scission ? Il veut, selon Michel Henry, donner plus de puissance aux moments intentionnels qu'aux moments matériels, ce qui est irrecevable pour notre auteur étant donné que l'intentionnalité est incapable de créer la réalité du contenu sensible[5].

Comment, se demande Michel Henry, concevoir une couleur étalée sur un objet, des sonorités rapportées aux instruments d'un orchestre sans une impression originelle?[6] Une temporalité sans ego est-elle possible ? Une chair peut-elle être un simple objet susceptible d'être mis en mouvement par la volonté de l'ego comme cela semble être le cas au § 38 des *Ideen* II? Comment un corps organique peut-il devenir un « organe du vouloir » ?[7] Là est la difficulté de saisir ce qu'est réellement une chair et ce qui est un corps-objet.

Et pourtant, au § 41 des *Ideen I*, Husserl a notamment lui-même fait une belle description de la chair comme corps dans l'espace et dans son fonctionnement kinesthésique, consistant à unifier les esquisses. C'est cette « archi-impression », comme le dit Husserl lui-même, qui est le point source de toute production de l'objet qui dure[8]. A y regarder de près, le

[1] E. HUSSERL, *Ideen I, op. cit.,* p. 190
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 69-93.
[3] Cf. *Idem,* p. 84-85. Il dit par exemple ici : « Pour celui qui souffre, rien ne porte atteinte à sa souffrance. La souffrance n'a ni portes ni fenêtres, aucun espace hors d'elle ou en elle offert à sa fuite » (*Idem*, p. 85).-
[4] Cf. *Idem*., p. 225.
[5] Cf. M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*, p. 13.
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 74.
[7] Cf. *Idem*., p. 225.
[8] Cf. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit*, p. 43-44. Cité par D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl, op. cit.*, p. 47-48.

regard intentionnel traverse, pour ainsi dire, la matière d'impressions et de sensations obscures, sans lesquelles il ne serait un vide et sans épaisseur phénoménologique.

Comme nous le verrons cependant plus loin, Michel Henry ne rejette pas tellement le monde au sens husserlien du terme mais au sens Heideggérien. Déjà au § 30 de *L'essence de la manifestation,* Henry affirme clairement que l'immanence est le mode originaire de la révélation de la transcendance[1] et de ce point de vue, au § 22 d'*Incarnation,* Michel Henry affirme que le corps est transcendantal en raison de la vie qui le traverse. Or justement, cette façon de regarder le corps a été affirmée par Husserl lui-même dans les *Ideen I.* « Partons, dit Husserl, d'un exemple. Je vois continuellement cette table ; j'en fais le tour et change comme toujours ma position dans l'espace ; j'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table, de la même table qui en soi demeure inchangée »[2].

Il faut bien voir dans cet exemple que c'est la chair qui est au centre de l'expérience mais que tout d'un coup Husserl change et donne à la perception le pouvoir d'unification, cela a de quoi étonner. Voilà pourquoi, notre auteur veut tout repenser, on dirait même qu'il veut déconstruire, puisqu'il voit chez Husserl une dérive de la phénoménologie. C'est en ce sens qu'il se décide d'abandonner la phénoménologie hylétique pour parler de façon décisive de sa *phénoménologie matérielle*. Il désigne là la tâche nouvelle accordée à la phénoménologie[3]. Autrement dit, Henry n'est pas satisfait par cette analyse conceptuelle husserlienne et veut s'en délivrer. Ce qui veut dire que, pour Husserl, les expériences perceptives ne s'enracinent pas dans des impressions de la chair ou du corps subjectif mais dans le monde[4]. Alors même qu'il définit la philosophie comme « la science des commencements véritables »[5].

Or, justement pour Michel Henry, faire de la phénoménologie c'est aller vers l'originaire, ce qu'il appelle le « résidu phénoménologique », c'est-à-dire l'étoffe, la substance ou encore le fondement, celui dont il dit « s'il est là, l'autre est là aussi »[6]. L'un ne va pas sans l'autre mais à condition de partir de la subjectivité, dans une sorte de méta-phénoménologie dont parle Castillo[7]. Cette étoffe est justement le lieu du « commencement »

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 279-280.
[2] E. HUSSERL, *Ideen, I, op. cit.,* p. 131.
[3] M. HENRY, *Entretiens, op. cit*, p. 19
[4] Cf. L. TENGELYI, « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 51
[5] E. HUSSERL, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. Lauer, Paris, P.U.F, 1954, p. 124. Cité par D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit*. p. 81.
[6] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*, p. 15.
[7] Cf. P. CASTILLO, « La méta-phénoménologie chez Levinas et Henry », *art. cit.*, p. 200.

des choses et « réside dans la réalité même de la subjectivité absolue et, bien plus, définit cette réalité »[1].

Il faudrait insister sur cette unité en phénoménologie car elle nous permet de bien comprendre le caractère phénoménologique du corps vivant. Selon Michel Henry, Husserl l'a reconnue mais il a été dans le développement de sa pensée victime d'un objectivisme naïf en donnant plus de pouvoir à la forme qu'à la matière. Cette « é-jection » de la *morphè* dans la transcendance ontologique signifie, selon Henry, la « dé-jection » de l'être de la *hylè* même dans l'ontique[2]. Voici un des passages où Husserl reconnait lui-même cette unité : « Le vécu dans sa composition « réelle » non seulement les moments hylétiques (les couleurs, les sons sensuels), mais aussi les appréhensions qui les animent – donc en prenant *les deux ensemble* : *l'apparaitre* de la couleur, du son, et de toute autre qualité de l'objet »[3].

Devant ce que notre auteur considère comme insuffisance de la pensée husserlienne, Michel Henry propose une nouvelle lecture de la phénoménologie. Que propose-t-il exactement ? Pour Henry en effet, il n'est pas possible de travestir le pouvoir de la matière en l'objectivant. Ce faisant l'impression est simplement détruite. Ainsi Michel Henry propose-t-il de réconcilier le visible avec l'invisible pour autant que tout ce qui est visible possède un côté invisible sans lequel il ne serait pas visible[4]. Une chair qui ne serait pas donatrice d'espace manquerait, selon Henry, sa cible en raison de ce que Rogozinski appelle la « mouvance »[5]. « Ce n'est jamais le contenu certain, ce qui est évident, qui est susceptible de se proposer comme un fondement pour la connaissance… ».[6] Et, au § 23 d'*Incarnation*, il ajoute: « La vie révèle de telle façon que ce qu'elle révèle ne se tient jamais hors d'elle… »[7].

Avec une telle précision, la téléologie philosophique henryenne s'éclaircit petit à petit. Michel Henry veut en effet mettre ensemble le visible et l'invisible et fonder le premier par le second. Pourquoi relier le visible à l'invisible ? C'est parce que notre auteur veut parler adéquatement de la phénoménologie transcendantale. Pour l'auteur d'*Incarnation*, il convient d'unifier les deux pôles sans lesquels il est difficile de saisir la réalité. Il y a un pôle « mystérieux », l'*Empfindung*, qui est la première donation et le pôle visible qui en est sa manifestation révélée, son pôle intentionnel[8]. Ainsi il peut écrire : « Tout ce qui est donné, dit-

[1] M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*, p. 18.
[2] Cf. *Idem*, p. 19.
[3] E. HUSSERL, *Ideen I, op. cit*., p. 339. Cité par M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 18.
[4] M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », *art. cit*., p. 93.
[5] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.,* p. 170.
[6]. M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », *art. cit.,* p. 90.
[7] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 173.
[8] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*. p. 26.

il, nous est donné en quelque sorte deux fois »[1]. Mutatis mutandis, nous dirions que le corps-objet ne peut se comprendre que dans le contexte du corps-subjectif qui le donne comme tel. Le § 30 d'*Incarnation* revient sur cette dimension du corps propre. Car, « Ce n'est pas, dit Henry, l'intentionnalité qui est au principe de notre expérience »[2].

Précisons d'avantage. Pourquoi insister sur l'immanence ? Notre auteur est fermement convaincu de l'importance du corps subjectif depuis Maine de Biran. Il estime qu'il « y a des choses qui échappent au « voir » : la pensée, les émotions, les passions, etc. Michel Henry a besoin de la *hylè* pour donner du contenu à la *morphè.* C'est cette couche, *ur-impression,* qui est, à ses yeux, « la *source secrète* de la conscience et l'essence de la phénoménalité »[3].

Le reproche principal que Michel Henry fait à Husserl est maintenant connu. Le père de la phénoménologie n'a pas su penser la question du temps dans ses *Leçons.* C'est là effectivement que la faillite husserlienne semble évidente pour la phénoménologie matérielle de Michel Henry[4].Voici ce que dit Husserl: « Les data sensibles se donnent comme matières à l'égard de formations intentionnelles ou de donation de sens de degré différent… »[5].

Or, c'est effectivement sur la question précise du temps que Michel Henry arrive à réfuter la pensée de Husserl. Si donc pour Husserl, l'impression est « *la phase initiale de l'écoulement temporel d'une expérience vécu*e »[6], cela veut dire que pour Michel Henry il faudrait maintenir le flux dans son état et accepter qu'il ne soit jamais modifié, comme Husserl lui-même l'a reconnu[7]. « L'impression originaire, dit-il, est le non-modifié absolu »[8].

D'après Henry, le problème surgit dans l'interprétation de l'impression. Si donc selon Husserl, le temps s'écoule et se modifie, il entre dans le passé, il vit dans le présent et projette le futur en tant que « visée à vide »[9]. Mais comment, s'interroge Michel Henry, un temps qui est retenu peut-il ressurgir ? Selon lui, Husserl parle de la continuité de l'impression mais il ne dit pas comment s'effectue le passage de ce qui est passé vers un présent et vers un futur. « Tout souvenir, dit Husserl, comprend des intentions d'attente, dont la réalisation conduit au

---

[1] *Ibidem*, p. 26.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 226.
[3] Cf. M. HENRY, « « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *art. cit*, p. 117. Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 3003, p. 18-19. Cf. J. GREISCH, « La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.,* p. 175. On peut également lire à ce sujet ici S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*., p. 32
[4] Cf. *Idem*, p. 28.
[5] E. HUSSERL, *Ideen, op.cit*., p. 289. Cité par M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*. p. 21.
[6] L.TENGELYI, « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », *art. cit.,* p. 53. C'est nous qui soulignons.
[7] E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit.,* p. 86
[8] *Idem*, p. 88.
[9] Cf. N. DEPRAZ, *Lucidité du corps, op. cit*., p. 85.

présent »[1]. On a comme l'impression ici que le temps passe sans qu'il ne change rien puisque l'impression originaire demeure inchangée dans la rétention[2]. Il s'agit en définitive d'une *continuité de dégradés*[3]. L'accent étant mis ici, sur la continuité temporelle.

Or, une telle interprétation laisse Michel Henry dans sa soif à comprendre la vie à tel enseigne qu'il en parle comme une simple « modalisation d'un Imaginaire »[4].

Selon plusieurs auteurs, Husserl est victime de la notion du temps de Brentano pour qui le temps tire son origine dans des « associations originaires ». Ici l'imagination apparait en quelque sorte à l'origine du temps étant donné qu'il n'y a pas de perception d'une « continuité de changements incessants ». Dans une mélodie lorsqu'un son succède à un autre, le premier son ne disparait pas du tout sans quoi nous n'aurions jamais une mélodie mais seulement un son. Ainsi chaque sensation du son qui disparait génère un autre son, et ce continûment[5].

Il faut encore considérer ceci : Husserl reconnait l'impression originaire comme la source originaire, une création originaire qui ne produit rien d'autre que la modification continue de l'impression originaire et cela de façon infinitésimale comme par une génération spontanée. Mais il reconnait aussi que sans elle la conscience n'est rien[6]. « La conscience, dit-il, n'est rien sans impression »[7]. Ceci signifie quoi ? Il signifie que la rétention n'est pas modifiée mais change seulement de forme. La phase précédente n'est pas perdue mais gardée en tête[8] dans une espèce de « spontanéité de la conscience »?[9]

Le § 36 de *Leçons* tient évidemment le flux pour une *subjectivité absolue*, un *point-source originaire*[10]. « Ce n'est plus, dit Husserl, la conscience du maintenant qui donne l'impression réelle, c'est l'impression réelle qui donne le maintenant »[11].

Comment une intentionnalité peut-elle alors devenir un acte, une subjectivité absolue ? Comment justifie-il ce glissement ? Pour Henry, ce glissement est évidemment donné à une intentionnalité sous la forme primitive. Au § 8 d'*Incarnation,* notre penseur constate qu'il y a

[1] E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit.,* p. 71.
[2] *Idem,* p. 131.
[3] Cf. *Idem*, p. 98.
[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 30.
[5] E. HUSSERL., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit*., p. 18-22 ; p. 41-42.
[6] *Idem*, p. 131. Cité par L. TENGELYI, « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », *art. cit.,* p. 55.
[7] *Ibidem,* p. 131.
[8] Cf. *Idem,* p. 158-159.
[9] *Idem*, p. 131.
[10] Cf. *Idem*, p. 99.
[11] *Idem*, p. 152. Cité par M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 78.

comme une double conscience : une conscience impressionnelle et une autre rétentionnelle. L'impression devient de la sorte double et rien ne sait plus indiquer son rôle véritable[1].

C'est ainsi qu'en relevant les difficultés de la conception husserlienne du temps, M. Henry se refuse de faire confiance à une telle impression et plaide pour une temporalité immanente, sans distance et sans différence. Par contre, selon Henry, la temporalité ek-statique crée la différence[2]. Il écrit ceci : « Au même titre que rétention et protention, la conscience du maintenant est une intentionnalité »[3].

2.1.2. Cause de la dérive phénoménologique husserlienne

De ce qui précède, on voit bien que c'est dans l'analyse du temps que Michel Henry constate ce qu'il considère comme la dérive de la pensée phénoménologique husserlienne. Mais à quoi notre penseur attribue-t-il la cause de cette déconfiture intellectuelle ?

Pour répondre à cette question nous devons rappeler que Husserl ne nie pas la place de la *hylè* mais son explication du flux laisse, aux yeux de Michel Henry, à désirer. Pourquoi ce manque de confiance ? Parce que selon le philosophe de Montpellier, le temps non-extatique ne se sépare jamais de soi en tant qu'il est une omniprésence à soi-même. Ceci signifie, bien entendu, que l'homme ne se sépare pas de soi, il ne bascule pas dans le néant pour renaitre comme de manière mystérieuse. Cette thèse, en raison de son caractère intentionnel, est indéfendable dans le contexte de la phénoménologie matérielle[4]. Une telle matière, dit M. Henry, « n'est pas la matière de l'impression, l'impressionnel et l'impressionnalité comme tels, elle est la matière de l'acte qui l'informe, une matière pour cette forme ».[5]

Si donc la faillite de la phénoménologie husserlienne est incontestable, il faut lui trouver une source. Pour Michel Henry, la dérive de Husserl vient du fait que ce dernier privilégie plus l'intuition que la vie dans la saisie du réel. « *Toute intuition donatrice originaire,* dit Husserl, *est une source de droit pour la connaissance* ; tout ce qui s'offre à nous dans ''l'intuition'' ».[6] Or, selon Henry, c'est cette voie qui conduit finalement à l'aporie.

Selon Michel Henry en effet, Husserl confond la matière et la forme. Du même coup, il pense la réalité de la conscience comme intentionnalité, un « se rapporter à ». L'apparaitre devient ici celui de l'objet intentionnel. Mais quel est le mode d'apparaitre, se demande

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 79.
[2] Cf. V. CARUANA & M. HENRY, « Entretien avec Michel Henry », dans *Philosophique*, 3 (2000), p. 75.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 76-77.
[4] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit.,* p. 57.
[5] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*. p. 17.
[6] E. HUSSERL, *Ideen* I, *op. cit*, § 24, p. 50.

Michel Henry, de l'intentionnalité ? Là est la croix de la phénoménologie husserlienne[1]. Au contraire, pour Michel Henry, « l'impressionnalité constitue la conscience elle-même »[2], ce qui équivaut comme le dit Jean Greisch à une « véritable révolution copernicienne » de la phénoménologie[3]. L'impression est première et la force de la conscience est secondaire[4]. Mutatis mutandis, par rapport à l'homme, ce n'est pas au corps-objet qu'il conviendrait de s'adresser mais au corps-subjectif en tant qu'il est son fondement, son étoffe[5].

Autant dire que c'est au § 39 des *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* que Husserl détruit de façon spectaculaire l'intentionnalité. Comment argumente-t-il ses propos ? Nous venons de le dire. Selon Henry, en ne reconnaissant pas le pouvoir de donation de la hylè, Husserl soumet la réalité au monde et au temps. Dit autrement, Husserl fait de la conscience une « conscience originaire », une « perception originaire et immanente »[6]. Aussi fait-il du flux deux intentionnalités (transversale et longitudinale) formant une unité indissoluble, ce qui n'est pas acceptable pour Michel Henry.

Selon Henry, l'exemple donné par Husserl lui-même du son d'une mélodie[7], est une belle illustration de sa faillite. Le temps ne dure pas comme chez Bergson mais s'écoule malgré la rétention. Si donc les phases de l'impression sont retenues dans le passé pour ressurgir à partir de plusieurs rétentions, cela signifie pour Michel Henry que l'impression est sécable. Il y a comme un souvenir et il y a comme une attente à partir d'un point-source. Se faisant, aux yeux de Michel Henry, Husserl fait de l'ego un résidu phénoménologique de la région originaire du pouvoir constituant[8]. Dans ces conditions, comment savoir ce qu'est le temps ? Une conscience modifiée est-elle encore conscience ? Husserl ne dit-il pas lui-même, se demande Henry, que « dans le flux, et par principe, ne peut apparaitre aucun fragment de non-flux. Le flux n'est pas un flux contingent, comme l'est un flux objectif » ?[9]

Michel Henry dénonce une telle phénoménologie qu'il qualifie de 'phénoménologie intentionnelle ou noétique[10]. Ou, comme chez Renaud Barbaras, « la phénoménalité originaire n'est pas celle du voir mais bien celle de ce sentir qui est un se sentir… »[1].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 21.
[2] *Idem*, p. 33.
[3] Cf. J. GREISCH, « La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi », *art. cit*. p. 175.
[4] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 36.
[5] Cf. *Idem*, p. 16.
[6] *Idem*, p. 35.
[7] Cf. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit*., p. 149-153.
[8] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*, p. 110. Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, *op. cit.*, p. 46-47. Cf. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit*., p. 37.
[9] E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit*., p. 152.
[10] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 35.

Il est décisif de remarquer que Michel Henry nous emmène à comprendre la question même du corps vivant à partir de la vie qui le constitue. Dans le vivant il y a la matière et la forme. Or, pour notre auteur, la forme ne peut pas être première par rapport à l'impression. Devant cet « objectivisme ruineux »[2], la question qu'il faudrait se poser est celle-ci : qu'est-ce qui rend possible la rétention ou la protention ? Répondre à cette question pour Michel Henry c'est recourir à l'acte constituant. Or celui-ci ne peut être l'intuition mais bien l'impression[3].

Qu'il nous suffise dès lors d'affirmer à ce niveau que pour Michel Henry, on ne peut nullement faire comme Husserl de la conscience une conscience originaire, ce serait un abus de la pensée. Le moi, comme le suggère Pierre Guenancia, ne peut devenir l'objet de la pensée mais sujet de la pensée[4]. Or, ce fondement n'est jamais visible mais il est là. En d'autres termes, la phénoménalité ne s'objective complètement pas, elle n'est pas un *déjà-là.* « Ce qui veut dire : *l'Archi-donation est une archi-constitution, elle est l'archi-constitution du temps.* La temporalité est l'archi-ek-stase qui constitue l'archi-phénoménalité »[5].

Très vite dans l'analyse du temps on peut constater sans peine qu'entre l'actuel et le tout juste passé du temps husserlien, il y a, selon Michel Henry, une discontinuité ontologique radicale. L'impression est un présent vivant et ne peut nullement ni se diviser ni passer[6]. « Lorsque j'écoute un son qui dure, dit M. Henry, il peut arriver qu'il s'estompe, qu'il y ait un affaiblissement de l'intensité du son ou une sorte de résonnance, mais c'est encore une impression et quelque chose d'actuel. Tandis que dans la rétention, plus rien ne résonne, il n'y a plus d'impression, il s'agit d'un passé, de quelque chose qui n'est plus »[7].

Ceci signifie en gros que Husserl ne voit plus clairement le rôle premier de la chair alors même qu'il n'a cessé de le reconnaitre. Certes, selon Michel Henry, on pourrait objectiver en évoquant le paragraphe 15 de la cinquième des *Recherches logiques* où Husserl parle de sentiments non-intentionnels, de sensations affectives ou d'une intentionnalité non-objectivante comme dans le cas d'une douleur due à une brulure[8] mais le caractère homogène

---

[1] R. BARBARAS, *Métaphysique du sentiment*, Coll. « Passages », Paris Cerf, 2016, p. 196
[2] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *art. cit*., p. 117.
[3] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*, p. 32.
[4] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit*., p. 42
[5] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 30. Souligné par l'auteur lui-même.
[6] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit*., p. 55.
[7] *Ibidem,* p. 55.
[8] Cf. R. BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F, 1994, notamment p. 297-327. Voici cependant la remarque que Bernet formule à l'encontre de Michel Henry au sujet de son manque de confiance à l'intentionnalité non-objectivante : « M. Henry avait donc raison de souligner le caractère impressionnel ou affectif, c'est-à-dire invisible, de l'auto-manifestation de la vie subjective et d'en faire un mode d'apparaitre *sui generis*. Mais il n'a sans doute pas été assez attentif au fait que cette auto-manifestation originaire de la vie subjective se réalise encore grâce à une intentionnalité *sui generis* qui n'est pas incompatible avec le caractère impressionnel de cette auto-manifestation. Nous croyons aussi –

en ce qui concerne sa structure fondamentale qui se produit sous forme d'une intentionnalité ne permet nullement à Michel Henry de croire à une quelconque intentionnalité non-objectivante chez Husserl. Pour notre auteur, chez Husserl le sentiment se dirige vers un objet représenté et sans cette orientation aucun sentiment ne peut exister[1]. Or justement, pour Henry, le sentiment ne peut se produire dans le contexte de l'intentionnalité[2].

A lire rigoureusement Husserl, il y a ici comme une double donation : celle de l'affectivité et celle de la conscience intentionnelle[3].

Par contre, Michel Henry privilégie plutôt une expérience immédiate et non-intentionnelle. Tel est le cas pour le mouvement. Celui-ci n'est jamais été intentionnel mais il constitue la base de l'ego, son être. Aussi le mouvement ne peut-il se comprendre qu'à l'intérieur du corps subjectif[4]. C'est dire que la réalité n'est pas dans le monde de la vacuité, ou de la visibilité qui constitue, selon l'image donnée par Jean-Michel Le Lannou, notre exil, l'absence de l'être au sens aristotélicien d'une substance, d'acte pur, sans distance[5].

Nous comprenons maintenant pourquoi, pour Michel Henry, Husserl reste dans une perspective d'une phénoménologie de la perception et ne peut franchir ce seuil. Comment la réalité unitaire de ce que Husserl lui-même appelle *composition réelle du vécu*[6]*'* peut-elle être divisée ? C'est cette thèse que Michel Henry n'accepte pas. Autrement dit, la vérité ne signifie nécessairement pas, selon lui, ce qui est vrai au même titre que lorsqu'on dit que 2+3 font 5. Une telle vérité est celle du sens commun[7].

Cette position de Michel Henry ne peut donc pas retenir l'idée husserlienne selon laquelle qu'il existe des sentiments non intentionnels. L'on pourrait questionner le motif de cette intentionnalité non-objectivante alors même que le Père de la phénoménologie est quasi réfracteur à une conception de l'épreuve de soi. Sébastien Laoureux ajoute: « C'est en ce sens que l'on pourrait se risquer à dire que pour Henry, parler d'intentionnalité non objectivante est

---

avec Husserl – que M. Henry a tort de considérer cette auto-manifestation comme étant plus originaire que la manifestation des choses mondaines et comme constituant en quelque sorte l'essence même de la manifestation. Il s'est non seulement avéré que ces deux modes de l'apparaitre allaient nécessairement de pair mais aussi que le sujet ne coïncidait pas avec l'auto-manifestation de sa vie » (*Idem*, p. 326-327. Cité par S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op, cit*, p. 49.

[1] Cf. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op, cit.*, p. 50.

[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.* § 62, p. 703-704. On peut également se référer ici à R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl, op. cit*., p. 96-105.

[3] Cf. L. TENGELYI, « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », *art. cit.*, p. 55-56. Cf. R. KÜHN, « Crise de la culture et vie culturelle », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, op. cit.*, p. 151.

[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 80-82.

[5] Cf. J-M. LE LANNOU, « De la vie divine à la vie absolue. Aristote et Michel Henry », dans A. DAVID & J. GREISCH, *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit.*, p. 361-362.

[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 72.

[7] Cf. *Idem*, p. 37-38 & p. 73.

une espèce de contradiction dans les termes, un non-sens. Car, on ne trouvera jamais chez Husserl une conception de la vie qui convienne à une phénoménologie matérielle »[1].

Si telle est la posture de Husserl, pourquoi alors parler de l'intentionnalité non objectivante ? Quelle en serait la raison principale ? Pour Michel Henry, si Husserl ajoute finalement ce genre d'intentionnalité non-objectivante, c'est simplement dans le but de sauver la face mais le contexte ne le permet guère[2].

Revenons à la trilogie. C'est au § 8 d'*Incarnation,* que Michel écrit non sans humour le caractère évanouissant de la rétention.

> « Car, dit-il, la venue de l'impression dans le flux de la conscience n'est en effet que cela : l'introduction en elle de l'écartement par lequel, séparée de soi, coupée en deux – comme l'enfant que s'arrachaient les deux femmes sous l'œil du roi Salomon, qui proposa de le couper en deux en effet et d'en remettre à chacune une moitié - , dé-faite donc, privée de sa jouissance intérieure qui la différencie à jamais de toutes les choses inertes, de toutes celles qui se donnent à nous dans l'apparaitre du monde »[3].

On peut néanmoins se permettre quelques questions à ce niveau. Pourquoi le non-être fait-il irruption dans la conscience originaire ? Comment peut-on alors avoir une queue de rétentions et espérer un horizon de protentions par un miracle de résurrection spontanée ? Que peut être une telle conscience du passé ? Est-ce une perte de conscience ? Pour Henry, la réponse est, bien entendu, connue : c'est « parce que ce glissement au passé est donné à une intentionnalité »[4]. Or, une telle intentionnalité ne peut être une représentation mais une pure et simple imagination pour autant qu'elle devienne non-présence[5].

Finalement, à quoi pense alors Husserl en parlant de modifications de l'impression ? Sans doute pour Husserl, il ne s'agit pas d'un arrêt du flux mais à en croire Raymond Duval, il s'agit d'une simple immobilisation du regard sur le flux. Cette immobilisation étant ici

---

[1] S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op, cit*, p. 46.

[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 578-579. Rappelons ici que par moment dans les *Recherches logiques* à la page 196 notamment, Husserl parle des *sensations affectives* qui ne requièrent pas d'intentionnalité. Il évoque notamment l'exemple d'une douleur due à une brûlure. Pour lui, la douleur se révèle ici à quelque chose d'objectif. Cependant, Husserl ne pense que ce qui se passe avec une telle expérience soit directement référé à l'intentionnalité mais cette expérience est non-intentionnelle. Henry est à ce niveau sans concession et estime que Husserl confond sensibilité avec affectivité bien qu'il ait une relation entre les deux. Pour Henry, c'est l'affectivité qui fonde la sensibilité et jamais le contraire (Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*, p. 379.)

[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 80

[4] *Idem,* p. 75.

[5] Cf. *Idem*, p. 86-89. Aux yeux de M. Henry, une impression est passive à l'égard d'elle-même et ne peut nullement accepter de s'autodétruire étant donné qu'elle est une passion. Par contre, quand Husserl parle de synthèses passives ceci ne peut nullement s'expliquer en raison de la division constatée dans l'écoulement de l'impression en trois plages temporelles intentionnelles.

comme une conscience qui se ressaisit contre l'oubli[1]. Ces modifications chez Husserl n'ont pas ici le sens d'un souvenir mais une disparition totale, il n'y a pas non plus superposition de retentions mais un éloignement progressif, une disparition de l'impression[2].

Il se pourrait qu'il existe une autre raison à cela. Peut-être, Husserl a du mal à comprendre la structure antinomique de l'impression. Il y a certes de la souffrance et de la jouissance impressionnelle mais delà Michel Henry ne peut penser à la modification du sentiment dans le néant. Or chez Husserl, comme l'a bien vu F-D. François, le temps est « le lieu où la conscience affronte sa limite en elle-même »[3]. En des termes henryens nous dirions que le temps est le lieu où Husserl envisage la mort de la vie bien que celle-ci ne peut mourir[4].

C'est ici également où la lecture de Derrida nous parait rejoindre le point de vue de Michel Henry. Pour Derrida en effet, la rétention husserlienne est une profonde modification du présent et par conséquent ce que nous pouvons voir devient un non-présent, le continuum phénoménologique du flux étant ici détruit par la rétention et rend inactuel le présent[5]. « Le présent vivant, dit-il, jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace intentionnelle. Il est toujours une trace »[6].

Autrement dit, si le maintenant n'a plus de contenu impressionnel, il devient une simple forme et du coup toute l'architecture philosophique de Husserl est remise en question. C'est d'ailleurs pour cette raison que, à notre avis, Husserl a été même amené à parler de la phase initiale comme étant dans l'inconscient. « C'est une véritable absurdité, dit Husserl, que de parler d'un contenu inconscient qui ne deviendrait conscient qu'après coup »[7]. Une telle citation renforce davantage Michel Henry à douter de la véracité de la pensée de Husserl[8]. « Parce que, dit Henry, ce glissement au passé est donné à une intentionnalité – la rétention -, il est la venue au dehors sous sa forme primitive… »[9].

Derrida et Henry se rejoignent donc lorsqu'il s'agit de critiquer la notion de l'inconscient chez Husserl. Le premier y voit le privilège de Husserl au sujet du maintenant-

[1] Cf. R DUVAL, « Durée ou discontinuité de l'apparaitre : le choix phénoménologique », dans Hrsg von S. IJSSELING, *Husserl Ausgabe und Husserl-Forschung,* Coll. « Phaenomenologica » 115, Kluwer Academic-Publishers, 1990, p. 87.
[2] Cf. R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl, op. cit.*, p. 194-195.
[3] F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie » Paris, P.U.F, 2001, p. 96.
[4] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit*., p. 60.
[5] Cf. J. DERRIDA, *La Voix et le Phénomène*, Paris, P.U.F & « Quadrige », 1998, p. 72. Cité par S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op, cit*, p. 37. (Cf. *Idem*, p. 79-91)
[6] J. DERRIDA, *La Voix et le phénomène, op. cit*., p. 95.
[7] E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit.*, p. 160.
[8] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*, p. 140.
[9] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 75.

présent et le second y remarque l'incapacité d'atteindre la région originaire. Mais seulement, là où Derrida demande de tout déconstruire de la phénoménologie husserlienne au seul fait de « la possibilité de la phénoménologie »[1] , Henry, quant à lui, s'appuie au contraire sur la matière phénoménologique pour protéger la vie ou la chair[2].

Déjà, à partir de *L'essence de la manifestation*, Henry ne dit-il pas qu'il est temps de changer nos habitudes de penser pour bien comprendre l'absolu ?[3] Il motive son geste au fait que l'affectivité ne peut nullement être divisée. Pour Henry, ce passage a été ainsi voulu et prescrit par l'absolu lui-même[4]. « L'histoire de nos tonalités, dit-il, est l'historial de l'absolu »[5]. C'est une histoire que Michel Henry qualifie d'« histoire originelle »[6].

De la même manière, il nous parait anodin de penser que le corps-sujet peut se séparer du corps-objet. La vie n'est vie que parce qu'il y a un corps et un corps ne peut être possible que parce qu'il y a une vie dans ce que Michel Henry appelle « dialectique immanente »[7]. Mais cette différence se comprend dans l'unité de la vie[8]. Henry propose donc de sortir de ce que Husserl appelle le « positivisme du savant »[9] pour mieux saisir l'immanence du corps..

Sébastien Laoureux y voit, lui aussi, à la suite de Henry, le signe de la difficulté que Husserl a rencontrée dans le développement de sa phénoménologie. Pour lui, le temps échappe au langage objectif et le flux n'a rien de temporellement objectif[10]. Sans doute Husserl est victime de sa formation de mathématicien[11]. On a l'impression que finalement la vie chez Husserl n'a pas le sens d'un *effort* comme chez Biran mais une simple structure ou ce que Jean-Sébastien Hardy appelle « articulation » de la potentialité incarnée[12]ou encore selon les termes de Raymond Duval « affrontement de la disparition[13] » de l'impression.

---

[1] J. DERRIDA, *La Voix et le Phénomène, op. cit,* p. 50. Cité par S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op, cit*, p. 88.
[2] Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op, cit*, p. 85-86.
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 832.
[4] Cf. *Idem*, p. 837.
[5] *Ibidem*, p. 837.
[6] *Idem*, p. 842.
[7] *Idem*, p. 843. Cependant pour Henry, cette dialectique n'a aucune signification ontologique. « La dialectique, dit Henry, ne constitue pas la structure de l'être, elle est possible à partir de lui. » (*Idem*, p. 844.)
[8] Cf. *idem*, p. 775.
[9] Cf. E. HUSSERL, *Ideen*, I, *op. cit*., P. 79-81.
[10] Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op, cit*, p. 41.
[11] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, *op. cit*, p. 10-11
[12] Cf. J-S. HARDY, « ''Le mouvement est vie'' : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry », *art. cit.*, p. 55.
[13] R. DUVAL, « Durée ou discontinuité de l'apparaitre : le choix phénoménologique, *art. cit*., p. 89.

2.1.3. Enjeux de la décision de Husserl et la spécificité de la phénoménologie matérielle

Revenons ici au corps vivant qui est notre objet de recherche à partir de la trilogie. Nous savons que Husserl fait la différence entre le corps-objet- *Körpe*r, et le corps-subjectif- *Leib*. Celui-ci est important, pour lui, pour toute orientation dans l'espace, il est un *hic* absolu, un *ici* à partir duquel il perçoit tout autre corps à partir de là-bas, de *l'illic*. Mais ce qui est donné à voir ce sont les esquisses[1]. Mais Husserl les localise dans le corps propre différent du corps inanimé. Sans doute Husserl comprend bien l'enjeu du corps vivant mais l'initiateur de la phénoménologie s'arrête à mi-chemin et n'arrive pas à la conclusion que les impressions viennent de la chair[2]. « Les jugements phénoménologiques, dit-il, comme jugements singuliers n'ont pas grand-chose à nous apprendre »[3].

Il y a finalement chez Husserl, comme une impossibilité de l'incorporation de la chair[4]. Autrement dit Husserl procède par le « délaissement du singulier par le général »[5]. Et, c'est à ce niveau que sa pensée diffère de celle de Michel Henry qui, lui, situe la chair dans le monde de la vie où il n'y a pas de spatialité et de matérialité. Notre penseur tient compte de la vie des individus singuliers et se méfie de la validité objective impliquant l'universalité[6].

En situant les données sensibles au corps propre, Husserl voit-il les enjeux de sa décision ? L'effondrement de l'intentionnalité n'a-t-elle pas une grave conséquence sur le discours phénoménologique lui-même ? Si donc le sujet n'existe pas aucun voir ne sera pas non plus possible. C'est bien pourquoi nous pouvons parler de l'effondrement de l'intentionnalité[7]. Pour qu'il y ait un voir, il faut un corps vivant qui l'éprouve. Sans la *hylè*, la réalité est « réduite à une pellicule sans épaisseur, sans profondeur, sans consistance »[8].

Michel Henry est ainsi très précis dans ce qu'il affirme. Il relève cette confusion au § 77 des *Ideen I* quand Husserl doit parler de la *joie vécue et de la joie regardée* dans l'accomplissement d'un travail phénoménologique fécond[9]. Henry voit dans cette manière de s'exprimer une philosophie incapable de s'émanciper de la tutelle de l'intentionnalité. « Le

[1] Cf. E. HUSSERL *Ideen* II, p. 146. Cité par L. TENGELYI, « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », *art. Cit.,* p. 52.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. , cit,* p. 226.
[3] E. HUSSERL, *L'Idée de la phénoménologie, op. cit.,* p. 73. .
[4] Cf. T. JOE, « L'incorporation et l'auto-affection pure : le problème de l'uni-multiplicité dans la phénoménologie matérielle », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-Lire Michel Henry, op. cit*., p. 327-328 notamment.
[5] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.* p. 94.
[6] Cf. T. JOE, « L'incorporation et l'auto-affection pure : le problème de l'uni-multiplicité dans la phénoménologie matérielle », *art. cit.* p. 328-329. On peut aussi se référer à ce sujet à D. FRANCK, *Chair et corps, op cit.,* p. 97.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. , cit,* p. 63.
[8] *Idem,* p. 65.
[9] Cf. E. HUSSERL, *Ideen, I.,* p. 250

vécu, réellement vécu à un certain moment se donne, à l'instant où il tombe nouvellement sous le regard de la réflexion, comme véritablement vécu, *comme* existant « maintenant » ; ce n'est pas tout ; il se donne aussi comme quelque chose qui *vient justement* d'exister (als soeben gewesen seiend) et, dans la mesure où il était non regardé, il se donne précisément comme tel »[1].

Quelle est la conséquence d'une telle affirmation? La conséquence de tout ceci, c'est qu'un tel homme n'a plus de chair et devient par conséquent un objet.

Nous savons cependant qu'au § 61 sur ''l'obscurité du sentiment et son langage'' de *L'essence de la manifestation,* Michel Henry rejette toute conception d'une joie regardée. Non pas que le regard a la capacité de modifier une joie immanente mais le regard ne comprend qu'une joie irréelle du fait qu'elle n'est pas vécue[2]. « Lorsque le pouvoir d'apparaitre, dit-il, délaisse l'impression pour l'intentionnalité un autre déplacement se produit… »[3]. Cette « discontinuité de l'apparaitre », ainsi que l'appelle Raymond Duval en raison de sa « persistance » et de sa « reconnaissance » en dépit de ses rétentions et protentions, est ce qui pose problème en phénoménologie dite idéale du philosophe de Montpellier[4].

D'après Michel Henry, il y a un abus d'interprétation dans le chef du père de la phénoménologie. Celui-ci ne comprend pas le temps qu'il fractionne mais qui surgit miraculeusement de chaque « tout juste passé ». C'est cela que notre auteur, qualifie de « caractère hallucinant du flux husserlien »[5]. Une telle conscience, selon Henry, dé-jette'le réel dans l'irréalité en raison de l'*inversion* des rôles entre la conscience originaire et l'intentionnalité[6]. Dans ce paysage Michel Henry propose d'inventer une nouvelle pensée.

Michel Henry propose donc de remplacer la phénoménologie classique par une autre. Pour quelle phénoménologie ? Michel Henry privilégie la phénoménologie dite « matérielle », celle qui donne à la chair, à la matière, à la *hylè,* le pouvoir de la vie qui lui revient prioritairement. Pourquoi donner priorité à la vie ? C'est parce qu'à partir de la vie que le corps devient possible et l'on peut aussi dire « Je suis un corps » et non « J'ai un corps ».

Comment Michel Henry comprend-t-il sa phénoménologie matérielle ? Quelle est sa spécificité ? Pour quels enjeux ? Pour Michel Henry, certes le visible et l'invisible coexistent

---

[1] *Idem*, p. 247-248.
[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 684.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 73. Voici comment M. Henry en donne une explication décisive en rejetant la joie dite regardée dans *L'essence de la manifestation* : « L'être, dit Henry, de celle-ci ne se présente en aucune façon dans la lumière devant le regard de l'attention ou de la réflexion et ne s'étale pas devant lui. Pour cette raison précisément cette nouvelle tonalité est une tonalité, et la modification qu'elle apporte à la joie dans le prolongement de laquelle elle se situe, une modification réelle » (M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 684).
[4] Cf. R. DUVAL, « Durée ou discontinuité de l'apparaitre : le choix phénoménologique », *art. cit*., p. 81.
[5] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 80.
[6] Cf. M. HENRY, *La phénoménologie matérielle, op. cit.* p. 40.

mais c'est l'invisible qui fonde le visible. Par « invisible » notre auteur voit la matière, la *hylè* comme base de ce qui est vu. Par contre, par « visible » il voit la forme, la *morphè*. Or, pour lui, dans le flux il n'y a pas de non-flux contingent. Ceci veut dire quoi ? Pour Henry, il est temps de restituer à la *hylè* ou à la matière son pouvoir premier sur la *morphè* ou la forme.

C'est dans cette perspective d'ailleurs que, selon Henry, peut s'éclairer d'un jour nouveau la question du corps visible et du corps invisible. Les deux sont toujours ensemble mais le premier est le moment réel de la conscience[1]. L'invisible fonde ici le visible pour autant qu'on comprenne le visible comme le « signe » de l'invisible. La phénoménologie matérielle rappelle sans doute la problématique du « double emploi des signes » de Biran[2].

Déjà au § 10 de *L'essence de la manifestation*, Michel Henry s'exprime clairement sur la nécessité de la distance phénoménologique. C'est en ce sens que le philosophe pense que la réalité est toujours aliénée. Il déclare : « L'être n'existe que comme être-autre »[3]. Autrement dit, l'invisible et le visible vivent ensemble et leur ''aliénation est inaltérable. « *L'aliénation,* dit Henry, *est insurmontable*. L'être n'existe et ne se manifeste qu'en tant qu'être aliéné »[4].

Si nous revenons à l'exemple de la douleur, celle-ci peut bien être physique mais la réalité de la douleur n'est pas que physique. Peut-on séparer la douleur d'un autre type plus général et profond qui s'appelle le mal ? Quand nous ressentons en nous une douleur lors de la mort d'un ami, ce mal peut-il être, lui aussi, localisé à une partie de notre corps propre ? En plus, il nous semble que l'analyse philosophique de la douleur est impossible. La douleur physique n'est pas le modèle de ce qu'en général signifie le mot « douleur »[5]. Et le mal ? Et la peur ne fait-elle pas mal ? La culpabilité d'avoir causé du mal ou de la douleur à autrui n'est-elle pas une douleur ? Autant de réalités affectives qui méritent quelque réflexion.

Dans cette mesure, on voit bien que vouloir situer les data sensibles dans le monde, c'est sans nul doute ne pas tenir compte, selon l'esprit de Michel Henry, de la réalité du pathos. Ainsi la douleur est-elle douleur parce qu'elle se révèle elle-même dans sa force invisible et irréductible[6]. La vie s'éprouve et n'attend pas de discours pour exister. Michel Henry veut une vie qui ne change pas. Qu'est-ce qui ne change pas dans une vie ? Ce qui ne change pas c'est l'auto-affection de la vie[7]. Dans ce sens, on devrait donc tenir que la structure antinomique de la vie elle-même est au final le fait de la vie elle-même dans son

[1] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Coll. « Essais d'art et de philosophie », Paris, Vrin, 1996, p.148.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 149-188.
[3] . M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 88.
[4] *Idem,* p. 87.
[5] M. GARCIA-BARO, « La douleur et la chair. Essai de philosophie première », *art. cit.*, p. 226.
[6] Cf. *Ibidem,* p. 226.
[7] Cf. M.HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 54.

mouvement du souffrir et du jouir. Le *continuum* est tout ce qui appartient ici à la vie et cela ne se modifie pas[1].

Or, ultimement, dans la perspective henryenne, Husserl ne se pose pas la question de savoir quelle manifestation de l'élément impressionnel pur se trouve derrière les data sensibles. Quelle impressionnalité de l'impression ? Or, ces esquisses comme il les appelle, sont des données évidentes qui doivent être interrogées puisqu'elles sont cette matière à partir de laquelle l'intentionnalité exerce son acte de la manifestation au monde. Ainsi se lit cette affirmation : « l'affectivité est la forme de la forme, l'essence de l'essence »[2].

Se faisant, Michel Henry veut démystifier l'intentionnalité husserlienne et par conséquent ce qu'il appelle la pensée occidentale en lui opposant le *vivre* de l'individu humain réel. C'est en cela que sa phénoménologie apparait comme une *véritable contre-phénoménologie*, *une révolution* même selon les termes de Gabrielle Dufour-Kowalska[3].

2.1.4. Le cogito et le virage thématique de Husserl

2.1.4.1. Le cogito et la vue pure. Quel mode de révélation *?*

Le problème du voir en phénoménologie est, selon Michel Henry, lié à celui de la méthode même de la connaissance en philosophie. En effet, la question de la méthode phénoménologique a été abordée dans les cinq *Leçons* de Husserl en 1907 à l'université de Göttingen. Michel Henry s'est beaucoup intéressé à cette question dans la construction de sa phénoménologie matérielle. Celle-ci veut aller au cœur de l'Etre. Il s'agit de savoir exactement le mode d'accès à un objet à partir de l'objet lui-même.

Dans ses leçons de 1907, Husserl s'étend sur cette question dans son œuvre intitulée « L'Idée de la phénoménologie ». La nouvelle méthode que veut la phénoménologie selon Husserl se comprend comme une coupure avec la traditionnelle manière philosophique de connaitre un objet. Elle fait allusion à la théorie de la connaissance. Elle se pose la question de la possibilité de la connaissance. Comment peut-on connaitre ? Y a-t-il une sphère de connaissances absolues indubitables qui échappent au doute cartésien ? Husserl s'est ainsi posé la question de la perception et sur l'acte même de la perception. Comme chez Descartes, la seule chose qui échappe au doute est avant tout l'existence, la *cogitatio*.

Tout vécu, intellectuel ou autre, est tenu par Husserl pour une donnée absolue. « Il est donné comme un être, comme un ''ceci-là'', dont c'est un non-sens de mettre en doute

[1] Cf. *Idem*, p. 54-55.
[2] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 638.
[3] G. DUFOUR-KOWALLSKA, « Le corps subjectif : Incarnation et Révélation », *art. cit.*, p. 81.

l'existence »[1]. Husserl reconnait ainsi la place de la vie dans sa phénoménologie. Il distingue clairement ce qu'il appelle l'être pré-phénoménal ou pré-empirique des vécus et le regard tourné vers eux par la réflexion en tant qu'attention tournée vers quelque chose[2].

Anne Montavont qui a analysé la question de la passivité chez Husserl confirme la place de la vie dans la phénoménologie husserlienne[3] mais critique en même temps la méfiance henryenne sur l'intentionnalité husserlienne. Pour elle en effet, la vie n'est pas pure immanence mais elle est un mouvement de transcendance de soi[4]. Pour elle, l'impression nous apparait dans le vécu de l'affection et provoque en même temps un écart minimal entre l'affectant et l'affecté dans la rétention[5]. Il affirme: « Bref je ne peux saisir ma vie que de l'intérieur de ma vie elle-même, mais je ne peux la saisir que comme production continuée à partir d'un point qui ne lui appartient pas déjà. […] il y a de la vie dans l'impression, mais une vie absolument commençante qui ne renvoie en rien d'autre qu'à elle-même »[6].

Contrairement à Anne Montavont, Husserl reconnait la place de la *Cogitatio* cartésienne[7]. La *cogitatio* devient ainsi une donnée absolue, et c'est cela qui nous intéresse à ce niveau. Or ce qui est donné dépend de ce qui donne de manière absolue et ce qui est donné est également une donnée absolue et dont l'existence n'est pas contestable. Cette cogitatio réelle qui constitue la sphère de la connaissance chez Husserl est cependant, selon Henry, mal interprétée. Il y voit une vue pure, subordonnée à un pouvoir de donation qui la donne purement c'est-à-dire de manière absolue. Mais avant d'être absolue la cogitatio était un être étrange, selon Husserl, mais qui porte son regard vers une vue pure pour devenir absolue. Elle devient ainsi un « là ». Mais la question est de savoir comment fonder l'existence même de la cogitatio en face de la vue si celle-ci présuppose une existence préalable de la cogitatio. Là est le vrai problème pour Husserl. C'est donc par la pensée que cette évidence se produit et que le doute ne peut rien contre ma propre existence. En la mettant en face de l'évidence, le cogito la délocalise en quelque sorte et fait d'elle un vide puisque personne n'a vu sa pensée[8].

La mésinterprétation du cogito cartésien a ici une grave conséquence. On se rappellera ici que la vie n'est pas mais elle advient, car elle est une révélation. Pour Michel Henry, le fait

[1] E. HUSSERL, *L'Idée de la phénoménologie, op. cit.,* p. 54.
[2] Cf. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit,* p. 176.
[3] A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl,* Paris, P.U.F, 1999, p. 27.
[4] Cf. *Idem,* p. 27-28.
[5] Cf. *Idem,* p. 29.
[6] Cf. *Idem,* p. 27.
[7] Cf. E. HUSSERL, *L'Idée de la phénoménologie, op. cit.* p. 33. Cité par Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit.,* p. 95.
[8] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.* p. 65-67. Voici ce que M. Henry affirme dans sa Phénoménologie matérielle : « Lorsque Husserl parle à propos de la *cogitatio*, de sa donnée absolue dans une vue pure, il commet une confusion : il confond le voir et son vu, ce qui est totalement vu en lui, d'une part, et la *cogitatio* qui n'a rien à faire avec eux, qui se tient en dehors de leur champ » (*Idem*, p. 67-68)

de vouloir comprendre la *cogitatio* à partir de la vue pure est un premier manquement théorique des leçons de 1907. Selon Michel Henry, Husserl est trompé par la claire et distincte perception de Descartes qu'il n'a pas su interpréter. Ainsi a-t-il confié à la pensée le dévoilement de la cogitatio. Autant dire ici que la réalité est laissée dans l'indétermination[1].

Michel Henry dénonce dans la trilogie l'inconsistance de la pensée de Husserl qu'il n'a cessé de critiquer depuis ses textes matriciels. Il estime que le virage thématique amorcé par Husserl détruit la cogitatio[2] car l'impression ne peut être séparée du pouvoir de l'ego. « Et voici que Husserl nous déclare, dit Henry, que la singularité de cette vie, de la cogitatio et de son existence réelle n'ont aucune importance. Car enfin la phénoménologie n'est pas un roman voulant nous raconter l'histoire de Pierre ou d'Yvette »[3].

Comment alors faire pour se défaire, aux yeux de Michel Henry, de cette aporie monstrueuse ? Pour sauver, selon F. Seyler, la phénoménologie on devra impérativement s'interroger sur ce qu'est la *cogitatio* avant la vue pure[4]. Michel Henry, quant à lui, conteste aussi la méprise par laquelle le procès de la pensée se prend pour le procès de la réalité elle-même. Pour lui, la cogitatio n'est pas du domaine de l'évidence du cogito cartésien[5]. Le voir chez Descartes n'est-il pas laminé par le doute ? Michel Henry le reconnait: « c'est le voir en tant que tel qui est fallacieux, ainsi que le suppose Descartes au moment du *cogito* »[6].

Est-il encore besoin de rappeler que la méthode phénoménologique qui ne s'appuie que sur le voir et constamment sur lui, selon Michel Henry, travaille à la réduction de la réalité ? Pour Henry, le projet philosophique consiste à résoudre au contraire le problème du voir dans la théorie de la connaissance[7]. La pensée doit chercher à voir plutôt ce qu'elle ne voit pas[8]. « Qui a jamais vu, dit Henry, sa pensée, son émotion, sa passion, son angoisse, à moins qu'il ne les confonde avec ce qui n'en est jamais que l'indice ou qu'on interprète comme tel ? Notre vie n'est jamais vue et ne peut l'être. Ainsi ne saurait-elle être saisie dans une é-vidence censée la donner en personne telle qu'elle est en soi »[9].

Si donc personne n'a jamais vu son émotion, sa pensée, comment fait-on pour atteindre la *cogitatio* ? Pour arriver à ce stade, Michel Henry demande une certaine

[1] Cf. *Idem*, p. 75.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit*, p. 113-114.
[3] *Idem*, p. 107.
[4] F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit. p.* 96.
[5] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 68-69.
[6] *Idem*, p. 67.
[7] Cf. *Idem*, p. 70.
[8] Cf. *Idem*, p. 71.
[9] *Idem*, p. 67.

« conversion » des catégories à l'aide desquelles la *cogitatio* doit être pensée en sa réalité. C'est ainsi qu'il propose le concept de l'immanence. Que la *cogitatio* soit immanente signifie qu'elle ne sort jamais hors d'elle dans sa phénoménalisation originelle, sans qu'aucun écart ne soit produit[1]. C'est pourquoi la *cogitatio* est une expérience singulière dont on ne doit pas sous-estimer le pouvoir. Pourquoi ? Parce qu'il n'existe pas chez M. Henry de vie universelle.

Comme dans la *Krisis* de Husserl, Henry est persuadé que le procès d'idéation prend sa source dans les données singulières, sans lesquelles il n'y aurait aucune science[2].

Mais comment peut-on savoir ce savoir de la vie sans le trahir et être sûr qu'il s'agit du savoir même de la vie ? C'est une question à laquelle Michel Henry a donné une réponse précise. Pour lui, c'est dans la certitude de la vie elle-même en tant qu'elle ne trompe pas. « C'est seulement, dit-il, parce que l'apparaitre en lequel le voir se révèle à lui-même diffère dans le principe de l'apparaitre en lequel le voir voit tout ce qu'il voit que le premier peut être certain quand le second est douteux »[3].

Selon Michel Henry, et ainsi que nous l'aurons à le développer plus loin, si donc Descartes veut douter de tout ce qu'il voit mais aussi il doute de la vérité même de la raison. Le doute cartésien fonde ainsi un « acosmisme radical »[4], il libère l'espace pour la Vie absolue[5]. Ou le doute sépare ici l'apparaitre du monde de l'apparaitre de la vie[6]. « Le ''Je pense'' est, dit-il, en réalité un ''Je ressens'' »[7]. Nous pouvons dire que l'évidence du voir ne peut être possible que dès lors qu'elle est soutenue par la *Cogitatio* en son auto-révélation pathétique[8]. Michel Henry ne veut donc pas d'intuition donatrice comme source du savoir.

Pour Justifier son point de vue, Michel Henry donne une explication décisive au § 15 d'*Incarnation* en référence évidemment à notre naissance transcendantale en la vie elle-même. Pour notre penseur, la pensée de la vie n'est pas la vie mais en vertu de leur hétérogénéité, la pensée peut offrir une copie de la vie. Cette précision est importante dans la mesure où il existe aussi de pensées fausses qui ne traduisent pas la vie.

Y a-t-il un critère qui indique clairement qu'une telle pensée est celle de la vie et telle autre ne l'est pas ? Ce que Michel Henry veut faire connaitre c'est la préséance de la vie sur la pensée car la pensée ne connait pas la vie en la pensant. Par contre, c'est la vie qui permet à la

[1] Cf. *Idem*, p. 72.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 154-155.
[3] *Idem*, p. 101.
[4] *Idem*, p. 97.
[5] *Idem*, p. 100.
[6] *Idem*, p. 100-101.
[7] M. HENRY, « L'émergence de l'inconscient dans la pensée occidentale : entretien avec Sergio Benvenuto », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.,* p. 82.
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 129.

pensée d'être pensée pour autant qu'elle soit une épreuve singulière[1]. Il y a certes de la sorte un lien entre la vie et l'ego mais dans d'autres cas l'oubli est récurrent[2].

Cette voie nous parait bien cadrer avec l'idée de Michel Henry développée dans la trilogie au sujet de l'Archi-intelligibilité johannique en laquelle toute vie est possible. C'est grâce à elle que toute représentation devient aussi possible. Michel Henry écrit :

> « C'est parce que dans l'Archi-intelligibilité en laquelle la vie absolue vient en soi, nous sommes venus en nous-mêmes dans notre condition de vivants, en possession de cette vie qui nous a mis en possession de nous-mêmes, la connaissant ainsi de façon dont elle se connait elle-même – dans l'Archi-intelligibilité de son pathos -, que nous pouvons alors en former une représentation, en jeter hors de nous l'image ou l' ''essence''… »[3].

Cette auto-donation est fort différente de celle d'un mur par exemple. Celui-ci se montre dans son « soi-même » d'un étant, c'est-à-dire dans son extériorité du mur par rapport à soi comme phénomène mur et dont la phénoménalité est constituée par l'extériorité. Par contre, la *cogitatio* est une autre réalité différente. Sa donation de soi c'est en réalité elle-même dans son immanence, dans une intériorité radicale qui exclut toute extériorité[4].

Il appert ainsi que tout être et tout étant s'édifie sur la *cogitatio*. Que Descartes appelle cela du nom de l'idée[5], la réalité reste la même. La *cogitatio* est ainsi la réalité de l'apparaitre en son auto-apparaitre. C'est sur le fond de cette essence immanente de la *cogitatio* que toute donation s'explique. Michel Henry a fait même savoir que Husserl dans ses leçons de 1907 a soigneusement distingué l'apparaitre et ce qui apparait. Ce qui apparait c'est l'objectivité, laquelle objectivité dépend de l'apparaitre dans la conscience. Dans la *cogitatio* au contraire, aucune différence n'est possible entre l'apparaitre et ce qui apparait.

2.1.4.2. La radicalité de l'épochè et la saisie réflexive des vécus

Comme nous venons de le remarquer, le « virage thématique » de la phénoménologie occasionné par Husserl en 1907 remplace, selon Michel Henry, la *cogitatio* par d'autres objets et fait de la phénoménologie une étude sans fondement. Le noyau d'intelligibilité ayant été détruit, rien ne permet plus, selon notre auteur, de se poser la question du « comment » les phénomènes nous apparaissent, et du coup la phénoménologie est ébranlée.

Comment atteindre alors l'objet de la phénoménologie ? Pour y arriver, Michel Henry préconise l'épochè, c'est-à-dire mettre en quelque sorte et cela de manière durable en doute le

[1] Cf. *Idem*, p. 135-136.
[2] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit.* p. 135.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 131-132.
[4] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 74.
[5] Cf. ALQUIE, *Descartes, Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1967, II, p. 586. Cité par M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 74.

monde ou encore tout ce qui n'est pas certain. La réduction étant ici le préalable à toute analyse phénoménologique[1]. Notre auteur veut que l'on sorte de « l'empire du voir ».

Mais si, selon notre auteur, Husserl ramène la réalité au voir, peut-il encore connaitre la vérité ? En ramenant la question de la réalité au voir, Husserl fait un véritable virage thématique phénoménologique et choisit, selon Henry, un nouveau champ de recherche. C'est dire qu'aux yeux de Michel Henry, ce virage thématique apparait dangereux pour l'avenir de la phénoménologie étant donné que la *cogitatio* devient par le fait même un phénomène au lieu et place de la phénoménalité[2]. « La cogitatio, écrit-il, n'est qu'une donnée absolue que pour autant qu'elle est vue et bien vue et, de cette façon, indubitable »[3].

Qu'en est-il de l'essence de la vue pure ? Puisque la vue pure a valablement remplacé chez Husserl la *cogitatio* en phénoménologie, quelle serait alors son essence générique lui permettant de prendre désormais la place de l'expérience vécue ? Nous avons vu que Husserl a du mal à répondre à ces questions. Sans doute pour surmonter l'aporie, Henry fait savoir au § 14 d'*Incarnation* que la théorie de la *donnée-en-image* développée par Husserl est le fruit d'une pure imagination. Mais le problème demeure parce que l'image n'est comme telle que parce qu'elle symbolise la réalité, elle n'est jamais sentie[4].

Une telle image peut-elle devenir une réalité absolue ? Rien ne permet phénoménologiquement de le penser en raison de l'irréalité de l'image. Comment, s'interroge Michel Henry, est-il possible de défendre la théorie de la donnée-en-image ? Comment former une image de ce dont on ne sait rien ? L'image est-elle capable de se passer de l'expérience singulière ? A-t-on besoin, comme chez Fink, d'un spectateur[5] de la vie transcendantale ?

En parlant de la phénoménologie matérielle, Michel Henry ne rejette pas tellement, selon nous, la phénoménologie hylétique mais seulement notre penseur estime que c'est dans l'immanence qu'il est possible de trouver la réponse à ces questions. Or, la manière dont Husserl comprend la réalité pousse notre auteur à comprendre autrement sa notion d'immanence. Celle-ci (ou encore la transcendance chez Husserl) renvoie à ce qui est au-delà de la conscience individuelle et au-delà de la pluralité des consciences qui la visent.

Aussi dans l'exemple du buvard, *le genre rouge* d'un buvard qui apparait dans son extériorité, donné en personne, ce genre doit être regardé comme tel en tant que rouge pur,

[1] P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, *op. cit*., p. 47-50.
[2] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit,* p. 90-91.
[3] *Idem*, p. 91.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 115-121.
[5] Cf. E. FINK, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. N. Depraz, Paris, Ed. Jérôme Million, 1994, p. 76. Cité par M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit,* p.121 ; p. 132.

comme cet universel identique à lui-même. Or effectivement cette façon de comprendre le genre rouge n'a rien à faire avec l'immanence telle que Michel Henry comprend la vie. Ce rouge pur devient de la sorte comme une absolue donnée en personne, au-delà de la sphère de la *cogitatio,* de la subjectivité et au-delà de la pluralité des consciences[1]. Par contre, Michel Henry, nous venons de le voir, veut partir de la vie vers le monde et sa vérité.

Autant dire ici que c'est la question même de la méthode dont il est question. Michel Henry ne veut pas croire que la phénoménologie soit une méthode qui doit se soumettre à la pensée dans sa monstration directe. Par contre, le logos de l'apparaitre est différent de celui dont parlent notamment Husserl et Heidegger[2]. Dans le cas de la phénoménologie de la vie développée par Michel Henry, la seule méthode d'accès à un objet est la phénoménalité. Pourquoi ? Parce que la vie n'est pas un « flux héraclitéen » coulant dans le néant de la disparition que reconnait Husserl lui-même[3] mais une impression qui se répète elle-même.

Si donc l'objet de la phénoménologie n'est pas un phénomène déterminé, toute la méthode change en phénoménologie. La méthode et l'objet de la phénoménologie sont désormais, selon Henry, la même chose à savoir la phénoménalité. « Ainsi, renchérit-il, l'objet de la phénoménologie et sa méthode sont-ils le même puisque le premier, l'apparaitre, constitue la voie que la seconde n'a qu'à suivre, est, en tant que tel, cette 'voie' »[4]. Toute autre voie, selon Henry, nous égare. « Le virage thématique, dit-il, nous égare »[5].

Autrement dit, le virage thématique suscite la question de la véracité même de l'invisible. Si nous ne partons que du visible, comment allons-nous comprendre l'invisible ? La donnée-en-image suffit-elle à nous donner la réalité ? Or, nous venons de voir que la vie ne se laisse pas voir. Car, l'essence noématique apparait chez Henry comme un produit mort. « Ce savoir primitif du vivre, dit Michel Henry, c'est le vivre lui-même qui l'apporte en son vivre et par lui, dans l'effectuation phénoménologique de son auto-révélation pathétique »[6].

Dès lors, puisque l'essence originelle de la vérité est la vie, Michel Henry n'a qu'une voie de sortie. Il invite à abandonner la philosophie grecque pour comprendre l'intelligibilité du logos dans sa venue au monde. La philosophie grecque ou encore ce qu'il appelle 'philosophie occidentale[7]' n'est donc pas apte à elle seule de pénétrer profondément dans la

[1] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 94-95.
[2] Cf. *Idem,* p. 119-121.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 106.
[4] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 122.
[5] *Idem,* p. 129. C'est encore cela que Michel Henry appelle *la* « philosophie occidentale. « J'appelle 'philosophie occidentale', dit-il, celle dont le logos est la phénoménalité du monde et repose sur elle » (M. HENRY, La *phénoménologie matérielle*, *op. cit*, p. 130)
[6] *Idem,* p. 128.
[7] Cf. *Idem*. p. 130.

vie. Pourquoi cette incapacité ? Nous venons de le voir, c'est parce qu'elle prétend comprendre la vie à partir de l'objectivation. Michel Henry est donc méfiant devant toute philosophie de la conscience et ne peut être d'accord avec la méthode d'objectivation.

Voilà ce qui nous conduit d'ailleurs à parler maintenant du Dasein de Martin Heidegger.

2.2. Michel Henry et sa lecture du Dasein heideggérien : le monde et le temps.

Nous nous proposons ici de comprendre la philosophie de Martin Heidegger telle que Michel Henry semble la comprendre en rapport avec notre sujet. Nous la critiquerons et nous montrerons aussi les limites de notre auteur dans la saisie de Heidegger.

La question du monde et du temps nous intéressent beaucoup parce qu'elle a trait à la question du corps vivant à laquelle s'intéresse la présente étude. Nous ne prétendons nullement expliquer tous les détails de la riche pensée de Martin Heidegger, l'essentiel est de la mettre en rapport avec la subjectivité à partir de la trilogie chez Michel Henry.

Comme nous l'avons effleuré plus haut, dès *L'essence de la manifestation*, notamment aux § 23, 24 et 25, Michel Henry rejette toute philosophie de la conscience et notamment celle d'Edmund Husserl et surtout d'avantage celle de Martin Heidegger.

Michel Henry se montre néanmoins plus exigeant à l'endroit de la pensée de Heidegger qu'à celle de Husserl. Quelle en est la raison ? Pourquoi cette intransigeance envers M. Heidegger ? Nous venons de le dire. C'est parce que Heidegger analyse, selon Henry, le *Dasein*, l'être-là, comme une vérité du monde et le situe dans le temps. Le *Dasein* étant livré au monde pour y mourir, y disparaitre comme un objet du monde.

En comprenant la réalité humaine comme *Dasein*, Heidegger, selon Michel Henry, fait dépendre la vie du monde. Il dit par exemple : « Ce n'est qu'à partir de l'enracinement du Dasein dans la temporellité que se comprend la *possibilité* existentiale du phénomène… »[1]. C'est là aussi le sens même de cet article de Heidegger sur « la fin de la philosophie et la tâche de la pensée » où l'auteur montre l'importance de ce qu'il appelle « l'Ouvert et sa clairière » mettant ainsi en exergue l'importance de la raison dans le savoir[2].

[1] M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.* p. 412-413.
[2] Cf. M. HEIDEGGER, « la fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Question III et IV*, trad. J. Beaufret, e. a, Paris, Gallimard, 1976, p. 296-297.

Dans sa lettre du 23 novembre 1945 adressée à Jean Beaufret, Heidegger associe la réalité humaine au *Dasein*, celui qui permet à l'Etre d'être là. Il dit à Jean Beaufret : « ce que vous dites de la traduction de ''Da-sein'' par '*'réalité humaine''* est fort juste »[1].

Comment est-il possible de comprendre la réalité humaine dès lors que la vérité dépend du *Dasein* ? Telle est la question de fond de Michel Henry au sujet de la philosophie heideggérienne telle qu'il la lit notamment dans *Etre et Temps*. Pour Michel Henry, en ramenant la réalité à l'horizon de la visibilité, Martin Heidegger est pris dans l'horizon du monisme ontologique et fait de la réalité de l'homme celle du monde[2].

Approfondissons cette interprétation en rapport avec le sujet qui nous occupe.

2.2.1. La question du monde et du temps heideggériens

Bien que la question qui préoccupe Heidegger ne soit pas celle de l'existence de l'homme mais la question de l'être en général[3], Michel Henry estime, dès *L'essence de la manifestation*, que la question de l'être de l'homme chez Heidegger est au cœur même de la pensée de celui-ci et l'auteur d'*Etre et Temps* la situe dans le temps. Or, selon Henry, une telle perspective l'éloigne de la pensée représentée à partir de la subjectivité et dénature la vérité[4]. « Si l'être du Dasein, dit M. Henry, est essentiellement constitué par la temporalité, si celle-ci est l'origine du temps, si le temps est l'horizon de l'être de l'être, la subordination de l'être du Dasein au sens de l'être en général n'est-elle pas, plus que jamais ambiguë ? »[5]

Notre auteur se pose sans cesse cette question et n'hésite point à récuser toute philosophie qui ne tient pas compte de la vie. Pourquoi ? C'est parce que, selon lui, la philosophie de la conscience, et en l'occurrence celle de Heidegger, détruit la vie en la réduisant au pur phénomène de l'évidence du monde. Lorsque Heidegger définit l'homme comme un être « jeté » dans le monde ou mieux producteur de l'Etre, un Etre qui n'est ni Dieu ni fondement du monde mais seulement une puissance proche de l'homme[6]. Pourquoi cette interprétation ? Michel Henry y lit le signe d'une destruction de l'essence même de l'homme étant donné que le *Dasein* est ici situé par rapport aux outils dans le monde.

Revenons au sujet de notre thèse. Aux yeux de notre auteur, une telle philosophie de la transcendance telle que Heidegger la développe n'est pas apte à comprendre la réalité de

[1] M. HEIDEGGER, *Question III*, *op. cit.*, 1966, p. 130. On peut aussi lire à ce sujet la *Lettre sur l'humanisme* adressée à Jean Beaufret (*Idem*, p. 84).
[2] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 119.
[3] Cf. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique*, Coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain 56 », Leuven, Peeters, 2003, p. 6-7.
[4] Cf. *Idem*, p. 8.
[5] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 45.
[6] M. HEIDEGGER, *Question III*, *op. cit*. p. 88.

l'homme, non pas que Heidegger ignore le caractère transcendantal de l'homme mais simplement parce qu'il veut faire du *Dasein* le critère de la vérité[1]. Se faisant, Heidegger exclut l'homme, aux yeux de Michel Henry, de la vérité au sens fort. « C'est seulement, dit-il, lorsqu'une réponse décisive aura été apportée à ce problème que pourront être définis d'une façon rigoureuse la place et le rôle de la réalité humaine dans la question de l'être »[2].

On le comprend, Michel Henry veut une nouvelle ontologie qui tient compte de la vie. Pour cette raison, il critique la notion du monde et du temps de Heidegger. Comment Michel Henry justifie-t-il concrètement sa critique vis-à-vis de Heidegger ? Le philosophe de Montpellier estime qu'avec la notion du *Dasein*, Heidegger remet la réalité au niveau des ek-stases. D'où cette interrogation qui le vise dans *C'est moi la vérité* : « Quand la Vie en son vivre est absente, dans la vérité du monde, de quoi peut-on se prévaloir un étant qui prétend au titre de « vivant », à la différence de tout autre qui ne l'est pas ? »[3]

Or, nous savons, dès le point de départ de sa pensée, Michel Henry s'est posé la question de l'être de l'ego ou encore l'être du « sum » telle que Descartes l'a interprétée'[4]. Pour quel avantage ? Il estime que c'est quand cette question aura été résolue que la constitution fondamentale de la réalité humaine obtiendra une signification décisive. Si donc nous sommes des vivants, nous le sommes d'une vie qui nous est donnée comme *ens creatum*.

Il y a dans la philosophie de Heidegger, selon l'interprétation que lui fait Michel Henry, un penchant vers le monde et un certain oubli de la vie. Or, la phénoménologie henryenne n'affectionne pas de médiation, le « se-rapporter à ». Toute médiation étant étrangère à la vie[5]. C'est bien pourquoi l'on ne peut pas comprendre la vie ou le corps vivant à partir de la vérité du monde[6], la vérité précède ici le langage. Notre auteur s'attaque donc, notamment dans sa trilogie, à la vérité du monde, non pas que le monde a une déformation mais parce que le monde n'engendre rien comme un Soi. En réduisant l'ego au *Dasein*, Heidegger fait de celui-ci, selon Henry, une chose du monde au même titre qu'un être-là en lequel, « il n'y a plus rien du vivre de la vie, plus rien de vivant »[7]. Il n'y a rien de vivant parce que notre penseur veut réconcilier le visible et l''invisible. Pourquoi mettre les deux

[1] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.,* p. 87-88.
[2] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 45.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 58.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 1.
[5] Cf. *Idem*, p. 407.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 59.
[7] *Idem*, p. 59.

ensemble ? A ses yeux, les deux ne s'opposent pas étant donné que le Soi surgit de l'invisible[1].

Maintenant il y a une question de fond. Quel est le sens que Heidegger donne à l'apparaitre selon Michel Henry ? L'apparaitre chez Heidegger est la pure apparition, une *Erscheinung*. C'est aussi en ce sens, selon Henry, qu'il comprend le terme du logos comme une « parole », un « concept ». Quelle est la fonction de ce logos? Il permet de faire voir quelque chose et permet en même temps toute communication avec autrui. De la sorte, faire de la phénoménologie chez Heidegger, selon Michel Henry, consiste à s'occuper avant tout de l'étude de l'être, une étude de l'être de l'étant[2].

Dans cette optique, le philosophe de Montpellier regrette que Heidegger ne réserve aucune place à la subjectivité et cela heurte sa sensibilité philosophique. Il semble même selon nous que le chapitre 2 de *C'est moi la vérité* intitulé « Cette vérité qui s'appelle la Vie » est une forte critique contre le *Dasein* de Heidegger[3]. Le logos heideggérien est, selon lui, un logos du monde. Sans doute pour Michel Henry la parole prononcée n'est valable que lorsqu'elle se laisse précéder par la parole de la vie. Or, chez Heidegger, selon Henry, le corps vivant se comprend comme une simple visualisation. « C'est la ''visualisation'' dit Rolf Kühn, comme ''compréhension'' (*Verstehen*) de cet être qui se ''dévoile'' dans le vrai »[4].

Une question taraude l'esprit de Michel Henry. Si l'être du Moi n'est pas étudié, peut-on encore prétendre faire de la phénoménologie au sens où elle se ramène au comment des choses ? Il y a là un sérieux problème pour Michel Henry puisqu'en réalité le *Dasein* et le monde deviennent uns. Un tel *Dasein* sans monde est impensable. « Le monde, dit Heidegger, n'est ni là-devant ni utilisable mais il se tempore dans la temporellité. Il ''est'', avec l'hors-de-soi des ekstases, ''là''. S'il n'existe pas le *Dasein*, il n'y a pas non plus de monde ''là'' »[5].

Or, c'est une telle ontologie qui ne cadre pas avec la phénoménologie de la vie telle que Michel Henry la comprend et n'est pas apte à comprendre la duplicité du corps vivant. Aux yeux de notre auteur, il y a comme chez Heidegger, notamment au § 10 *d'Etre et Temps,* le refus de penser le *Dasein* à partir de la vie. Il fait de la vie en effet comme un mode spécifique qui ne peut être accessible que dans le *Dasein*[6]. Ceci pourrait signifier dans l'esprit de Michel Henry que le *Dasein* n'est pas un être vivant, il lui manque en quelque sorte une

[1] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 99.
[2] Cf. M. HEIDEGGER, *Temps et Etre, op. cit*., p. 56-57.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 46-89.
[4] R. KÜHN, « Corporéité et vie charnelle. Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle », *art. cit*., p. 188.
[5] M. HEIDEGGER, *Temps et Etre, op. cit*, p. 428
[6] Cf. Idem, p. 82.

incarnation (?). Ainsi comprendre l'apparaitre dans le sens de l'être-là, c'est faire de la vérité une affaire de la visibilisation de l'horizon,[1] ce qui contrarie la recherche phénoménologique qui, elle, va à la conquête des origines. « Que cette venue du monde, écrit-il, consiste dans une venue au dehors et ainsi, comme nous le disions, dans une extériorisation de l'extériorité en tant que telle, c'est ce qui atteste avec éclat la seconde partie de *Sein und Zeit* »[2].

La critique contre Martin Heidegger dans la trilogie est bien visible. Si Michel Henry critique sans réserve Heidegger c'est notamment parce que celui-ci remplace, selon lui, l'immanence par la transcendance, ou disons mieux, il propose une analyse du *Dasein* pour une ontologie première. Au § 4 d'*Incarnation*, notre auteur s'attaque sans réserve à Heidegger. Il s'attaque à ce qu'il appelle « la crise de la phénoménalité chez Heidegger. L'indigence ontologique de l'apparaitre du monde »[3]. Pourquoi lui ? Parce qu'il est celui qui pense plus grec en faisant du *Dasein* un être-jeté-au-monde, marqué par le « souci »[4].

Heidegger en effet, selon Michel Henry, comprend la question de la réalité humaine en la ramenant au temps, au phénomène[5] tel que nous l'avons défini précédemment. Il privilégie, si l'on préfère, la transcendance et par le même biais il ruine, selon Henry, notre subjectivité. Un tel homme ne peut ni sentir ni agir parce qu'oublieux de son Soi dans l'agir miséricordieux[6]. Une telle phénoménalité de l'éclaircie s'avère, selon Henry, incapable de fonder l'existence pour autant que le monde soit indifférent. Commentant Heidegger, il écrit: « C'est en nous que se trouve la vérité, dans l'intérieur de l'homme. La conscience a en elle la mesure de la vérité. *Mais la vérité qui constitue notre intériorité même n'est que la lumière absolue de l'extériorité. La subjectivité humaine est la transcendance du monde* »[7].

Dès donc *L'essence de la manifestation*, Michel Henry reproche à Martin Heidegger d'avoir identifié la vie au monde à tel enseigne que la subjectivité devienne la transcendance. Ceci a, selon Henry, une conséquence dangereuse sur le sujet. Celui-ci dans ce contexte devient un simple objet à la manière de la vérité du monde, un être-jeté-dans-le-monde. Ce qui signifie que l'intériorité de l'homme devient « la lumière absolue de l'extériorité »[8]. Dans ce contexte la question même de la finitude devient incompréhensible et s'associe au néant.

---

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 56.
[2] *Ibidem,* p. 56.
[3] *Idem*, p. 55.
[4] Cf. J. GREISCH, « ''Le monde à l'envers''. Quel renversement de quelle phénoménologie ? », *art. cit.,* p. 64-65.
[5] On peut ici se référer à la définition que nous avons donné au terme phénomène à partir du paragraphe 7 d *'Etre et Temps* de Heidegger, à la note 275 p. 43 du présent travail.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 214.
[7] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 109. Souligné par l'auteur lui-même.
[8] *Idem*, p. 109.

La question que Michel Henry se pose est celle de savoir comment le monde peut-il apparaitre dans un tel contexte. Or, depuis *Philosophie et phénoménologie du corps*, à la suite de Maine de Biran, Michel Henry recherche la vie originaire et n'a plus confiance au monde et parle allégrement du corps subjectif. C'est donc le corps subjectif qui donne du contenu au monde. Car, dit Henry : « Le monde est le même parce que je suis le même »[1].

Revenons explicitement à la trilogie. Dans le monde l'apparaitre n'a plus son sens phénoménologique. Et c'est bien pourquoi, Michel Henry critique sévèrement Heidegger. La raison de sa critique est maintenant connue. Michel Henry n'est pas d'accord que la réalité soit ramenée au monde, à la mort, au néant et finalement à la disparition. Si donc dans *C'est moi la vérité et paroles du Christ* il distingue deux mondes, celui de la lumière et celui de la vie, c'est justement pour montrer l'importance de la vie intérieure vis-à-vis du monde[2].

Cette distinction a sans doute comme but de fonder le monde de la lumière par celui de la vie. Le premier n'est possible que parce que le second le permet sans quoi le monde demeure une pure extériorité ou ce qu'il appelle « vérité ontique »[3]. Citant Heidegger, Henry note, « Le Dasein n'est pas en tant que soi le fondement de son être »[4]. Or, pour Heidegger, le *Dasein* est jeté et abandonné dans l'*eccéité* d'une existence qui lui a été imposée et qui va vers la mort comme à sa fin. Cet abandon, bien qu'avec l'obligation de se réaliser malgré sa situation, appartient à la situation humaine et fait notre existence. On voit bien que, selon Henry, dans cette description de la situation humaine, Heidegger n'intègre que très peu le rôle de la vie. Cette façon de comprendre le *Dasein* intrigue notre penseur qui y voit l'absence ou encore la fin de l'homme. Si donc le *Dasein* est jeté dans le monde, il faudrait se poser la question de son existence. En quoi consiste cette déréliction ? Quel est son contenu ? Selon Heidegger elle marque notre finitude et provoque un double sentiment, celui de la peur et celui de l'angoisse. Tandis que la peur me découvre la précarité de mon être devant un objet qui veut me détruire[5], l'angoisse, elle, me révèle ma condition originelle (la mortalité du *Dasein*) n'ayant aucun objet devant moi et dont le discours n'a aucun avantage[6].

Selon la manière dont Michel Henry comprend Martin Heidegger, ce dernier veut ainsi comprendre la question de l'angoisse du point de vue de l'ontologie. Qu'est-ce que cela veut dire ? La situation de déréliction est considérée par Heidegger comme un fait qui dure et qui

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 43.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 46-70.
[3] Cf. *Idem*, p. 29.
[4] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 441.
[5] Cf. Cf. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit.*, p. 86-87.
[6] Cf. *Idem*, p. 121-123.

devra pousser l'homme à se conquérir lui-même[1]. Que doit-il faire ? Selon Heidegger, le *Dasein* devra donner sens à son existence par son agir, ce que Heidegger appelle une existence authentique. Mais aussi, de cette manière, le *Dasein* se montre capable de repousser ce passé malheureux. C'est cela, selon Henry, le sens de la transcendance chez Heidegger.

Pour l'auteur d'*Incarnation,* Heidegger se situe sur le plan de la temporalisation et ne le quitte pas[2]. Selon lui, Heidegger n'a aucune idée de la vie. « Heidegger, dit-il, a beaucoup parlé de la vie comme il a parlé de l'« ipséité » du Dasein : de l'une et de l'autre cependant il n'a la moindre idée si idée veut dire : ce qui rend possible quelque chose en son essence »[3].

Michel Henry en arrive là parce qu'il trouve que le *Dasein* heideggérien est un être très angoissé devant la certitude de la mort et pour cette raison il cherche à trouver refuge dans le monde qu'il s'est construit pour cacher sa solitude. Le « Je pense » devient le « je me représente » Et, si entre temps, selon Heidegger, le *Dasein* se préoccupe du monde environnant et des autres *Dasein* c'est parce que sa structure ultime du « souci » l'y conduit. Il s'ensuit que la déréliction et la projection seront alors les deux moments importants du souci. Pourquoi ces moments forts? C'est parce que le *Dasein* est déjà abandonné au monde et celui-ci est l'extériorisation due au *Dasein* lui-même ou encore le résultat de sa projection[4].

De ce point de vue, le *Dasein* est, selon Henry, considéré comme un existant brut parmi d'autres mais seulement il se distingue des autres par sa capacité de transcendance. D'où lui vient cette capacité ? Pouvons-nous penser comme chez Michel Henry à un don de la vie ? Heidegger n'a pas donné de réponse à ces questions[5]. Sans doute parce que l'existence vient du néant et y retourne[6], ce qui veut dire qu'il n'existe pas chez Heidegger, selon Michel Henry, ni un «Avant existence » ni un « Après-existence » en raison de la mort qui l'attend. Le *Dasein* assume la finité qu'il partage avec les autres étants. Le *Dasein* heideggérien n'a donc pas d'intériorité, il est mondain. Quoiqu'il en soit par son existence, le *Dasein* reconnait

[1] Cf. *Idem*, p. 84.
[2] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat, op. cit,* p. 148.
[3] *Ibidem*, p. 148.
[4] On notera ici que Heidegger définit dans *Sein und Zeit* le monde, au regard du déficit de celui-ci dans la pensée de Parménide, comme le « résultat de la projection du *Dasein* devant l'angoisse de la mort et non une somme des choses existantes. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, le monde devient par contre « l'éclaircie de l'être » dans laquelle l'homme émerge de sa situation d'être jeté. Et finalement dans d'autres textes tardifs des années 50 il définira le monde comme cadre ou union des Quatre : terre, ciel, dieux et mortels (Cf. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit.*, p. 86.)
[5] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et temps, op. cit*, p. 312.
[6] Cf. *Idem*, p. 314.

sa faute et assume en même temps sa finitude et sa mortalité[1]. Non pas que l'homme a péché mais c'est sa situation d'être abandonné qui est à l'origine de sa culpabilité[2].

M. Henry refuse ainsi la notion du monde de Heidegger et veut le sauver du néant. Dans sa trilogie, notre auteur associe le *Dasein* au monde qui se soucie des biens du monde dans un élan d'illusion transcendantale, c'est-à-dire de son égoïsme, il veut être puissant et riche, être considéré lui-même[3]. Aux yeux de Michel Henry, Martin Heidegger falsifie en réalité la puissance de la chair et commet un meurtre du Soi. Il dit : « La venue à l'apparaitre dans le « hors de soi » du monde signifie plutôt que c'est la chose elle-même qui se trouve jetée hors de soi, fracturée, brisée, scindée d'avec soi, dépouillée de sa réalité propre… »[4].

Dans l'*Incarnation,* nous avons le même son, Michel Henry reproche à Martin Heidegger de chercher la vérité du côté du monde alors même qu'elle est dans la vie de la subjectivité, dans ce qu'il appelle « chair ». Pour le philosophe Français, la vérité originaire ne saurait appartenir au monde en raison même de son invisibilité. Michel Henry plaide pour qu'on ramène l'homme dans ce qu'il appelle « sa demeure » ou sa « patrie d'origine»[5].

Le ton de la critique est le même dans *Paroles du Christ*. Ce dernier ouvrage de Michel Henry renforce également la conviction de son auteur au sujet de l'importance même de la chair. Il y distingue, notamment au chapitre VII, la « Parole du monde » de la « Parole de la vie ». La parole du monde est celle des choses de ce monde et de sa vérité. Par contre, la parole de la vie est celle de Dieu et de son Verbe[6]. Cette dernière Parole s'auto-révèle parce qu'elle est « inaudible »[7] et son inaudibilité ne signifie pas qu'elle n'est pas entendue mais elle l'est quand elle se révèle elle-même étant donné que c'est l'invisible qui est « la condition de possibilité de toute parole »[8]. Par contre, « ''La parole du monde'' veut donc dire : une parole qui parle de ce qui se montre à nous dans cette extériorité qu'est le monde »[9].

Heidegger s'inscrit ainsi aux antipodes de Michel Henry quant à la question de la réalité de l'homme qui intéresse nos recherches. Si donc Michel Henry estime que la phénoménologie consiste à une analyse rigoureuse de l'être et l'abandonne au fur et à mesure qu'il évolue dans sa pensée, c'est entre autres raisons parce qu'il ne veut nullement sombrer dans la pensée du *Dasein* comme chez Heidegger. C'est bien pourquoi, Michel Henry va

[1] Cf. *Idem*, p. 163. Cf. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit*., p. 34.
[2] Cf. *Idem*, p. 164-165.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 180.
[4] *Idem*., p. 28.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 60.
[6] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 87-114.
[7] *Idem*, p. 77.
[8] *Idem*, p. 90.
[9] *Ibidem*, p. 90.

critiquer le temps et le monde chez Heidegger. Il va également critiquer la question même de la finitude humaine telle que la philosophie classique la comprend et notamment Heidegger.

2.2.2. L'ambigüité ontico-ontologique du Dasein heideggérien et quelque aspect critique

2.2.2.1. Le *Dasein* heideggérien et la chair selon M. Henry

De prime à bord, Michel Henry fait remarquer que si la philosophie de la conscience a été critiquée notamment par Heidegger, c'est assurément dans le but de ne jamais faire déchoir au rang de la détermination la question de l'essence qui constitue son fondement. Heidegger a critiqué l'intentionnalité husserlienne parce que l'être de celle-ci n'a pas été pris au sérieux. Husserl l'a enfermé, selon lui, dans la conscience comme dans une boite[1].

Certes, nous reviendrons plus loin, le § 44 d*'Etre et Temps* en parle un tout petit peu mais cela est très marginal. De manière générale, Heidegger veut, selon Henry, penser l'extériorité dans sa pureté en expulsant la vie de « sa Demeure véritable, de sa Patrie d'origine ».[2] Autrement dit, il veut faire de l'homme le gardien de l'Etre sans dire ce qu'est réellement l'homme. Il se révèle ainsi, notamment au § 4 d'*Incarnation,* chez Heidegger, une indigence de l'apparaitre du monde incapable de donner l'existence à ce qu'il dévoile[3]. Car, chez Heidegger, nous le savons, l'être n'est pas mais *il y a* être comme d'ailleurs *il y a* temps[4], l'être étant ici la donation de cet « Il y a » ayant sa place dans la libération hors du retrait. Il se montre et ne se montre pas[5]. L'être et le temps s'apprêtent ici un mutuel appui pour autant que le premier soit la parousie et le second soit une région de l'Ouvert. Les deux étant le « *das Ereignis* » en tant qu'évènement ou en tant que *questions*[6].

Mais dans tout ceci, qu'est-ce que le phénomène ? C'est notamment, nous l'avons vu, au § 7 d'*Etre et Temps* que Heidegger a lui-même pris le temps de le définir. Le phénomène est selon lui toute réalité « qui prend place dans la lumière », ce dans quoi une chose apparait (*erscheint*)[7]. Notons cependant en passant que le phénomène étant ici différent de ce que Heidegger appelle « semblant » pour autant qu'il s'agisse d'un bien en l'air. Mais l'apparaitre (*Erscheinen*) ou apparition est interne à l'étant, il est l'annonciateur qui ne se montre pas mais en même temps il se montre[8]. Il est, si l'on veut, le déploiement dans la

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 58.
[2] *Idem*, p. 60.
[3] Cf. *Idem*, p. 60-61.
[4] Cf. M. HEIDEGGER, *Question IV, op. cit.,* p. 197.
[5] Cf. *Idem*, p. 199.
[6] Cf. *Idem*, p. 218.
[7] M. HEIDEGGER, *Temps et Etre, op. cit.,* p. 55-56.
[8] Cf. *Idem*, p. 56-57.

présence, (*Anwesen), la parousie*[1]. Peut-on l'accueillir ? Heidegger répond par l'affirmative mais dans le contexte du Logos en tant qu « impensé ». Il est à vrai dire l'être de Parménide[2]. C'est seulement comme Parole que toute communication est possible.

Mais « toute approche de l'être, dit Heidegger, (toute *prae-s-ence*) n'est pas nécessairement présence »[3], ce qui signifie que l'être comme le temps est ce qui ne se laisse pas saisir complétement, c'est un flux qui coule au rythme du passé, du présent et du futur. De ce point de vue, Michel Henry pense que la philosophie heideggérienne n'est pas très éloignée de celle de Husserl. Quant au logos, à la parole ou au jugement, Martin Heidegger le comprend comme ce qui fait voir quelque chose et c'est dans lui que la communication avec autrui devient aussi possible. L'être est néanmoins seulement ici pensé mais n'est pas donné. L'être devient ainsi « un destiné » pour autant que nous pensons le « destinement » qui donne l'être comme donation[4]. Cette posture fait que la phénoménologie devienne l'être de l'être de l'étant[5]. Comme on le voit, la pensée de Heidegger veut aller au-delà de l'étant mais, selon Henry, n'y arrive pas. Pourquoi cette incapacité ? Par manque de sujet. Henry a besoin du concept d'auto-affectivité pour saisir le « moi pur ». D'où cette affirmation : « Ce n'est pas la structure interne de l'essence de la manifestation qui est mise en cause, c'est une compréhension impropre *parce que d'origine ontique,* de cette *seule et unique essence de la manifestation* qui se trouve rejetée. […] Il s'agit de penser l'extériorité dans sa pureté, au lieu de l'insérer dans un 'sujet' dont elle devient la propriété interne »[6].

On comprend que, selon Michel Henry, le *Dasein* est fondamentalement ek-statique, ce qui veut dire que l'immanence est brisée de part en part et par conséquent l'être de l'ego devient obscur. L'enjeu de la réalité humaine est à ce niveau et, Michel Henry l'a compris. Le penseur de Montpellier veut fonder ce qui est sur du solide, à savoir l'affectivité, celle-ci étant la « dimension ontologique et transcendantale qui fonde la réalité de tout ce qui est »[7].

Peut-on penser la réalité humaine à partir du *Dasein,* se demande Michel Henry? Notre auteur ne le pense pas. Car ce terme désigne le « là » en tant qu'objet, ce qui est placé en face

[1] Cf. M. HEIDEGGER, *Question IV, op. cit.,* p. 198.
[2] Cf. *Idem,* p. 202. Cf. J. BEAUFRET, *Le poème de Parménide*, Paris, P.U.F, 1955, p. 81. Cité par M. HEIDEGGER, *Question III, op. cit*., p. 92.
[3] *Idem*, p. 210.
[4] Cf. *Idem,* p. 203-205.
[5] Cf. M. HEIDEGGER, *Temps et Etre, op. cit*., p. 57-65.
[6] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.* p. 124.
[7] *Idem*, p. 638.

de… (« Anakeimenon », en grec). Une telle philosophie est sans doute, selon Henry, celle de la mort, et c'est peut-être pour cela que Heidegger a été, selon Henry, un nazi engagé[1].

Quel est réellement le problème chez Heidegger ? Selon Henry, c'est parce qu'on ne prend suffisamment pas le temps pour questionner la conscience et de savoir exactement ce que ce terme désigne par rapport à l'essence que la philosophie de la conscience est critiquée. Pour notre auteur, l'être est à situer au-delà de la détermination, c'est-à-dire dans l'apparaitre. C'est le sens de cette affirmation : « L'apparaitre est tout, l'être n'est rien »[2].

Pourquoi l'on veut à tout prix à ramener l'être-là où il ne doit jamais se trouver ? D'où vient l'erreur selon Henry ? Pour notre auteur, l'erreur vient du fait que le *Dasein* veut chaque fois comprendre l'être à la lumière de l'étant. Le « Je pense » équivaut au « Je me représente ». C'est dire que le « Je » se comprend à partir de la représentation, ce qui équivaudrait à une destruction de l'homme et par conséquent du monde lui-même[3].

Comprendre *l'In-sein* à la lumière de ce qui se produit en lui, c'est lui-même que le *Dasein* comprend de la sorte, comme un étant[4]. Et c'est à ce niveau que notre auteur voit la faiblesse de Heidegger. « C'est de nommer l'apparaitre sans dire en quoi il consiste, comment il apparait […] sans dire la nature de l'éclat ou de la luisance de sa lumière… »[5].

Il y a là, selon notre auteur, comme une ambiguïté dans la structure même du *Dasein.* Quand on méconnait l'essence, c'est l'homme lui-même qui se trouve dégradé et la vérité se trouve dans ce cas en dehors de lui et donc lui-même non plus n'appartient plus au milieu ontologique de l'être. Autrement dit, en acceptant de faire du sujet un objet, un *Dasein* Heidegger fait de la transcendance une essence et cela n'est point phénoménologique[6].

Michel Henry tire alors une conclusion. Selon lui, le « Je » chez Heidegger n'est pas essencifié hors de la structure du représenter pour donner à celui-ci son sens plénier. Il y a chez Heidegger, comme le suggère Jean Greisch, une autosuffisance de la vie du *Dasein* en lieu et place de l'auto-affection du corps vivant[7]. Comment un être-là peut-il se décider ?

---

[1] Cf. G. DUFOUR KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, Coll. « Empruntes philosophiques 12 », Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 261. Cf. M. HENRY, Ms A 33-2-24644 Cité par G. DUFOUR KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit.,* p. 262.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 42.
[3] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.,* p. 91-94.
[4] Cf. M. HEIDEGGER, *Temps et Etre, op. cit*., p. 58. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 119.
[5] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 43.
[6] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 124.
[7] Cf. J. GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir ; le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000, p. 34.

Cette autosuffisance s'explique au fait que le *Dasein* est le seul à se décider pour sortir en quelque sorte de sa déchéance ou de l'anonymat du « On » et de sa structure. Mais comment le *Dasein* peut-il se décider s'il n'est qu'un être-là ? Là est encore l'aveu d'échec de Heidegger qui s'acharne à faire du *Dasein* un étant. Il y a donc manque d'incarnation[1].

Michel Henry s'appuie notamment ici sur le § 24 d*'Etre et Temps* de Heidegger pour critiquer la phénoménologie classique et tirer cette conclusion. Pourquoi ? Parce que ce paragraphe met en relief la spatialité non géométrique du *Dasein* mais, comme l'a aussi remarqué Paul Ricœur, cela n'a pas poussé Heidegger à tirer toutes les conclusions de la chair étant donné qu'il a interprété le *Dasein* en fonction du « souci » des objets matériels[2].

C'est en ce sens d'ailleurs que Heidegger peut se permettre d'affirmer qu'aujourd'hui « la philosophie est entrée dans son stade terminal »[3]. Pourquoi parle-t-il de stade terminal ? Heidegger justifie sa thèse au fait que toutes les sciences aujourd'hui, même les sciences dites humaines comme la sociologie, la psychologie et l'anthropologie, sont entrées dans la phase cybernétique, c'est-à-dire dans la phase de la scientificité sous la mouvance de la philosophie de l'être de l'étant et pour le bien social. Il s'agit de la fin de la philosophie qui marque le début d'une civilisation mondiale qui prend base dans la pensée de l'Occident[4].

Quelle serait alors la nouvelle tâche de la philosophie dès lors qu'elle a atteint son stade terminal ? Y a-t-il une intériorité comme condition de toute extériorité ? Curieusement Heidegger situe la réponse à ces questions au niveau de la vie de l'intuition originairement donnante comme chez Husserl et Hegel ou encore ce qu'il appelle « subjectivité absolue » en tant que l'affaire propre de la philosophie[5], dans l'ego cogito de Descartes. C'est là dans le règne de la libre « clairière de l'Ouvert », dans l'état de présence, dans le lieu de la vérité (Aléthéia) en tant que *Lichtung,* clairière, « état de non-retrait » que la philosophie trouvera sa

[1] Ce manque d'incarnation a été signifié par Jan Patocka dans une lettre à Robert Campbell du 1er mai 1926 quand il faisait état de sa lecture du *Visible et l'invisible* de Merleau-Ponty. Voici ce qu'il a écrit : « ce sont des choses que Heidegger a négligées dans *Sein und Zeit* où il omet l'incarnation dans la structure du *Dasei*n [….]. Un jour, il faudra les intégrer dans la structure totale du Dasein, ce que Merleau n'a pas pu parfaire lui-même » (R. BARBARAS, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques, op. cit*., p. 15). On peut, pour bien cerner la question de la corporéité comme possibilité de se mouvoir et comme essence de l'incarnation, lire également à ce sujet J. PATOCKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 93-105)

[2] Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre, op. cit.,* p. 379.

[3] M. HEIDEGGER, *Question IV, op. cit*., p. 283.

[4] Cf. *Idem*, p. 284-286.

[5] Cf. *Idem*, 292.

nouvelle tâche[1]. « C'est par là, dit-il, que l'affaire de la philosophie ressort « en elle-même » pleinement. Cette affaire cependant dans sa détermination historique est : la subjectivité »[2].

Cette cacophonie ou cet escamotage de la vie, selon Michel Henry, dégrade l'essence en une réalité d'ordre ontique et par conséquent ne donne pas non plus à la conscience le rôle qui est le sien dans l'ontologie universelle et même dans la théorie de la connaissance. Si pour Heidegger, la vérité est dans le *Dasein,* dans le monde ou encore dans l'être-là[3], le savoir ainsi posé dans ce contexte comme un étant n'est pas l'être. Il n'est pas non plus de l'inconscient mais il est vie. L'oubli de cette réalité, selon Henry, est fatal en philosophie[4]. Cette réalité est ce que Michel Henry qualifie de « Terre nouvelle où il n'y a plus d'objet »[5].

Comprendre l'être de cette manière, c'est poser *in fine* la question du rapport entre l'apparaitre et l'être. Mais Michel Henry voit tout de même non seulement le fait que l'être s'attache ou dépend de l'essence mais aussi et surtout l'apparaitre est tout et l'être n'est rien, Ou disons mieux l'être est parce que l'apparaitre apparait et pour autant qu'il le produit[6]. L'être puise ainsi son essence dans l'apparaitre de telle manière que sans apparaitre l'être ne serait rien[7]. Henry écrit: « *La manifestation de soi est l'essence de la manifestation* »[8].

Si comme nous venons de le voir, Heidegger critique la philosophie de la conscience c'est parce que, selon Henry, Heidegger veut une philosophie qui tient compte de l'essence dans sa pureté. Il veut une bonne compréhension de l'essence puisque le problème n'est pas pour lui dans la structure interne de la transcendance mais dans la signification impropre qu'on lui attribue en philosophie. L'élément ontologique doit être préservé contre tout apport d'ordre ontique. Heidegger veut comprendre ainsi l'être de l'étant en tant qu'il s'est manifesté comme le fondement, le « Grund », le principe d'être connu. Mais il s'y prend, selon Michel Henry, maladroitement. « Le fondement, dit-il, se manifeste comme l'état de présence de l'étant »[9]. Par conséquent, selon Henry, le principe subjectif de la conscience n'est plus possible si ce principe subjectif n'est pas pensé comme condition de l'objectivité. Sans lui

[1] Cf. *Idem*, p. 296-297. On notera en passant que le mot *Alethéa* ne doit vraiment pas être traduit comme vérité au sens d'une certitude, d'une évidence mais dans le sens de ce qui permet à la vérité d'être possible. C'est une parole qui annonce quelque chose et dans laquelle on a confiance, *verba discendi* (Cf. *Idem*, p. 300-302)
[2] *Idem*, p. 290.
[3] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit*., p. 124.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de ma manifestation, op. cit,* p. 120-121.
[5] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 58.
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 42-43.
[7] Cf. *idem*, p. 43.
[8] M. HENRY, *L'essence de ma manifestation, op. cit,* p. 173. Souligné par l'auteur lui-même
[9] M. HEIDEGGER, *Question IV, op. cit*., p. 282.

aucune objectivation n'est possible mais une simple « étantisation » imputable à la conscience naturelle, c'est-à-dire sans signification ontologique[1].

Si donc le *Dasein* est chez Heidegger l'étant jeté comme soi-même[2] et un être jeté à la mort comme à sa fin[3], chez Henry par contre ce qui compte est l'étance ou la représenteité de l'étant dans l'ego. Le point de discorde entre les deux est à ce niveau. « Si le ''sujet'' est ontologiquement conçu comme Dasein existant, dit Heidegger lui-même, dont l'être se fonde sur la temporellité, il faut alors dire : le monde est ''subjectif''. Mais ce monde subjectif étant transcendant temporellement, il est alors ''plus objectif'' que tout ''objet'' possible »[4].

Michel Henry trouve ce commentaire irrecevable d'autant plus que le *Dasein* n'est pas la vérité[5]. On pourrait dire pour reprendre les termes de Clément Bertot: « selon Henry, Heidegger est l'adversaire phénoménologique incarnant à l'extrême la promotion de la phénoménalité grecque »[6]. Aussi Henry regarde-t-il la pensée heideggérienne comme une pensée grecque par excellence[7]. La vérité devient de la sorte le dévoilement et le dévoilant, elle devient le *Dasein* de telle sorte que la vérité et le *Dasein* deviennent ipso facto identiques. En voici un autre extrait sur lequel Michel Henry s'appuie pour disqualifier le *Dasein* heideggérien : « Etre-vrai, écrit Heidegger, au sens d'être-dévoilant est une manière d'être du *Dasein* »[8]. Et il ajoute : « Le dévoilement est une manière d'être de l'être-au-monde »[9].

Par ces citations, Heidegger veut sans doute sortir la subjectivité du « ''boitier'' de la conscience »[10] car la vie en tant qu'un genre d'être particulier, n'est accessible que dans le *Dasein*[11]. Cette manière de comprendre le « cogito cartésien » par le *Dasein* est, selon Michel Henry, un oubli de la vie dans son auto donation pathétique ou mieux pour reprendre les termes de Jacob Rogozinski, une « agitation violente » qui va à l'assaut des étants[12].

Comme on le voit, Heidegger donne au *Dasein* le pouvoir du dévoilement mais aussi le pouvoir de la vie. Et c'est ici où ce point est irrecevable pour notre auteur. Notre auteur critique ainsi sans réserve Heidegger qui, du reste, n'est que, selon lui, le porte-parole de la

---

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de ma manifestation, op. cit.*, p. 124-126.
[2] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op, cit,* p. 342
[3] Cf. *Idem*, p. 305 & p. 313.
[4] M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.*, p. 429.
[5] Cf. M. HENRY, *L'essence de ma manifestation, op. cit.,* p. 75.
[6] C. BERTOT, « Michel Henry lecteur de Nietzsche ou le dépassement de l'hellénisme », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes***.** Hommage à Laslo Tengelyi, *op. cit*., p. 138.
[7] Cf. M. HENRY, *L'essence de ma manifestation, op. cit.*, p.77.
[8] M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op, cit.*, p. 271. Souligné par l'auteur lui-même.
[9] *Ibidem*, p. 271.
[10] *Idem*, p. 97.
[11] Cf. *Idem*, p. 82.
[12] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit*., p. 110.

philosophie occidentale[1]. Il donne, selon lui, au monde plus de pouvoir qu'il n'a. « Bien plus, dit Henry, c'est à la science, à la biologie de son temps que Heidegger emprunte alors les connaissances à partir desquelles il s'efforce de construire son interprétation de la vie »[2].

Déjà le § 25 de *L'essence de la manifestation* rejette toute tentative de transfert de pouvoir. Pour Henry, la transcendance ne constitue pas l'essence de la transcendance mais c'est plutôt l'immanence qui est à l'origine de la transcendance[3]. Ce transfert du pouvoir est aussi un monisme qui ne dit pas son nom[4]. La Vie étant plus que l'homme, elle s'engendre elle-même et c'est d'elle qu'il faut partir pour comprendre l'homme[5].

S'agissant du corps vivant en effet qui nous occupe ici, notre auteur veut sauver la réalité du sujet, il veut sauver l'être de l'ego de la putréfaction et pour cette raison il n'hésite pas à s'opposer clairement à Heidegger[6]. Michel Henry dénonce ainsi avec force l'ambiguïté du *Dasein* heideggérien. Pourquoi ? Parce que celui-ci en voulant sans doute remplacer le Cogito cartésien supprime la singularité de l'ego au bénéfice d'un être général[7].

Dès lors, pour Henry, Heidegger s'éloigne à l'instar de Husserl, de la phénoménalité à partir du moment qu'il veut comprendre l'apparaitre dans le monde. Nous pensons, quant à nous, que la trilogie a été écrite pour dénoncer cette prétention heideggérienne.

On retiendra par ailleurs que le point de vue de De Waelhens doit être retenu à ce sujet étant donné qu'il confirme le point de vue de Michel Henry. « Nous pouvons donc répéter avec force, dit De Waelhens, que la vérité appartient premièrement au *Dasein* en tant que celui-ci la constitue par son action *dé-voilante* »[8]. En disant que le *Dasein* est celui qui peut dévoiler la vérité, cela peut signifier aussi qu'il est le seul qui a le choix entre la vérité et la non-vérité en tant qu'action inauthentique d'un *Dasein* vivant inauthentiquement[9]. Un point de vue que Michel Henry reprouve en raison du transfert du pouvoir dans la transcendance[10].

Ceci étant, la nouvelle phénoménologie matérielle de Michel Henry propose une autre lecture et une nouvelle méthode. Reste cependant à savoir si le philosophe de Montpellier est en parfait lien avec la *phénoménologie de l'inapparent* de Heidegger tel qu'elle se dégage depuis 1973 dans son séminaire de Zähringen et contenue dans *Question IV*. Ne peut-on pas y

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 61-62.
[2] *Idem*, p. 63.
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de ma manifestation, op. cit.*, p. 241.
[4] Cf. *Idem*, p. 279.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.* p. 68.
[6] Cf. *Idem.* p. 28-29.
[7] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit*., p. 30-31.
[8] A. DE WAELHENS, La philosophie de Martin Heidegger, Coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 7è édition, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1971, p. 104.
[9] Cf. *Idem*, p. 105-106.
[10] Cf. M. HENRY, *L'essence de ma manifestation, op. cit,* p. 127-129.

voir un approfondissement herméneutique de la phénoménologie comme le propose Jean-François Courtine ?[1] Michel Henry semble ne pas être d'accord avec une telle perspective et ne peut voir en cela un quelconque tournant dans la pensée heideggérienne[2].

Pourquoi Michel Henry n'est-il pas d'accord avec la phénoménologie de l'inapparent ? Pour Henry « *L'essence de la phénoménalité ne se situe pas au-delà de son apparence effective,* dit-il, *mais la constitue* »[3]. L'être ne se détourne pas de nous et de nos corps en se retirant ou en se réservant. Cet être qui fait l'événement, l'*Ereignis* ne peut pas être énigmatique comme s'il nous échappait et se retirer loin de nous. La phénoménalité n'a rien d'inapparent[4]. Car « La non-vérité de l'essence est la vérité de l'étant »[5].

La phénoménologie de l'inapparent est peut-être là un tournant « théologique » dans la pensée de Martin Heidegger allant vers l'originaire. Peut-être aussi une ''correction phénoménologique'' au sujet de la question de la donation[6]. Mais seulement on peut se demander, à la suite de Michel Henry, comment une philosophie centrée sur l'étant peut-elle justifier les exigences mêmes d'une vie qui se veut comme fondement de toute réalité finie de l'homme ? Peut-on passer sous silence l'ontologie fondamentale telle qu'elle se déploie dans *Etre et Temps* en tant qu'elle est une analytique du *Dasein* ou de l'être de l'étant ? Là est le nœud du problème. Cette question de la *phénoménologie de l'inapparent* mérite sans doute une attention. Aussi, pour le moment, faisons une parenthèse en apportant quelques aspects critiques avant de comprendra la question de la finitude humaine et de la temporalité.

2.2.2.2. Quelques aspects critiques

Nonobstant ce qui vient d'être dit sur Heidegger, il existe un autre son de cloche que nous donne notamment le § 44 d'*Etre et temps* au sujet du « Moi pur ».

Bien que Michel Henry reste intraitable au sujet de la réalité humaine et ne veut nullement la ramener au monde, le fait que Heidegger affirme lui-même que le *Dasein* n'est pas un étant au même titre que n'importe quel étant devrait attirer notre attention dans l'interprétation que Michel Henry lui fait à ce sujet[7]. En effet, le *Dasein,* selon Heidegger, est

[1] Cf. J-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 381-405. Cité par D. JANICAUD, Le *tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, p. 18

[2] On peut aussi se référer à ce sujet au témoignage que donne le livre de J-L. MARION. Celui-ci montre que M. Henry n'est pas d'accord au sujet du contenu entre l'inapparent et l'invisible. Les deux ne disent pas la même chose (J-L. MARION, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida, op. cit*., notamment p.96).

[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 597. C'est nous qui soulignons.

[4] Cf. *Idem,* p. 597-598.

[5] M. HENRY*, L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 133-134.

[6] Cf. J-L. MARION, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, op. cit*., p. 58.

[7] Ce point de vue est aussi celui de Dominique Janicaud qui voit là une manière de Michel Henry de réduire sensiblement l'influence même de Heidegger pour donner raison à sa phénoménologie matérielle. « Michel

le seul existant qui fait l'intelligibilité de la réalité brute et lui donne sens[1]. Pouvons-nous affirmer que Henry caricature Heidegger dans le but de défendre sa phénoménologie de la vie ? Ce point de vue qui est aussi celui de Dominique Janicaud ne doit pas être négligé[2].

Pour Françoise Dastur en effet, Heidegger a été mal compris par ses interprètes. L'être est ce qui se cache et de ce point de vue il est différent du phénomène. Aussi n'est-il pas nécessaire, selon elle, de partir de la subjectivité pour comprendre l'être. Pourquoi cette démarche ? C'est pour éviter ce qu'elle appelle « l'anthropologisme »[3]. « Comprenant son propre être, dit-elle, le *Dasein* n'est donc pas enfermé en lui-même, mais au contraire par là même ouvert à l'être de l'étant qu'il n'est pas lui-même »[4].

Ces affirmations sont d'une certaine mesure corroborées par celles fournies par Jean-Claude Gens notamment pour qui il existe un « frémissement d'un savoir de la vie » chez Heidegger notamment dans ses cours fribourgeois entre les années 1919-1925 avant de basculer néanmoins ce concept vers celui d'existence dans *Etre et Temps*[5]. Il y parlait selon lui du savoir de la vie comme un savoir pré-mondain ou pré-théorique qui n'a rien à voir avec la transcendance du *Dasein*, il s'agissait de l'herméneutique d'une vie invisible facticielle. Mais brusquement, sans doute en raison de l'ambiguïté de la vie, Heidegger s'est vite, selon lui, tourné vers le monde et le temps[6]. Aux yeux de Michel Henry, Heidegger a construit sa pensée philosophique sur la vie à partir de la science, notamment à partir de la biologie[7].

Dans cette perspective, on doit dire qu'il y a chez Heidegger une notion du *Dasein* qui n'est pas un ego idéal mais il est celui qui va à la conquête de la terre pour autant qu'il soit un être différent de l'étant et, bien entendu, un être angoissé devant la mort. Mais seulement ici, Michel Henry a sans doute du mal à saisir la nature exacte du Da-sein, c'est-à-dire un être-là,

---

Henry, dit-il, veut à tout prix réduire l'ek-statique heideggérien au ''mondain'' (ou au visible), ce qui revient à caricaturer une pensée, tout en prenant appui sur ses ressources pour cette opération » (D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.,* p. 68. Cité par S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite, op. cit.*, p. 63. ; F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit*., p. 8-11 notamment)

[1] Cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit*., p. 268.

[2] Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.,* p. 68.

[3] Cf. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit*., p. 16.

[4] *Idem*, p. 13.

[5] Ce point de vue est également celui de Jean Greisch pour qui, dès 1919 après la bataille de Verdun Heidegger s'est vu confié la charge de former les soldats et c'est alors qu'il a commencé ses enseignements connu sous le titre de « herméneutique de la facticité » en intégrant la dimension de la vie dans sa philosophie à Fribourg dans les années qui ont précédé la parution *d'Etre et Temps*. Sans doute, selon lui, Heidegger était dans une situation inconfortable entre la pensée de la vie de Bergson, Nietzsche, Dilthey d'un côté et de l'autre côté la philosophie de Descartes. Mais en même temps son rapport avec la foi catholique n'était plus stable. Il venait de rompre avec l'Eglise catholique pour se convertir du néokantisme à l'intuitionnisme husserlien (Cf. J. GREISCH, « L'arbre de vie et l'arbre du savoir », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit.,* p. 389-406.

[6] Cf. J-C GENS, « Heidegger à Fribourg : le « frémissement » d'un savoir de la vie », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit.,* p. 319-332

[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 63.

un *Là* du Sein ou de l'Etre. Comment un être-là peut-il, se demande Michel Henry, se transformer à une vérité originaire ? Or, dès le premier paragraphe d'*Incarnation,* Henry n'hésite pas à traiter le *Dasein* d'un simple phénomène du monde. Parlant de Heidegger, Henry affirme : « La vérité originaire est explicitement désignée comme un phénomène »[1].

Selon la vision de Michel Henry, si donc le *Dasein* est un étant, il devient clair qu'il est complètement confondu au monde indifférent des choses. Un tel *Dasein* n'a pas de vie intérieure et ne peut l'avoir pour autant qu'il le tienne pour un animal. Mais on peut poser à Henry une question. Un *Dasein* en tant qu'étant peut-il être angoissé comme le suggère Heidegger ? Le sentiment n'est-il pas le propre du corps vivant, d'une chair ? Pour répondre à ce genre de questions notre auteur situe l'angoisse heideggérienne du côté de la mort et ne voit pas comment un tel sentiment appartiendrait à la sphère de la vie. Michel Henry a, bien entendu, peur de l'angoisse du néant à laquelle conduit inexorablement la manifestation originelle du *Dasein* en tant qu'être-jeté-dans-le-monde[2]. Or, une telle angoisse qui ouvre le néant lui apparait comme un sentiment troué et contrarie sa métaphysique dite du ''plein''.

On notera que Michel Henry tient sans doute pour marginale le § 44 d*'Etre et Temps* dans l'œuvre de Heidegger. Si donc ce paragraphe parle de la possibilité d'un Moi pur, pour notre penseur, le *Dasein* est loin d''être un ego mais un étant sous-la-main. Déjà à l'introduction de *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry, remettait en question le Moi pur par manque d'incarnation[3]. Et pourtant selon Heidegger lui-même, à en croire Françoise Dastur, la traduction même du *Dasein* par ''être-là'' ne convient pas pour autant qu'une telle traduction ferait de ce mot le fait de l'homme[4]. Il est possible que Dastur interprète les affirmations de Heidegger dans lesquelles le penseur Allemand ne voit aucune différence entre ontologie et phénoménologie. « Ontologie et phénoménologie, dit Heidegger, ne sont pas deux disciplines différentes parmi d'autres à la philosophie »[5]. Et c'est à ce niveau que Heidegger se sépare de Henry. Notre auteur a-t-il bien compris Heidegger ?

On notera ici que ce que Michel Henry récuse c'est sans doute le fait de partir de l'Etre pour penser la vie étant donné que la vie n'est pas mais advient. Dans ce contexte, bien entendu, le Moi pur reste noyé dans une métaphysique moniste. Seulement, si telle est l'analyse de Michel Henry, il reste à savoir si elle correspond à la pensée ontologique de Martin Heidegger[6]. Car, chez Heidegger, le *Dasein*, nous le savons et cela est confirmé par De

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 38.
[2] Cf. R. BARBARAS, *Métaphysique du sentiment, op. cit.,* p. 229-230.
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 9.
[4] Cf. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit*., p. 11-12.
[5] M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.,* p. 66.
[6] Cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit*., p. 8.

Waelhens, bénéficie d'un privilège dans la construction d'une métaphysique générale et ce privilège n'annonce aucun jugement de valeur et il n'existe pas de science sans homme[1].

De ce point de vue, la vérité est relative au *Dasein* en tant qu'il soit un *''Je''* et non un sujet. Le « Je » est ainsi l'être du *Dasein* et de ce point de vue il est différent des choses pour autant qu'il a la capacité de se comprendre. Ainsi le terme existence lui convient-il parce qu'il est le seul dont la vie ne dépend de personne pour autant qu'il est jeté dans le monde à prendre en charge[2]. Il s'agit de prendre en charge son mourir en tant qu'Ipséité ou encore *sum moribundus*, le ''je suis mourant[3]. La mort est lue ici comme la fin de l'exister, la fin de l'être-au-monde du *Dasein*, une fin qu'il assume aussitôt. Si donc, selon Heidegger, le *Dasein* existe, et lui seul peut exister, cela signifie que la facticité détermine son existence[4].

Il nous semble que l'objectif de Heidegger étant celui de l'être et non l'existence humaine, son penchant vers le monde est d'autant plus évident qu'il ne laisse, selon M. Henry, que peu de place à la vie[5]. Heidegger a de la sorte choisi son camp et a, selon Jacob Rogozinski, abandonné la singularité du *Dasein* face à la mort[6]. Or justement, selon Michel Henry, cela fait obstacle à l'Etre. C'est parce que, selon A. De Waelhens, le but de la pensée de Heidegger est la pensée en général. « Le but ultime et principal, dit-il, est l'édification d'une métaphysique générale, que l'analytique existentiale a pour mission d'introduire »[7].

On fera cependant bien de ne pas oublier ce privilège du *Dasein* chez Heidegger et de prendre au sérieux le *Dasein* dans ce qu'il est. Bien que l'objectif dernier de la philosophie de Heidegger n'est pas l'analytique existentiale, il ne saurait être question, par conséquent, de rejeter très vite la subjectivité de la pensée de Heidegger ou d'en faire une interprétation atypique. Surtout quand on sait que le *Dasein* est un être de souci et d'angoisse. Seulement selon Heidegger, on ne peut pas comprendre la vie à partir de l'homme mais à partir d'elle-même, « le subjectivisme est surmonté parce que le monde n'est pas ici un existant contenu « dans » un sujet. Le monde est une projection qui est à l'origine et de toute subjectivité et de toute objectivité »[8]. Si par phénomène on entend tout ce qui se manifeste, on ne doit pas en conclure que la seule manifestation est l'apparition sensible ; mes états de conscience se manifestent aussi à moi-même et personne ne peut remettre cela en question[9].

---

[1] Cf. *Idem*, p. 10-11.
[2] Cf. F DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit*., p. 20.
[3] Cf. *Idem*, p. 22.
[4] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit*., p. 229-233.
[5] Cf. D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl, op. cit*., p. 107.
[6] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit*., p. 40-41.
[7] A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit*., p. 9. Voir aussi p. 25-26 note 3.
[8] *Idem*, p. 254.
[9] Cf. *Idem*, p. 14-15.

Dans la perspective que nous venons de présenter, on peut dire avec A. De Waelhens que Heidegger veut étudier l'être des phénomènes y compris l'être de l'existant[1]. Mais la subjectivité semble n'être pas première. Aussi chez Heidegger, contrairement à Husserl notamment, la métaphysique est première et que la phénoménologie n'est qu'une méthode[2]. C'est bien pourquoi le *Dasein* n'est pas, selon De Waelhens, un existant figé à la manière d'une table ou d'une quelconque chose du monde, une réalité stable[3] pour autant que son essence soit dans son existence c'est-à-dire dans sa possibilité existentiale et sa liberté[4].

Faut-il alors dire que chez Heidegger le *Dasein* est capable de se prendre en charge comme un vivant? La question ne se pose pas en termes de prise en charge mais en termes de choix à opter entre deux modes fondamentaux. Pour Heidegger en effet le *Dasein* est le seul à se décider pour une possibilité authentique ou inauthentique[5]. S'agit-il ici d'une possibilité morale ? Il ne s'agit du tout pas d'une appréciation morale au sens d'une corruption de la nature humaine par exemple mais il s'agit de se tenir par rapport à ce que Heidegger appelle le « On », le « Man »[6]. Ceci ne signifie pas non plus que l'homme est devenu une divinité mais c'est dire simplement qu'il a la possibilité de se décider ou de donner un contenu positif ou négatif à son existence pour limiter la force du Man[7].

On pourrait dans cette perspective dire que l'expression « L'être-dans-le-monde » ne signifie pas forcément une chose mais il s'agit là d'une expression difficile à saisir le sens. Interprétant le *Dasein* comme un être jeté dans le monde, le mot « dans » indique un rapport de contenu à contenant comme quelqu'un qui dirait que la table est dans le monde. Or, quand il s'agit du *Dasein* qui n'est pas une chose, cela devient encore plus compliqué et ne peut dire qu'il s'agit d'une chose comme a cru Michel Henry. Ainsi, à en croire l'interprétation de De

[1] Cf. *Idem*, p. 17.
[2] Cf. *Idem*, p. 20.
[3] Cf. *Idem*, p. 26-27.
[4] Cf. *Idem*, p. 28.
[5] Cf. *Idem*, p. 30-31.
[6] Par moment le moi n'agit pas mais il se laisse guider par le ''On'' (*Man*) dans sa dictature. Ordinairement le *Dasein* vit alors dans le Man, il est aliéné par lui. Cet impersonnel être qui n'est personne pousse le *Dasein* à une possibilité inauthentique de son existence. Heidegger le définit le plus souvent par rapport à l'existence en commun. Ainsi le « Onn » ne détruit pas l'existant mais seulement il le protège en quelque sorte des assauts de l'étranger dans une posture ou un mode de soi qui consiste à ne pas être soi. C'est cela la possibilité inauthentique du *Dasein,* une manière d'exister dans laquelle je ne suis pas vraiment moi-même. Cet « être-en-chute » n'est pas le péché originel mais un mode de vie inauthentique inscrit dans la structure ultime du *Dasein* ; c'est un mouvement qui se déroule à l'intérieur du *Dasein* même à tel enseigne que le *Dasein* ne manque pas de sentir un certain vide en lui-même. L'inauthenticité est en gros une fuite surtout devant la mort. C'est la finitude humaine *(Cf.* A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit,* p. 74 & p. 115-117.*).*
[7] Cf. *Idem*, p. 158.

Waelhens, l'acceptation de la situation du monde en tant que conquête apparait comme le privilège de la résolution authentique du *Dasein*[1].

Nous pouvons encore ajouter ceci. Par monde, selon De Waelhens, il ne faudrait pas entendre une somme des objets mais un horizon. Le monde est surtout le monde du *Dasein* et ne renvoie pas nécessairement à une situation spatiale du *Dasein*[2]. Celui-ci est le « configurateur » de monde alors même que l'animal est pauvre en monde et la pierre est sans monde[3]. Il est, si l'on préfère, un système de relations ayant pour source le *Dasein*[4] et un tel monde est bien différent de la nature du physicien. Le « Moi » est ainsi orienté vers un ''non-Moi'' qui n'est pas lui-même, les deux étant intimement liés[5]. Ce non-moi peut être ainsi un outil avec lequel le *Dasein* est en lien. Cet *être-sous-la-main* est en rapport avec le *Dasein* dans une dépendance ontologique à l'égard de l'activité de celui-ci mais aussi chaque outil est toujours en relations avec d'autres dans un système global[6]. Nous pouvons ainsi lire dans ce sens: « Chez Heidegger, dit De Waelhens, le développement du concept de monde n'a pas d'autre but que de montrer comment l'être du monde appartient à la structure de la subjectivité : l'homme est en tant qu'il est l'être du monde et du même coup l'être de tout existant brut (*Seiendem*) en général »[7].

Ce n'est pas tout. De quoi s'agit-il au § 44 d'*Etre et temps* ? Pour Heidegger il n'existe pas de conscience pure détachée du monde (mon *Umwelt*) et c'est aussi dans ce sens que le *Dasein* est aussi un *Mitdasein,* « relation avec », des êtres qui comme moi sont aussi un *Dasein*[8] et qui participent à mon existence pour autant que le *Dasein* est un *être-en-commun,* un *Mit-sein*[9]. On voit ainsi bien pourquoi Heidegger considère le *Dasein* comme une réalité complexe. Mais aussi le *Dasein* est-il selon lui le seul qui nous dévoile la vérité mais

[1] Cf. *Idem*, p. 174.
[2] Cf. *Idem*, p. 42-43.
[3] Cf. J. GREISCH, « ''Le monde à l'envers''. Quel renversement de quelle phénoménologie ? », *art. cit*., p. 75.
[4] Cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit*, p. 49.
[5] Cf. *Idem*, p. 36. Voici comment De Waelhens comprend cette expression de « L'être-dans-le-monde » pour parler du *Dasein* heideggérien. Ce n'est pas parce que le *Dasein* a un rapport avec le monde qu'il conviendrait de l'interpréter comme une chose parce qu'il s'oublie par moment dans le monde des choses dont il se soucie. De Waelhens dit : « Cet *être-dans*, cette inhérence propre au *Dasein,* ne doit donc pas être regardé comme un *attribut*, qui se laisserait distinguer d'autres attributs, comme une propriété à manifestations intermittentes. Ce n'est pas une caractéristique que l'homme possèderait *en sus* de son existence, car il n'y a aucun moment où l'existence humaine ne serait *pas encore* dans le monde. L*'être-dans* ne saurait être déduit d'une situation existentielle *antérieure* : il constitue fondamentalement et irréductiblement l'être même de notre existence » Et plus loin il ajoute : « Le *Dasein* et le monde sont les deux faces d'une même forme d'existence indissociable : l'être-dans-le-monde » (A. DE WALHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit*., p. 37 & p. 50.)
[6] Cf. *Idem*, p. 44.
[7] *Idem*, p. 49.
[8] Cf. *Idem*, p. 67.
[9] Cf. *Idem*, p. 68.

seulement de ce point de vue les « vérités éternelles » ne sont que des vestiges de la théologie chrétienne qu'il conviendrait d'effacer de la philosophie[1].

En réalité chez Heidegger l'homme est un mourant et c'est pour cela qu'il vit. On ne saurait s'appuyer sur la subjectivité pour s'offrir une existence authentique.

> « Les idées d'un « je pur » et d'une « connaissance en général » contiennent si peu l'*a priori* de la subjectivité ''réelle'' qu'elles franchissent d'un saut ou ne voient tout simplement pas les caractères ontologiques de la facticité et de la constitution d'être du Dasein. Récuser une « conscience en général » ne signifie pas nier l'*a priori*, pas plus que la position au départ d'un sujet idéalisé ne garantit l'apriorité fondée en réalité du Dasein »[2].

Il faudrait encore dire ceci à la suite de l'interprétation de Françoise Dastur. Cette anthropologie dont Heidegger tire les éléments importants sont issus de son dialogue avec le kantisme ne peut constituer le fondement de la philosophie[3]. En ce sens le Moi pur ne doit pas être confondu aux enseignements de la théologie chrétienne[4]. Voilà une manière de parler qui ne rencontre pas la pensée de Michel Henry pour qui la subjectivité est la nouvelle rationalité. Le point de vue de ces deux auteurs divergent parce que leur référence à la vie diverge. Heidegger pense que la vie est invisible et personne ne peut avoir accès à elle. Pourquoi ? Parce que l'homme est un « Je » et non pas un sujet. Il appert ainsi que la question de Heidegger n'est pas celle de la *quiddité* de l'homme, de ce qu'est l'homme (matière et forme) mais elle est celle du *comment*, de la *modalité* de l'être homme. Ainsi pour comprendre la vie il faut l'anticiper à condition d'être en conformité avec ce qu'elle est réellement. Or justement c'est cette vision que Michel Henry ne partage pas. Car, la vérité est une révélation[5]. On voit bien que Michel Henry a interprété Heidegger à sa manière et sans doute il s'est surtout focalisé sur l'étude d'*Etre et Temps* pour tirer ses conclusions.

Par ailleurs, nous serions incomplets si nous ne faisons pas mention de ce virage spectaculaire qu'a amorcé Heidegger vers les années 1929/30-1946 dans sa pensée en indiquant clairement la non-maitrise de l'homme et la pauvreté de son existence ainsi que l'événement de l'éclaircie, de l'*Ereignis* en quatre régions. On pourrait même voir également ce virage dans le séminaire de *Zollikon* vers les années 1959-1969[6]. A partir de ce moment-là

---

[1] Cf. *Idem*, p. 107.
[2] M. HEIDEGGER, *Etre et temps, op. cit.*, p. 281
[3] Cf. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit*., p. 41-42.
[4] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et temps, op. cit*., p. 281.
[5] Cf. J-F. LAVIGNE, « De l'être de l'ego à la parole de Dieu : parcours philosophique et pensée phénoménologique dans l'œuvre de Michel Henry », *art. cit*., p. 25.
[6] On notera cependant à ce niveau que c'est seulement dans sa *Lettre sur l'humanisme*, en répondant à une série de questions lui posées par Jean Beaufret, que l'on verra Heidegger changer d'option et va désormais s'intéresser directement à la question de l'être de l'homme. Selon lui, l'homme n'est pas seulement un « animal raisonnable », il est plus que cela. Ce qui implique que la vérité est hors jugement, antéprédicative. On le voit également dans une série d'entretiens et de séminaire qui ont eu lieu à *Zollikon*. Heidegger s'est entretenu avec

Heidegger est devenu en quelque sorte un ‘’penseur de l’humanité’’[1], allant au-delà de la conception selon laquelle l’homme est un animal raisonnable. Autrement dit, Heidegger a tenté de dépasser, selon les termes de Françoise Dastur, son « logocentrisme » pour se rapprocher de la vie[2]. Avec ce virage la vérité n’est plus la propriété de l’homme mais le lieu même de la saisie humaine. Est-ce là l’accomplissement, comme le suggère Jan Patocka, de l’intention fondamentale de la phénoménologie de Husserl ?[3] La question reste posée mais nous savons qu’il existe des éléments unificateurs et une certaine opposition entre les deux penseurs. C’est le travail qui sera notamment réalisé par Jan Patocka et Eugen Fink[4].

Ceci étant, essayons maintenant, en rapport avec la question de la chair, de comprendre d’avantage la question de la finitude dans la phénoménologie de la vie de Michel Henry.

---

des étudiants en médecine et des jeunes psychiatres. Pourquoi ce changement philosophique ? Heidegger a en effet constaté qu’un nouveau tournant a eu lieu dans le langage ‘’romain’’ lors de la traduction des termes grecs en latin. Cette traduction a tué en quelque sorte les concepts grecs en leur donnant un nouveau contenu romain allant dans le sens de l’imperium. Ce changement d’option n’est plus fidèle au contenu philosophique et pour cette raison il convient de lui trouver un autre regard pour bien comprendre l’être de l’homme. Ainsi Heidegger va affirmer que le corps de l’homme n’est pas un simple corps physique, il est différent de l’animalité. Certes la science biologique peut étudier le corps mais cette étude n’épuise pas tous les caractères dits humains. C’est bien pourquoi Heidegger commence à faire de la différence entre les domaines. Il distingue ainsi ce que dit la science et ce que dit la pensée. Il révèle qu’il est difficile de penser le vivant. Les vivants sont certes proches de nous mais en même temps ils diffèrent de nous. S’ils sont privés du langage c’est sans doute parce qu’ils sont dans un autre monde différent de celui de l’homme. Il devient ainsi difficile de définir l’homme comme un animal raisonnable. Il convient d’aller au-delà pour penser l’essence de l’homme en tant qu’être jeté. Heidegger amorce de la sorte, à partir des années 1929/30-1946, un virage et pense désormais que l’homme dans son projet ne crée nullement l’être. Celui-ci devient le destin de l’homme provenant de l’être lui-même et l’histoire même commence à ce niveau. Le monde devient de la sorte l’événement même de l’éclaircie, de l’***Ereignis*** mais cet événement reste toujours lié au *Dasein* en tant qu’être de besoins. C’est pourquoi, l’exemple le plus parlant est celui de l’œuvre d’art. Aussi le monde va recevoir une telle importance qu’il englobera quatre éléments inséparables importants, à savoir *la terre, le ciel, les dieux et les mortels*. Pourquoi ce virage ? Sans doute non pas que Heidegger veut faire de l’être un sujet ou un Dieu mais il veut montrer la non-maitrise de l’homme de sa situation d’être jeté. De ce point de vue l’homme apparait comme un simple berger de l’être mais il n’est pas le maitre de l’étant que se veut l’homme pensé à partir de la subjectivité. Heidegger veut ainsi, par la figure du pâtre, montrer la pauvreté de l’existence de l’homme. Il veut de la sorte comprendre l’homme à partir de l’homme, la vérité n’étant plus quelque chose que l’homme déciderait mais c’est elle qui décide de l’homme. La mission de celui-ci est celle de sauvegarder l’être ou encore la vérité de l’être, et c’est cela qui fait sa dignité d’homme véritablement humain (Cf. F. DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique, op. cit.,* p. 65-81 ; p. 95-98 ; *La phénoménologie en questions*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2004, p. 206-242.)

[1] Cf. F. DASTUR, *La phénoménologie en questions, op. cit.,* p. 220.

[2] Cf. *Idem*, p. 233.

[3] Cf. *Idem.,* p. 207. Le lecteur peut également se référer ici à un intéressant article rédigé par Ivân Ortega Rodriguez dans le cadre d’une analyse comparative entre Jan Patocka et Michel Henry. Selon Rodriguez, la subjectivité est certes l’un des pôles de l’apparaitre mais elle n’est pas l’instance fondatrice de la réalité. Le fondement de la réalité étant en définitive la transcendance pour autant que la phénoménalité se dérobe à toute approche intentionnelle (Cf. I. O. RODRIGUEZ, « L’essence de l’apparaitre chez Henry et Patocka : immanence ou transcendance ? », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes***.** Hommage à Laslo Tengelyi, *op. cit.,* p. 207).

[4] Cf. *Idem*, p. 206-242.

2.2.3. La question de la finitude humaine et de la temporalité

Nous sommes déjà partiellement instruits sur la position de Heidegger au sujet de la déréliction du *Dasein*. Celle-ci ne se comprend pas, toutes proportions gardées, comme une simple dérivation d'un infini mais c'est du point de vue de l'existence qu'elle se situe.

La question de la finitude en tant qu'horizon bouché de notre existence est sans doute un volet important de la pensée heideggérienne et qui intéresse nos recherches du corps vivant. Cette question a été traitée de manière originale par Michel Henry, notamment au § 13 de *L'essence de la manifestation* et dans *Philosophie et phénoménologie du corps* avant d'être approfondie dans la Trilogie. Notre auteur la situe au-delà du temps, ou de ce que Heidegger appelle « *temporellité* »[1]. Pour Michel Henry en effet, il est temps de retrouver la place qui convient à la subjectivité puisque la vérité n'est jamais dans l'au-dehors, dans le temps.

Qu'est-ce qui fait problème entre les deux penseurs ? Nous venons d'en parler mais disons encore un mot. Aux yeux de Michel Henry, c'est la structure de l'eccéité, de l'*être-là* qui pose problème. Comment, s'interroge notre penseur, peut-on expliquer le rôle du sentiment dans *l'être-là* ? Sans doute, pour Martin Heidegger, cette situation demeure impénétrable à la connaissance théorique. Le fait de se retrouver-là – *Befindlichkeit* – fait selon lui la finitude de l'homme et sa contingence, sa néantisation[2]. Cette temporalité est justement la conséquence de l'union de trois ek-stases du passé, du présent et du futur. Le présent voit les actions à mener dans la maniabilité des outils pour barrer en quelque sorte la route à la mort et à la destruction de celui-ci. Il s'agit d'exercer pleinement sa liberté pour anticiper la mort qui guette l'homme[3]. C'est en exerçant sa liberté que l'ego arrive ainsi à transcender le chaos des existences brutes[4]. Or, nous venons de le remarquer, c'est cette manière d'expliquer l'homme qui déplait à Michel Henry. Notre auteur y voit une manière subtile de comprendre la situation de l'homme par la pensée, une pensée qui fait l'*interprétation* positive de l'existence indépendamment du libre arbitre car il n'existe pas selon Martin Heidegger de libre arbitre mais ce qui existe est l'auto-détermination[5].

Il y a ainsi chez Heidegger une certaine liberté non dans le sens du choix mais dans l'ordre du *faire* pour se constituer soi-même dans la transcendance[6]. La phénoménalité devient ici comme l'œuvre de notre liberté[7]. Cette auto-détermination est une construction

[1] M. HEIDEGGER, *Etre et temps, op. cit*., p. 287.
[2] Cf. *Idem*, p. 82.
[3] Cf. *Idem*, p. 193-194.
[4] Cf. *Idem*, p. 149.
[5] Cf. *Idem*, p. 88-90.
[6] Cf. *Idem*, p. 264-265.
[7] Cf. F. DASTUR, *La phénoménologie en questions, op. cit.*, p. 214.

élaborée par le *Dasein* en tant qu'il est un interprétant des existants bruts, des objets et de nous-mêmes en leur donnant l'être[1]. Cette interprétation n'est pas, selon Heidegger, le fruit de la pensée mais de l'action explicitante, elle est aussi « antéprédicative »[2].

C'est à ce niveau que se situe la finitude humaine qui intéresse la pensée de Michel Henry. Mais la question est la suivante : la finitude est-elle une faiblesse ? Pour Michel Henry, la contingence n'est pas une faiblesse mais elle est le lieu de la puissance de la vie phénoménologique en tant que corps[3]. C'est quand on fait du corps vivant un étant que la carence phénoménologique apparait. Notre auteur fonde sa conviction sur la présupposition phénoménologique de la chair pour autant qu'« aucun pouvoir n'est du monde »[4].

Selon les déclarations les plus fréquentes de Michel Henry, ce n'est pas la pensée qui produit la réalité mais celle-ci vient de la réalité de la vie pathétique de notre chair et se révèle elle-même comme telle[5]. C'est dire que la réalité du corps ne nous est donc pas donnée par la pensée mais c'est dans la vie qu'elle trouve son fondement. Dans ce contexte, la temporalité du *Dasein* ne nous donne que le monde et sa vérité, et Heidegger l'a reconnu[6]. En voulant ramener la réalité de l'ego au visible, Heidegger, selon Henry, rate l'essentiel[7]. Ainsi Michel Henry a-t-il remis en question la théorie heideggérienne sur le *Dasein*.

Pourquoi cette remise en question du *Dasein h*eideggérien ? Répondre à cette question c'est comprendre la notion de la finitude même chez Michel Henry. Si donc Martin Heidegger confond la réalité humaine au temps en tant que monde, Michel Henry par contre tient cela pour un manque de réalisme. Selon lui, Heidegger ruine la phénoménologie. Ainsi résume De Waelhens : « en voyant mon avenir dans mon passé, je me rends un compte réel du présent, j'accède à sa vision exacte, je le rends présent. Il est maintenant clair que l'imbrication des trois éléments constitutifs du souci, correspondant aux trois éléments du temps, se fonde sur la temporalité et s'identifie avec elle, que le souci est la temporalité même »[8].

Aux yeux de Michel Henry une telle citation résume la pensée de Heidegger et met à nu la question de la finitude et sa temporalité chez le penseur Allemand. En quoi Heidegger est-il fautif ? Pour Henry, Heidegger ne comprend pas la question du dualisme de l'apparaitre, une question qui tire sa consistance de l'immanence de celui-ci. Aussi la question du temps

[1] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et temps, op. cit,* p. 93.
[2] *Idem*, p. 96.
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 159.
[4] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 250.
[5] Cf. M. HENRY, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Editions Odile Jacob, 1990, p. 39-40
[6] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et temps, op. cit*., p. 412.
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit*., p. 177-179.
[8] A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit,* p. 185.

exclut ici la subjectivité (à la manière de saint Augustin[1] au Ve siècle ou à celle de Henri Bergson[2] au XXe siècle).

Michel Henry ne nie pas ce qui est extérieur mais seulement notre penseur refuse la figure absurde d'une existence extérieure indépendante sans aucun lien avec la vie ou la chair vivante. Il y montre l'antécédence de la vie par rapport au monde. « Je ne suis moi-même, dit-il, et ne puis l'être qu'à travers l'ipséité originelle de la Vie »[3].

La finitude de l'homme prend ainsi une épaisseur ontologique spéciale. Ce qui signifie du coup que la vie du monde ou encore le corps vivant n'est pas une réalité sans signification. L'homme est constitué d'une chair qui rappelle que son bonheur est ailleurs que dans le corps-objet. En d'autres termes, notre nature corporelle est non seulement visible mais aussi invisible. Alors que chez Heidegger le *Dasein* n'est pas le fondement de Soi, chez M. Henry on a une vision autre. « La vérité du monde est, dit-il, la loi de l'apparition des choses ».[4]

Dès lors, il se dessine ici l'orientation de Michel Henry quant au sens même de la finitude humaine. Celle-ci ne peut se comprendre que dans le contexte de l'immanence et c'est encore elle, l'immanence, qui sauve la réalité du corps vivant de la putréfaction. Dit autrement, puisque l'ego ne s'est jamais posé lui-même, il ne peut être jeté comme le *Dasein* de Heidegger en tant que néant. Destruction et mort ne sont pas le fruit du temps mais frappent tout ce qui apparait dans le monde[5]. « S'il n'existait d'autre vérité, dit Henry, que celle du monde, il n'y aurait de réalité nulle part mais seulement, partout, la mort »[6].

Si nous appliquons cette vérité à notre corps, celui-ci qui est exposé nu devant le médecin par exemple est un corps opaque, ce qui veut dire qu'il n'est pas seulement objet mais il est aussi pathétique. Il n'y a pas de dualisme[7]. C'est aussi la thèse que nous défendrons tout au long de cette étude et que l'on retrouve principalement dans la trilogie.

Venons-en maintenant à sa finitude. Pour Michel Henry la finitude n'est pas à comprendre à partir du monde. Michel Henry vise dans ce contexte la pensée classique qui fonde sa vérité sur le monde. Pourquoi pas dans le monde ? C'est parce que la réalité de l'homme n'est pas dans n'importe quel monde mais seulement dans « un monde de valeurs

[1] Cf. S. AUGUSTIN, *Les confessions*, traduction, préface et notes par J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, XI, 14-26, p. 263-267 notamment.
[2] H. BERGSON., *Essaie sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F, 1982 ; *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, 12è édition quadrige, Paris, P.U.F, 2014
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 146.
[4] *Idem*, p. 29.
[5] Cf. *Idem*, p. 30-31.
[6] *Idem*, p. 30.
[7] Cf. F. MARTINS, « L'Autre : Le corps vivant », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, *op. cit*., p. 72-73.

correspondant aux besoins, aux pulsions, aux émotions qui forment la substance de notre chair »[1]. Michel Henry revendique par contre une temporalité immanente[2]. Ainsi le fait d'être situé du corps absolu n'implique nullement le changement de son statut ontologique[3].

Or, le temps originaire n'est pas comme celui de Kant en tant qu'intuition pure[4]. Mais il est celui qui permet au temps d'être ce qu'il est dans le monde transcendant, il est une Energie[5]. Pourquoi ce « matraquage » de la transcendance ? Michel Henry a-t-il quelque chose contre le monde ? Peut-on dire qu'il existe une chair sans corps ? Là n'est pas l'intention de Henry. Notre penseur veut que le corps humain soit fondé sur du solide[6].

Revenons à la finitude. Dire que l'homme est jeté dans le monde signifie pour Henry que le *Dasein* heideggérien est un être grâce à l'ek-stase qui permet son mouvement et son être. Du même coup un tel être devient sujet de soucis pour autant qu'il pense à l*'avenir et* à la mort[7] en tant que celle-ci soit sa « *possibilité la plus propre* »[8]. C'est cela que notre auteur appelle au § 3 d'*Incarnation* « La réduction ruineuse de 'tout apparaitre' à l'apparaitre du monde »[9]. On peut dire à la limite que la mort, selon l'esprit de Michel Henry, n'a aucun sens dès lors que la vie demeure le fondement du monde, celui-ci ne crée rien.

On le comprend maintenant, chez Heidegger le *Dasein* est en perpétuelle tension entre le monde et le temps. Il est si l'on veut un étant soumis aux lois du monde. Et si nous comprenons cela par rapport au sujet qui nous intéresse, nous dirions simplement que le *Dasein* a un corps qui va disparaitre avec le temps. C'est ce point de vue que conteste Michel Henry qui, lui, parle de l'immanence comme fondement de la réalité humaine. Notre auteur voit dans la finitude une puissance. C'est pourquoi, comprendre la vie dans une phénoménologie dite radicale, c'est sans doute faire la différence entre un corps-objet et un

[1] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 21.
[2] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit,* p. 170.
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 264.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 237.
[5] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit,* p. 174.
[6] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit,* p. 18-20. Nous pouvons également lire ici notamment F. MARTINS, « L'Autre : Le corps vivant », *art. cit.,* p. 74-75. Michel Henry pense que ce corps objectif de l'homme échappe totalement à la médecine en tant que ce corps possède une chair qui échappe à l'objectivité de la science. Le corps objectif que le médecin soigne renvoie à une vérité qui échappe au-dehors. Pour Michel sans la compréhension de la chair au préalable la médecine ne comprend rien sur le corps vivant. « *La médecine est inintelligible,* dit-il*, sans cette référence constante à la vie transcendantale comme constitutive de la réalité humaine. Le regard médical est aujourd'hui l'un des derniers refuges de la culture* » (M. HENRY, *L'Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 317. Note). C'est nous qui soulignons.
[7] E. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit*., p. 327.
[8] *Idem*, p. 318.
[9] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 47.

corps vivant. « …ma conception de l'apparaitre, dit Henry, ce n'est pas seulement l'apparaitre du monde, mais la donation pathétique, la révélation pathétique »[1].

2.2.4. La finitude comme pouvoir du corps subjectif et le corps comme péché

Michel Henry a abordé la question de la finitude dans le but de lui trouver un fondement, un Soi originaire. Celui-ci, nous venons de le dire, contrairement à Martin Heidegger ne se cherche pas dans le monde mais dans la vie. C'est elle la chair qui « représente les fondations de l'édifice phénoménologique henryen »[2].

Ainsi dès *Philosophie et phénoménologie du corps* jusqu'à la trilogie, Michel Henry veut-il sortir du contexte dualiste dans lequel la philosophie classique et le monde religieux ont plongé la conception de l'homme, souvent dans une attitude de méfiance envers le corps en faisant de l'homme un composé de deux choses : le corps et l'esprit. « D'une manière générale, dit-il, l'idée de la 'nature' humaine, telle qu'elle découle de la conception dualiste, forme, avec tous les problèmes qui y sont liés, un des thèmes dominants de la tradition hellénico-chrétienne, et l'un des éléments permanent de sa *weltanschauung* »[3].

Devant cette conception, Michel Henry revendique, quant à lui, la distinction entre ce qui est existentiel et ce qui est l'être humain. Sa revendication découle du fait que la philosophie occidentale reste au niveau existentiel et n'est pas apte à découvrir le royaume de l'immanence. En ce sens, le corps vivant n'est pas le fruit du monde mais celui de la Vie.

Pour contourner la conception dualiste, Michel Henry va s'appuyer sur l'incarnation du Verbe de Dieu, conception souvent nourrie par une certaine idée du péché dans le christianisme. Nous parlons d'une certaine idée du péché parce que Michel Henry ne tient pas le christianisme pour responsable de la théorie selon laquelle le corps soit le lieu du péché dont l'âme doit se défaire si elle veut s'arracher à la finitude[4]. Selon Henry, cette conception est encore malheureusement vive en tradition chrétienne et en philosophie classique[5].

Dans *Paroles du Christ* notamment, Henry insiste beaucoup sur le rapport entre le visible et l'invisible comme deux réalités qui ne s'excluent pas. Pour lui, une vie finie livrée à elle-même est impossible pour autant que chaque ego est une ipséité de la Vie absolue. Dans

[1] M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, *op. cit.,* p. 202
[2] G. DUFOUR-KOWALLSKA, « Le corps subjectif : Incarnation et Révélation », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, *op. cit*., p. 86.
[3] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit*, p. 284.
[4] Cf. *Idem*, p. 283.
[5] W. Ch. HACKETT, « 'Les corps seront jugés' : un premier 'jugement dernier' de Michel Henry », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit*., p. 609.

son « anéantir » la Vie produit une vie singulière. « La Vie absolue, dit Henry, n'est pas un concept, une abstraction, c'est une vie réelle qui s'éprouve réellement soi-même »[1].

Comprendre la finitude chez Henry, c'est donc ramener la question au niveau de la Vie. La Vie souvent mentionnée en majuscule dans sa trilogie engendre la vie, son ipséité. Ce qui veut dire que la vie finie ne peut nullement se séparer de la Vie infinie de peur de ne plus exister. Michel Henry conçoit ainsi le rapport du fini à partir de l'infini. Notre vie n'est possible que dans la Vie. « Livrée à elle-même, une vie finie, dit-il, est impossible »[2].

Le problème se posera cependant dès lors que cette expérience de la transcendance finie prétend définir l'incarnation et voire constituer le lieu du jugement dernier. Dans un certain christianisme notamment, le corps est pensé, nous venons de le voir, comme l'obstacle qu'il faut vaincre pour parvenir au salut. Mais est-ce dire que le corps se rapporte à la question de la perdition dès lors que nous savons qu'il ne désigne qu'un mode déterminé de l'existence humaine ? Michel Henry ne le pense pas. Car, le corps c'est la vie[3].

L'auteur veut donc sortir de cette sphère limitée d'une certaine « anthropologie chrétienne » où le corps reçoit la signification d'être le péché. Par corps, Michel Henry, n'entend donc nullement ce corps objectif qui est chose, mais bien une modalité de la subjectivité absolue[4]. Michel Henry critique ainsi sans cesse la notion du monde chez Heidegger[5]. La finitude signifie pour lui le fait de ne pas être cause de soi.

Au § 16 d*'Incarnation,* si Michel Henry se déploie à réfuter en gros l'intentionnalité husserlienne, ce qu'il veut sauver l'homme du pouvoir de la destruction. Henry, nous l'avons vu, ne critique pas tellement l'intentionnalité mais son incapacité à révéler la vérité[6]. Il veut ainsi une finitude ou encore une facticité constitutive, parce que celle-ci découle de l'«anéantir » de la Vie. « Une vie finie, dit-il, est une vie incapable de se donner à soi-même la vie, de s'apporter soi-même dans la condition merveilleuse d'être un vivant »[7].

Nous le savons, après avoir reconnu la puissance subjective du corps dans *philosophie et phénoménologie du corps*, le philosophe va le reconnaitre également avec force dans la Trilogie. Selon Henry, si le corps dans le christianisme ne renvoie pas nécessairement au péché, mais notre auteur tient le péché comme un ''accident historique'' et que le lien qui

[1] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p.105.
[2] *Ibidem*, p.105.
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 286.
[4] Cf. *Ibidem*, p. 286.
[5] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 60.
[6] Cf. *Idem*, p. 135-139.
[7] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p. 105.

l'unit à la nature humaine ne doit pas être interprété dans le sens des essences. C'est une signification purement existentielle que l'anthropologie chrétienne a donné au corps[1].

Peut-on alors dire que Michel Henry ignore la question du péché ? Michel Henry n'entre visiblement pas dans le débat théologique ou moral. Si un certain christianisme teinté du platonisme a tenté, selon lui, de rapprocher le corps au péché, la phénoménologie de la vie ne lui accorde cependant aucun crédit[2]. « Ni le salut, ni le péché, dit-il, ne peuvent par conséquent être rapportés, en tant que tels, à des structures ontologiques »[3].

Nous verrons plus loin que c'est cette notion chrétienne du corps qui rend intelligible, selon Hackett, l'immortalité du corps entant que *telos* idéal. En écrivant à la suite de Rimbaud : « *les corps seront jugés* »[4], M. Henry signait sans doute son accord à la question de l'immortalité du corps. Dans une note de bas de pages, Hackett écrit à ce sujet : « La philosophie de Henry 'prouve' l'immortalité du corps subjectif […]. Mais seule la révélation, autrement dit le discours de Dieu entendu par les hommes, peut fournir une affirmation qui excède le pouvoir de la philosophie »[5].

Mais ce qui est encore important ici c'est que notre auteur identifie la chair à l'esprit. « Au point de vue ontologique, dit Henry, il n'y a aucune différence entre la chair et l'esprit. C'est alors l'unité même de la tradition occidentale qui est mise en question »[6].

Si donc Michel Henry réfute la conception grecque du corps, c'est sans doute parce qu'il estime que le corps n'est pas fini au sens de la pensée occidentale. Pour lui, le corps, comme dans le christianisme, n'est pas le lieu d'une finitude propre. Ce qui peut avoir comme conséquence que le péché n'appartient pas au corps ou à la finitude[7]. Dans cette perspective, dans la vie il n'y a rien qui manque et c'est pour cela que la vie n'a pas de projet et n'a pas non plus de souci. A elle on ne peut pas dire « *Deviens ce que tu es*[8] » comme au *Dasein*[9].

2.2.5. La finitude comme finitude intentionnelle temporelle

Nous avons précédemment dit que Michel Henry critique sans réserve le *Dasein* de Heidegger. Pourquoi cette critique sévère ? Parce que le *Dasein* se positionne comme le lieu

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 287-288.
[2] Cf. *Idem*, p. 287-288.
[3] *Idem*, p. 288.
[4] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit* p. 281.
[5] W. Ch. HACKETT, « 'Les corps seront jugés' : un premier 'jugement dernier' de Michel Henry », *art. cit*., p. 614.
[6] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 288.
[7] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 359.
[8] Cf. *Idem*, p. 358. C'est nous qui soulignons.
[9] M. HEIDEGGER., *Etre et Temps, op. cit*, p. 190-191, § 31.

de la vérité alors même qu'il n'est pas, selon Henry, à l'origine de son existence[1]. La signification ontologique d'un tel être étant ici, selon Michel Henry, sa finitude de l'horizon[2]. Mais on devra bien comprendre ce qu'est cette finitude intentionnelle.

Au § 37 de *L'essence de la manifestation*, il se remarque que Michel Henry dénie en quelque sorte toute finitude à la réalité humaine. On ne peut donc parler de la finitude que là où manque de vie. « Quand il s'agit de la réalité, dit Henry, il n'y a plus de finitude »[3]. Il faudrait bien comprendre cette négation. Pour Michel Henry, la finitude qui signifie la néantisation de l'ego est inadmissible. Dans une note de bas de page du § 37 de *L'essence de la manifestation,* il renchérit : « C'est la finitude de l'horizon, en effet, qui constitue la signification ontologique de l'être-pour-la-mort ou, pour mieux dire, qui lui est identique »[4].

Certes au § 4 d'*Incarnation*, Michel Henry reconnait que Heidegger a été à la recherche de la signification phénoménologique du concept monde mais seulement l'apparaitre du monde « fait de lui tout sauf un Père pour ses Fils, un frère pour ses frères, un ami pour ses amis… »[5]. Pourquoi ce manque de vie dans le *Dasein* ? C'est parce qu'il l'écarte en se fiant à la seule puissance de l'extériorité pure. Or, selon Michel Henry, la réalité de l'homme et de son corps vivant apparait comme une *auto-temporalisation, auto-engendrement éternel* de la vie absolue[6]. La finitude apparait donc comme un concept à comprendre positivement en phénoménologie de la vie. C'est en ce sens que Claudia-Cristina Serban considère la finitude chez Henry comme *une marque même de perfection* et non pas comme une privation de pouvoir[7]. Seul le *Dasein* peut vivre ainsi une finitude intentionnelle temporelle étant donné qu'il n'a rien d'ipséité de la vie phénoménologique.

Dans la trilogie, le fait que ce qui est fini ne l'est que par la puissance même de la Vie absolue suffit à faire du fini le lieu du déploiement de la Vie elle-même dans son auto-donation. *C'est moi la vérité* voit, quant à lui, dans la finitude la présence même de Dieu dans son Fils et parle au chapitre 7 de l'homme en tant que Fils dans le Fils[8]. Le même son de cloche retentit dans *Paroles du Christ*[9]. Tout porte à penser, selon nous, qu'après les années 1990, toutes les œuvres de notre auteur, ont été rédigées contre cette conception du *Dasein*.

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 358-359.
[2] Cf. *Idem*, p. 359.
[3] *Idem*, p. 357.
[4] *Idem*, p. 359.
[5] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 60.
[6] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, tome I, op. cit.,* p. 141.
[7] C-C. SERBAN, « Les modalités de la vie : actualité, potentialité et impossibilité », *art. cit*, p. 288-289.
[8] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 142.
[9] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 23.

La finitude chez Michel Henry apparait ainsi comme une marque de perfection, et c'est justement parce qu'elle est une perfection qu'elle est aussi une finitude intentionnelle temporelle. Michel Henry écrit : « Cette unité, c'est précisément la théorie du corps subjectif qui nous la fournit. Car, en fait, le corps n'est susceptible d'être le péché que parce que qu'il est aussi ce qui est susceptible de ressusciter. Le péché ou la résurrection, la finitude ou le salut, ne se lèvent qu'à l''intérieur de la catégorie de la subjectivité »[1].

Dans cette optique, on devra comprendre pourquoi Michel Henry, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, donne quatre significations à la finitude pour marquer sa différence avec la philosophie classique. Ce terme peut renvoyer à des expériences bien définies et multiples qui ne concernent pas seulement le corps humain. Par finitude, Michel veut entendre quatre choses mais aucun de ces sens ne dit exactement ce qu'est la finitude[2] :

1°) Etre soumis à la détermination de l'être-là. Le corps est fini en tant qu'il occupe un espace fini et est dans le temps. Il s'agit ici d'une situation spatio-temporelle.

2°) Etre soumis à la détermination de l'être-là d'une manière dérivée et jamais originaire. C'est le fait de pouvoir être représenté. Son intentionnalité échappe ici à la sphère de l'être transcendant bien qu'il peut se la représenter, il en a la possibilité de par sa pensée. L'intentionnalité se dissout ainsi dans la pensée qui se veut objective. Cela fait partie du destin de l'ego mais l'objectivation de l'intentionnalité que tente l'ego ici reste morte puisque cet élément est de l'ordre de la vie comme dans le cas de l'amour. Celui-ci peut être représenté mais il ne sera compris entièrement dans le monde mais seulement dans la vie.

3°) L'intentionnalité peut être dite finie en tant qu'elle se rapporte à un monde et de ce point de vue elle reçoit une signification ontologique. Elle obéit en raison de sa transcendance principielle au concept de finitude lorsqu'elle est portée vers le monde. La finitude se comprend ici à partir de *son être originaire* orienté vers le monde.

4°) La finitude est la finitude d'une intentionnalité déterminée. La conscience assume un mode d'existence qui ne lui appartient pas mais qui est accidentelle seulement[3]. L'existence se dirige ici à une détermination transcendante et lui confère une signification absolue. C'est le cas avec le corps d'autrui, dans l'échec érotique.

Michel Henry situe de la sorte le *Dasein* dans une posture qui fait de lui un être entièrement soumis au pouvoir de l'intentionnalité et qui ne vit que dans l'illusion de l'irréalité du souci et de la réalisation possible. Aucun de ces quatre sens ne rend vraiment la

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 290.
[2] Cf. *Idem*, p. 292-296.
[3] Cf. *Idem*, p. 292-296.

réalité du corps subjectif. C'est bien pourquoi, pour Michel Henry, le *Dasein* se situe sur le plan inessentiel ou existentiel à la différence de l'ordre ontologique. Inessentiel ne signifie cependant pas ici qu'il est coupé de ce qui est ontologique mais au contraire l'essence est immanente comme ce qui le rend possible, sans lequel il ne serait pas ce qu'il est[1].

Un point sur lequel Michel Henry aime bien revenir dans sa trilogie est celui de la finitude intentionnelle qui se fait voir notamment dans l'échec érotique. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Mais en attendant disons que cet échec donne sans doute l'occasion de remarquer de façon frappante la vraie essence de l'être humain. En quoi il consiste ? L'échec consiste à penser vainement qu'il est possible d'atteindre l'autre là où il s'atteint lui-même dans les relations érotiques. Mais il donne aussi à penser que la finitude n'est pas une affaire de l'homme. Celui-ci n'est ni un étant ni une essence idéale mais un être en relation au monde. C'est en ce sens que notre auteur a du mal à situer l'homme du côté du néant et de la destruction. Si chez Heidegger « la mort est la possibilité *la plus propre* du Dasein »[2], il faudrait dire néanmoins que chez Henry l'homme n'est pas transcendant en raison de l'abondance de ses besoins. « Notre chair, dit-il, est marquée par un manque, laminée par des besoins et des désirs qui recommencent sans cesse. Aucune eau n'apaise notre soif »[3].

De ce point de vue, l'homme apparait comme un infini en ce qu'il s'éprouve, en ce qu'il fait une expérience absolue radicale. Mais comment une vie infinie s'apporte elle-même en une vie finie ? Nous avons déjà répondu à cette question. Pour Michel Henry, c'est la toute-puissance de la Vie qui est seule capable de donner la vie à tous les vivants dans son autonomie transcendantale[4]. Michel Henry peut écrire : « Le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui…»[5].

C'est ainsi que l'auteur d'*Incarnation* recoure à l'immanence. Au § 23 d'*Incarnation* Michel Henry parle bien de la « naissance transcendantale ». On y voit bien comment il s'oppose à la philosophie classique de Husserl et de Heidegger. Sa philosophie n'a aucune prétention à comprendre la réalité du corps dans le contexte transcendant. « L'affectivité a déjà accompli son œuvre, dit-il, quand se lève le monde »[6]. En ce sens, « La finitude est pour l'homme une manière de vivre, un mode possible et parfois effectif, de sa vie infinie »[7].

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 179-185.
[2] M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.*, p. 318.
[3] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 105.
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 106.
[5] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 177.
[6] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 604.
[7] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit*, p. 247.

Dans la finitude humaine, il y a comme une rencontre entre le visible et l'invisible. Michel Henry en a déjà particulièrement parlé aux § 51-52 de *L'essence de la manifestation* et s'exprime en termes de deux affections. L'intériorité n'est pas séparée de l'extériorité. La thèse de Michel Henry, thèse qui nous est petit à petit familière, c'est que l'immanence est première. « *L'essence de la sensibilité se trouve dans l'affectivité* »[1]. Il en parle en termes de « L'affinité des contraires »[2] en raison du Verbe. Ainsi dans *C'est moi la vérité*, Henry dit : « Impossible de toucher cette chair sans toucher à l'autre qui a fait d'elle une chair »[3].

Nous avons assez insisté, ce n'est pas l'être originaire qui est fini mais c'est la représentation de l'intentionnalité à l'élément de l'être transcendant qui pose problème. Par ailleurs, nous devons insister sur le fait que Michel Henry voit dans le corps une réalité ambiguë. Le pouvoir de fascination qu'exerce l'être-là vient d'un ailleurs. Ce fait ne s'explique pas mais il reste en quelque sorte de l'ordre du mystère.

Pour faire court, Michel Henry pense que la philosophie classique, notamment celle de Husserl et de Heidegger, est victime du monde de la science occasionnée par la science positive du temps moderne, une science ayant conduit le corps humain dans la voie de l'objectivation et par conséquent du nihilisme. C'est ainsi que notre auteur critique sans complaisance les dérives de la science telle que Galilée l'a compris au XVIIe siècle.

2.3. La chair et le projet galiléen. La question de l'objectivisme naïf

Le rejet de la philosophie classique a conduit Michel Henry à rejeter tout savoir qui établit une disjonction entre la vie et le savoir, notamment ce qu'il appelle le savoir galiléen. Pourquoi ce discrédit de la science ? Parce qu'une telle science met dangereusement, selon lui, la vie et discrédit en définitive la réalité même de l'homme et de la culture.

C'est dans ce contexte qu'il va écrire en 1987 un livre qu'il a intitulé « La barbarie » pour marquer son désaccord avec la mentalité de l'intentionnalité et la science contemporaine. Notre auteur s'y exprime en termes de destruction de l'homme[4]. Il reviendra en partie sur l'essentiel de ce texte notamment aux § 17-19 d'*Incarnation* et dans l'ensemble de sa trilogie.

Notons en passant que Michel Henry publie cet ouvrage une cinquantaine d'année après l'imposante conférence de Husserl en 1935 à Vienne sur la *Crise des sciences européennes et l'humanité* connue sous le nom de la *Krisis*, conférence dans laquelle il revient sur la destruction de la vie à l'époque de la montée du nazisme en Allemagne. Husserl

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 602.
[2] *Idem*., p. 557.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 148.
[4] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 10.

en effet revient sur la maladie de l'Europe qui a abandonné, selon lui, la voie de la vérité en optant de ne traiter que d'une face de la vérité, celle de la science objective et laissant de côté toute cette autre dimension morale et religieuse[1].

Pour une raison de clarté, nous pensons comprendre cette vision de Henry en deux temps. Il s'agit, dans un premier temps, de montrer que la science moderne nie la subjectivité. Et dans le deuxième temps, nous montrerons le paradoxe de toute science qui se phagocyte et rejette la subjectivité. En évoquant ces points notre dessein est de nous aider à prendre conscience, pour le sujet qui nous occupe, de la limite de l'intentionnalité et de l'objectivité scientifique. Nous nous appuyons notamment ici sur *La barbarie* et la trilogie.

2.3.1. Science comme négation de la subjectivité est une contradiction

La négation de la subjectivité a, selon Michel Henry, une histoire dont il conviendrait de connaitre pour saisir la suite dans ce sujet qui nous occupe.

En effet, la mise hors-jeu des qualités sensibles par une décision intellectuelle de la pensée est regardée principalement par notre auteur comme l'œuvre du XVIIe siècle en Occident. Cette décision intellectuelle déclenchée par Galilée a des conséquences énormes du point de vue phénoménologique. En quoi consiste-t-elle ? Elle découle de la volonté de réduire la nature à ses déterminations idéales et de saisir la vérité à la lumière du monde.

On peut ainsi comprendre en partie pourquoi *C'est moi la vérité* et *Paroles du christ* reviennent, outre sur la question de la méthode phénoménologique mais ces ouvrages éclaircissent, selon nous, la question du dualisme de la vérité du monde et de la vérité de la vie. Selon Henry, les deux mondes doivent être bien compris pour éviter des équivocités.

Selon la perspective galiléenne telle que Michel Henry la comprend, l'être se découvre dans la sphère de la visibilité du monde et de sa lumière. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ceci signifie que la vérité devient selon cette décision ce qui est, ce qui est devant le regard théorique. L'ignorance de la subjectivité devient ainsi selon Michel Henry, la source de la crise de la raison, il s'agit d'une crise spirituelle où la raison se substitue à ce que Gabrielle Dufour-Kowalska appelle la raison-vie en raison de l'indigence de la raison humaine[2].

Notons en passant que le philosophe de Montpellier ne remet pas en question la science qu'il juge positive mais il condamne plutôt l'idéologie selon laquelle la science est le seul savoir dans la connaissance même du corps[3]. Il s'agit d'une croyance selon laquelle la

[1] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience : Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit*., p. 61-70.
[2] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry, op. cit.,* p. 204.
[3] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit*, p. 43 ; 186.

vérité est étrangère à la sphère ontologique de la subjectivité vivante et qu'elle n'appartient au contraire et principalement qu'à la sphère de l'objectivité et du faire-voir[1].

Cette situation a eu, selon Henry, une grande influence sur la philosophie classique et sur la notion même du corps humain qui nous occupe dans cette étude. Si déjà dans un livre imposant, *La barbarie,* Michel Henry adresse une critique acerbe contre l'objectivisme scientifique qu'il assimile à la barbarie ou mieux à la destruction de la culture, notre auteur nous met en garde contre la tentation de la science de nier la subjectivité. Pour Henry, avec la science, il n'y a pas crise mais il y a plutôt radicalement destruction de la culture[2].

En quoi nier ce qu'il appelle vie serait une barbarie ? Il y a barbarie dans le contexte henryen lorsque rien ne permet de mettre ensemble le pole invisible avec le pole visible du vivant. La barbarie advient de la sorte quand on considère une partie de la vérité, notamment la partie visible et l'on rejette l'autre au motif qu'il est invisible. Notre auteur trouve ce refus irrecevable parce qu'il n'existe pas de monde sans homme. Au § 19 d'*Incarnation*, Michel Henry dit : « Non seulement les idéalités de la science galiléenne renvoient au monde sensible à partir duquel elles sont construites mais elles n'ont de sens que par rapport à lui »[3].

C'est ainsi que s'agissant du corps humain, le philosophe Français, prend soin de distinguer deux manières de le comprendre. Parler du corps pour lui suppose deux voies. On peut l'aborder comme un corps matériel au même titre que tous les autres corps du monde. On peut aussi le traiter à partir de la vie et montrer comment à partir de là prend naissance un corps ; on parle alors du corps vivant. Un tel corps diffère du corps inerte du monde et, notre auteur, le tient pour un corps absolu en raison de la naissance transcendantale de l'ego[4].

Cependant, le corps se montre à nous dans le monde, il est sensible, je peux le toucher, il peut être froid ou chaud, dur, mou, rugueux, lisse, laid, beau, etc. Cette double face de la réalité est ce que le philosophe appelle le « dualisme ontologique ».

Pourquoi tenir le corps pour une réalité absolue ? Nous le savons maintenant. Dès le début de ses recherches doctorales après la deuxième guerre mondiale, vers les années 1947, le philosophe de Montpellier s'est mis à comprendre la réalité humaine. Les résultats de ses recherches aboutiront à la publication de *L'essence de la manifestation* et de *Philosophie et phénoménologie du corps*. C'est en lisant spécialement Maine de Biran que Michel Henry a découvert cet aspect fondamental de sa phénoménologie ou encore la révélation

[1] Cf. *Idem*, p. 111.
[2] Cf. *Idem*, p. 93.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 154.
[4] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, *op. cit.,* p. 111 ; Cf. M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit*., p. 28).

philosophique de son trajet, un projet qui tranche avec la phénoménologie classique. Quelle en est la spécificité ? La spécificité de son projet c'est que la phénoménologie ne se réduit pas à ce qui est vu, à l'objet posé devant moi[1]. Michel Henry se refuse de s'arrêter au seul visible.

Non pas que la vie refuse le monde mais seulement notre action sur le monde ne peut avoir lieu que parce que notre corporéité l'a permis. En ce sens, le concept même de « copropriation originelle ou Corps-propriation originelle » est éclairant à ce propos[2]. Il existe un lien entre la terre et l'ego. Seulement Michel Henry regrette que la science moderne vienne ébranler l'« humanitas » de l'homme par le savoir qu'elle propose. Pour lui, au contraire, tout corps senti présuppose un autre transcendantal qui le sent. Ainsi par notre corps senti « nous sommes des habitants de la terre en tant que ses propriétaires, en un sens ontologique »[3].

Il s'agit ici de la relation de notre corps avec la terre. C'est parce qu'il y a un rapport entre les deux que la science peut également se comprendre et que le monde peut s'expliquer. Mais en même temps qu'il dit cela, Michel Henry est conscient du nihilisme du monde moderne qui met en cause notre humanité. C'est à partir sans doute du nihilisme moderne que notre auteur va, selon nous, radicaliser sa phénoménologie en revenant sur l'essentiel de la philosophie de Maine de Biran[4]. Le biranisme[5] est une des rares philosophies à l'époque quand Michel Henry défendait sa thèse en philosophie. Pour Maine de Biran, l'être de l'ego c'est le moi, ce qui signifie que l'ego appartient à la sphère même de l'immanence absolue[6].

Une autre conséquence de cette constitution de l'être de l'ego est à comprendre au niveau même de la connaissance du Soi. Cette connaissance est celle de l'ego et par conséquent elle renvoie à la certitude absolue parce qu'il s'agit d'un rapport entre ego et ego, entre ego et conscience[7]. Il appert de la sorte que l'ego chez Maine de Biran n'est pas transcendant, il est en nous[8] entant que force constitutive du moi[9]. Mais ce fondement reste invisible et est à comprendre à l'intérieure même de la problématique de la subjectivité. Or justement, selon Henry, c'est cette subjectivité que la science semble ne pas reconnaitre.

---

[1] Cf. *Idem*, p. 161.
[2] M. HENRY, « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit.*, p. 37-38.
[3] *Idem*, p. 38.
[4] Cf. *Ibidem*, 38.
[5] On pourrait compléter ces données par celles données au bas de la page à la note 4 sur Maine de Biran, page 19 du présent travail.
[6] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 51-53.
[7] Cf. *Idem*, p. 54.
[8] Cf. M. DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, op. cit., p. 180.* Cité par M. HENRY. *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 52.
[9] Cf. *Idem*, p. 97. Cité par M. HENRY. *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 54.

L'auteur de *La barbarie* fait en effet remarquer que c'est avec Galilée et à partir de lui que cette conception a été battue en brèche, et depuis le corps vivant a été considéré comme n'importe quel corps du monde, une réalité aveugle. Les qualités sensibles de l'homme étant considérées désormais comme des simples éléments biologiques liés à notre côté animal d'homme. Galilée met ainsi hors-jeu ces qualités. Avec Galilée en effet le corps devient, « aveugle » et indifférent, sans odeur, sans couleur, sans son, sans aucune qualité tactile étant donné qu'il soit constitué uniquement d'objets matériels étendus de la *res extensa*, connaissable par la science géométrique. Cette décision intellectuelle est celle que Michel Henry appelle « l'acte proto-fondateur de la modernité »[1]. Ici l'homme devient tout sauf un homme charnel[2]. Du même coup, la science moderne travaille sur la suppression de la culture

Cependant, Michel Henry s'interroge à juste titre. La décision galiléenne ne porte-t-elle pas en elle sa propre contradiction ? Telle est sa question de fond. Si la vie est réellement le sol sur lequel repose toute action humaine, comme nous l'expliquerons plus loin, comment peut-on imaginer une pensée qui serait distincte de la vie ? La science elle-même n'est-elle pas un mode de la vie subjective ? Peut-on imaginer des opérations scientifiques sans homme ? Il y a là comme une aporie que dénonce Henry dans sa phénoménologie et notamment dans la trilogie[3], aporie qui serait à l'origine de la régression de la vie ou de la maladie de la vie dont la guérison ne peut être obtenue que par le retour à la vie elle-même.

Michel Henry va ainsi critiquer la métaphysique privative de la vie et surtout celle développée par Martin Heidegger, notamment au § 10 d*'Etre et Temps*. Dans *C'est moi la vérité*, notre auteur fait dépendre les phénomènes de la vie d'où ils tirent leur capacité de monstration « et ainsi de devenir objet d'un savoir possible, ils la doivent à un pouvoir de manifestation qui leur est étranger, tandis qu'en eux-mêmes ils sont 'aveugles'»[4]. Et *La barbarie* ajoute: « Une vie qui se nie elle-même, l'autonégation de la vie, tel est l'évènement crucial qui détermine la culture moderne en tant que culture scientifique »[5].

Ce projet galiléen apparait en réalité à ses yeux comme une négation de l'être de l'homme par l'homme. Pourquoi et comment la science nie l'homme ? Parce que les qualités sensibles échappent à l'essence de la substance matérielle et ne peuvent être tenues pour des

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 140. Voici ce que Galilée a écrit dans le *Saggiatore* : « Par où je suis entrainé à penser que ces saveurs, ces couleurs, ces odeurs etc., pour la partie du sujet dans laquelle il nous parait qu'ils résident, ne sont autres que de purs noms et tiennent seulement résidence dans le corps sensitif, de sorte que, si l'on supprime l'animal, toutes ces qualités sont supprimées ou annihilées » (M. HENRY, *Vie et révélation*, Beyrouth, Université saint Joseph, 1996, p.66.).
[2] Cf. *Idem*, p. 141.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 46
[4] *Idem*, p. 47.
[5] M. HENRY, *La barbarie, op. cit,* p. 113.

simples apparences illusoires[1]. C'est en ce sens que Michel Henry tient le projet galiléen pour aberrant dans la mesure où finalement notre vie n'a plus rien d'autonome et ne suive plus ses propres lois. Dans un tel monde il n'existe aucun son, aucun baiser, aucun plaisir, aucune vie[2]. « Là où il y a le monde, dit-il, ne se montre jamais la vie. Là où la vie se révèle, il n'y a aucun monde »[3]. Michel Henry estime que la science atrophie la vie en la réduisant au monde sans homme. Une réduction, à ses yeux, devenue dangereuse étant donné qu'elle se constitue comme la condition de toute vérité[4]. Marc Maesschalck confirme cela quand il écrit: « L'atrophie des potentialités subjectives se double d'un malaise croissant dans la mesure où la vie, quelle qu'en soit sa volonté, ne peut se fuir elle-même, ni devenir autre que ce qu'elle est : un mouvement d'auto-accroissement, d'auto-développement perpétuel »[5].

Si tel est le cas pour la vie, quelques questions deviennent possibles. Le projet scientifique est-il le pire ennemi de la vie comme le croit *La barbarie* de Michel Henry ?[6] Ne peut-on pas tout de même voir un bienfait dans le savoir scientifique?

Certes là où Michel Henry parle de la destruction de la culture, Husserl s'exprime en termes de la crise en Europe[7]en raison de la « lassitude » de celle-ci[8] dans la manière de penser. Mais il nous semble qu'il y a comme un excès de vie dans les affirmations de Michel Henry. Pourquoi disons-nous cela ? C'est puisque même le savoir humain est en définitive un produit de la vie. Comment ne pas voir en lui une manifestation même de la vie ? Michel Henry ne soutient-il pas lui-même le principe selon lequel seule la vie se reçoit elle-même ?

Il convient cependant de bien comprendre les nuances de la phénoménologie de la vie. Certes l'auto-négation de la vie détruit le savoir pour autant que la science se considère comme le seul savoir possible mais si rien ne se fait sans la vie, on peut tout aussi bien admettre que le savoir scientifique contribue à la vie. Deuxièmement on peut admettre que cette auto-négation de la vie par la science signifie que pratiquement aucune vie n'existe pour autant que l'homme lui-même demeure inexistant. C'est en ce sens d'ailleurs que notre auteur la qualifie d'une barbarie pour autant qu'elle détruise la culture[9]. Ne peut-on pas dire en

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 142.
[2] Cf. *Idem*, p. 146.
[3] M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit*., p. 22.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 143.
[5] M. MAESSCHALCK, « La forme communautaire du jugement éthique chez M. Henry. Filiation et fraternité », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, op. cit*., p. 189.
[6] Cf. M. HENRY, *La Barbarie, op. cit*., p. 57.
[7] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989.
[8] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit.,* p. 65.
[9] Cf. M. HENRY, *La Barbarie, op. cit*., p. 129-130.

définitive que les deux approches nous paraissent non pas conflictuelles mais plutôt complémentaires ? La question reste posée.

2.3.2. Le paradoxe du projet galiléen et la nécessité de la subjectivité

Pour des raisons déjà évoquées, creusons d'avantage et posons encore la question du début. A quoi consiste concrètement la barbarie de la science ? Nous venons de le dire. Pour Michel Henry, elle est dans les idéologies que véhicule la science moderne mais aussi dans ses pratiques. C'est précisément quand la science, selon Henry, substitue la vie par des idéalités irréelles, des formes « géométrisables » qu'elle se montre ainsi monstrueuse par rapport à la vie et à la culture. Y a-t-il une raison à cela ? La vérité de la science est celle que la trilogie appelle sans cesse la « vérité du monde » à distinguer avec la « vérité de la vie ». Or, selon Michel Henry, dans le champ de la science il n'y a aucun homme en tant que Soi.

Les trois premiers chapitres de *C'est moi la vérité* sont même explicites à ce sujet et distingue deux types de vérité. Il s'agit de la « vérité du monde »[1] et de la « vérité selon le christianisme »[2] ou de « cette vérité qui s'appelle la Vie »[3]. Mais en même temps, le phénoménologue de Montpellier pense que la constitution même des idéalités par lesquelles la science décrit la nature vient d'une opération transcendantale de la chair vivante pour autant que la pensée soit un mode de la vie. Il y a donc une corrélation entre la vie et la science.

Le § 17 d'*Incarnation* est cependant un point important de la critique. Il y adresse en effet une critique radicale de la pensée dite galiléenne. Pour Henry, le monde de la vie est un monde du silence « audible », un monde du « secret »[4] qui ne peut pas ne pas être présent dans le domaine de la science. Sans vie ou mieux sans homme il n'y a pas de science. En ce sens on ne peut pas écarter la sensibilité sans détruire la vie phénoménologique elle-même qui définit la vérité ou encore ce que Michel Henry appelle le monde du silence éternel[5]. « Prescrite par la réduction phénoménologique, dit M. Henry, cette absence de tout bruit concevable est une condition structurelle de cet « univers », elle appartient à sa définition, à son statut. C'est pourquoi on peut dire de ce silence qu'il est éternel »[6].

Loin de mettre hors-jeu la subjectivité, Michel Henry confirme ce qui vient d'être affirmé sur la nécessité de la vie en amont de la science et pense notamment au chapitre quatrième de *La barbarie* intitulé « La maladie de la vie » que les idéalités même de la

[1] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 21.
[2] *Idem* ; p. 32.
[3] *Idem*, p. 46.
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 41.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 50.
[6] *Idem*., p. 147.

science ne sont produites que par le corps subjectif[1] et la science n'en sait rien étant donné que la vie ne se montre pas en elle mais seulement dans l'homme vivant.

Par ailleurs, c'est avec raison que notre auteur revient au § 19 d'*Incarnation*, sur le reproche de Husserl à l'univers galiléen de la science. Pour Henry, la science ne peut se poser comme un absolu étant donné qu'aucun savoir ne peut se passer de l'homme et de la conscience transcendantale. Du même coup, les prestations scientifiques ne peuvent avoir leur site que dans la subjectivité de la vie transcendantale ou si l'on veut dans les données singulières ou les formes sensibles de la perception ordinaire[2]. Le monde ne crée rien. « Les idéalités scientifiques, dit Henry, n'appartiennent assurément pas à ce monde »[3].

De la même manière, dans le chapitre cinquième de *La barbarie*, Michel Henry critique un certain nombre des théories rocambolesques de la science au sujet de la vie. Il tient ces théories pour « des idéologies de la barbarie »[4]. En quoi consistent ces idéologies ? Selon lui, ces idéologies sont barbares parce qu'elles nient l'importance de la vie invisible. En disant cela, Henry a sans doute une idée à défendre. Notre auteur veut dénoncer le dévoiement de la pensée ou ce que Jean-Pierre Fabre appelle « le dévoiement d'une science déracinée »[5].

Une telle atrophie de la vie impliquerait selon Michel Henry que désormais l'homme ne peut se référer qu'à la seule méthode scientifique[6]. Or, comment se référer à cette méthode si l'homme n'existe pas ? Au clair, Michel Henry se montre hostile aux idéalités scientifiques et à toute science qui veut comprendre l'homme à partir des statistiques ou des chiffres. C'est en ce sens que notre auteur affirme que la biologie et la science ne savent rien de la vie ou autrement dit, pour Henry, ce n'est pas la science qui pratique la réduction mais ce sont des hommes de science qui se montrent meurtriers de la vie[7]. Comment peut-on comprendre l'angoisse avec la seule grille mathématique d'une enquête menée dans une entreprise si l'on ne tient pas compte de la vie des individus vivants concrets ? Comment peut-on savoir les raisons profondes des suicides dans une région si nous ne nous fions qu'au seul résultat d'une grille mathématique, si nous ne tenons pas compte de la vie des individus concernés ? Comment peut-on comprendre l'amour des époux si nous écartons de la vie humaine la puissance de la chair ? Comment peut-on interpréter cette grille si nous-mêmes nous ne

[1] Cf. M. HENRY, *La Barbarie, op. cit,* p. 101.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 153-155.
[3] *Idem,* p. 154.
[4] M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 131.
[5] J-P. FABRE, « De la science à la barbarie », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry, op. cit.,* p. 382.
[6] Cf. *Idem*, p. 137.
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 54.

sommes pas des hommes doués de sensibilité ? Là est la difficulté réelle d'une science qui met hors-jeu les qualités sensibles de notre corps[1].

Du point de vue phénoménologique, il apparait comme une carence ontologique référentielle dans ce prétendu savoir unique de la science[2]. Pourquoi un tel monde inhumain ? L'enjeu est au niveau de la vie sans laquelle il n'existe aucune science[3]. C'est à ce niveau qu'on peut critiquer la réduction galiléenne en raison de l'oubli de son ultime fondement. « Que la science, dit Michel Henry, écarte la vie de sa thématique, qu'elle la méconnaisse tant qu'elle voudra, elle n'en demeure pas moins, en son acte inaugural comme dans chacune de ses démarches ultérieures, une modalité de cette vie absolue et lui appartient »[4].

C'est ici que Michel Henry a longuement parlé dans sa trilogie du danger du nihilisme et de l'oubli de la vie[5]. Ceci pourrait signifier sur le plan éthique que la vie d'autrui n'a plus de sens. Du même coup, l'autre est regardé, tout aussi bien que moi, comme un corps du monde. Michel Henry dénonce avec intrépidité ces prétentions. Si donc la vie est absente, cela signifie aussi qu'aucune vie interpersonnelle n'est possible et aucune communication non plus n'est envisageable. Une telle réduction apparait dangereuse dans la compréhension du corps[6].

Précisons d'avantage. D'où vient la contradiction de la science ? Sa contradiction vient du fait qu'elle ne connait que des équivalences de la vie et se passe de la vie de l'expérience singulière de X et de Y qui constitue en réalité son fond. Se faisant, selon Michel Henry, la science galiléenne souffre de son orgueil. En quoi consiste cette prétention ? *Incarnation* répond à cette question et voit dans la science ce savoir qui cherche à rejeter tous les savoirs traditionnels de l'humanité en vue de prendre leur place en se considérant comme l'unique et ultime forme de tout savoir possible[7]. L'enjeu de cette description est à ce niveau. Cette décision à la fois épistémologique et ontologique crée une nouvelle atmosphère dans le

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 146.
[2] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit*, p. 137.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 55-56.
[4] *Idem*, p. 102.
[5] Il est possible que la notion de la vie dans *La barbarie* soit un texte aux allures nietzschéennes au fait que Nietzsche s'est montré comme un penseur de la vie. Ce penseur condamne le nihilisme et estime que la vie ne peut nullement s'autodétruire. Selon Clément Bertot, la vie chez Nietzsche n'est pas une sauvagerie consistant à détruire la vie biologique. Au contraire elle la fonde et fonde toute culture pour autant que le philosophe apparaisse comme le médecin de la civilisation. C'est dans la mesure où l'homme n'est plus pensé comme un animal rationnel mais comme une vie, qu'il peut être à l'origine de la civilisation. Cependant, c'est en interprétant le christianisme comme une religion du mépris du corps, qu'Henry va décider de se séparer avec Nietzsche. Pourquoi ? Parce que pour Henry le christianisme est une religion qui insiste sur la vie et promeut une conception qui revalorise la chair. Dans un passage de *C'est moi la vérité,* notamment au chapitre 13 « Le christianisme et le monde », Henry qualifie « d'anti-Christ » toute pensée qui nie le bienfait de la vie dans le monde de la science (C. BERTOT, « Michel Henry lecteur de Nietzsche ou le dépassement de l'hellénisme », *art. cit.*, p. 143-147).
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 143.
[7] Cf. *Ibidem*., p. 143

domaine du savoir et ronge du dedans la culture[1]. C'est donc, comme l'a bien vu Maurizio Malaguti, dans la vie que le scientifique élabore sa connaissance et nulle part ailleurs[2].

Mais posons encore quelques questions ici. Si la science est la modalité même de la vie, pourquoi se détourne-t-elle de la vie qui la fonde ? La vie a-t-elle un problème interne qui lui échappe et dont le contenu ne peut lui être connu que par la science ? N'y a-t-il pas un lien entre la nature et la vie ? La vie ne se tue-t-elle pas elle-même en science en tant que celle-ci apparait une représentation irréelle ? Peut-on imaginer un monde sans maisons, sans temples, sans églises, sans art, etc. ? Notre auteur dénonce ainsi l'oubli de la vie dans la science.

En même temps que Michel Henry dénonce l'influence de la science de la nature dans le savoir, il dénonce aussi son influence sur les sciences humaines[3]. Pour Michel Henry, les sciences positives détournent l'homme du vrai savoir qui est celui de la vie. Cette « mort de dieu » détruit du dedans la possibilité même de l'homme. On peut lire, en ce sens selon nous, ce passage : « Le Mal toujours provient du Bien et n'est pas un principe extérieur à lui »[4].

Une telle affirmation ne nous conduit-elle pas à penser que la faiblesse même de la pensée ou de la science n'est pas en définitive celle de la science mais de la vie elle-même dans son mouvement ? Michel Henry ne le dit pas en ces termes mais seulement il fustige le nihilisme comme oubli de la vie. Pour le philosophe, toute action humaine y compris celle du savant est guidée au final par la vie elle-même sans quoi la science s'écarte de l'homme[5]. Les § 36-37 notamment d'*Incarnation* reviennent sur cette question de l'oubli de la vie. Celui-ci ne concerne que la pensée et jamais le « Je peux ». En voici un extrait du § 36 d'*Incarnation*: « Ce n'est qu'au regard de la pensée que la vie peut être dite 'oubli' »[6].

Dans *Paroles du Christ*, Michel Henry parle de l'oubli de la vie comme un faire-voir, comme un pur milieu vide. Celui qui s'y livre ne découvre rien et ne voit qu'un monde vide. Notre auteur tient un tel homme pour « semblable au voyageur accoudé à la fenêtre d'un train, il se borne à découvrir ce qui défile devant son regard impuissant »[7].

---

[1] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit,* p. 28-29. On peut également lire à ce sujet : B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale. Michel Henry, Hans Urs von Balthasar et Jean Luc Marion*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 24-37.

[2] Cf. M MALAGUTI ; « La perspective d'une christologie absolue chez Michel Henry », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 186-187.

[3] M. HENRY, *La barbarie, op. cit,* p. 17.

[4] *Idem,* p. 184.

[5] Cf. H. DUSAUSOIT, « Nihilisme et Révélation », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit*., p. 475-483.

[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 266.

[7] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 91.

Ce n'est pas tout. En écrivant *la barbarie*, on comprend pourquoi Michel Henry dénonce ainsi toute idéologie scientiste consistant à écarter la vie, et subséquemment l'éthique et la religion comme lieu ultime de la vie[1]. Ce « psittacisme contemporain » de la science moderne est un « positivisme plat »[2]. Car, pour Henry, un monde sans vie est impossible.

Michel Henry ne critique cependant pas toute la science, ce qu'il réfute c'est sans doute cette technique moderne qui nie la vie humaine tant dans le domaine économique, pédagogique, sociale, linguistique, philosophe que médiatique. C'est en définitive la culture populaire qui est mise de côté bien que la vie subsiste sous une forme barbare avec la télévision notamment à leur tête. Avec la télévision, selon Michel Henry, l'homme devient aliéné de telle sorte qu'est bon ce qui vient des présentateurs de télévision et des champions de football. Avec elle aussi le langage s'appauvrit et devient stéréotypé[3].

Si donc Michel Henry s'attaque principalement aux images télévisées qui ne s'auto-affectent pas dans la vie, il ne reste pas moins que l'auteur de *La barbarie* est confiant à la force de la vie. Il s'attaque seulement aux images qui ne se réfèrent pas, comme le dit Jean-Luc Marion, à aucun original parce qu'elles sont le produit d'une fiction[4].

Pourquoi cet acharnement aux images télévisées ? Michel Henry y voit un danger réel contre la puissance de la vie. Dans la mesure où la télévision véhicule des images de la vie, dans l'extériorité pure d'une énergie inemployée et ennuyeuse. La télévision, et plus principalement les médias, selon lui, réconfortent l'ennui des individus inemployés ou rendus tels par l'idéologie scientiste. Les individus dans le chômage n'ont rien d'autre que leur télévision pour voir les images qui y défilent. Pour notre penseur, il s'agit là d'une auto-négation de la vie[5] et cela culmine au final dans ce qu'il qualifie de « voyeurisme »[6].

Dans ce système, le voyeur voit, comme l'affirme Jean-Luc Marion, pour le plaisir de voir et qui par la suite succombe à la fascination de la *libido vivendi* ou ce qu'il qualifie « d'onanisme d'image » c'est-à-dire où chaque image devient une idole[7].

Michel Henry y voit *in fine* le risque de faire du corps vivant une simple machine, un objet. Y a-t-il un enjeu en cela ? Notre auteur voit très mal que la rencontre des personnes et la communication entre elles se fassent sans médiation corporelle. Cette temporalité

[1] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit*, p. 38.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 332-333.
[3] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit*, p. 40-44.
[4] Cf. J-L. MARION, *La croisée du visible*, Paris, La différence, 1991, p. 91.
[5] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit*, p. 191-192.
[6] Cf. *Idem*, p. 198.
[7] Cf. J-L. MARION, *La croisée du visible, op. cit.*, p. 92.

inauthentique de l'ennui qui se nourrit des images est la conséquence de la lassitude occidentale[1]. Henry a peur d'idole et ne voudrait pas que l'homme soit un simple objet.

D'où viendrait alors le déficit de la chair inemployée jusqu'à créer un malaise ? Curieusement, Michel Henry situe la réponse à cette question à l'intérieur même de la chair, dans son souffrir primitif. C'est avec ce souffrir primitif que tout est possible mais sans que la vie se perde dans la pure extériorité du monde. Cette explication a été reprise par la trilogie en raison de la duplicité de l'apparaitre dont voici un extrait illustratif au § 36 d'*Incarnation* : « L'oubli doit donc se comprendre à partir de la duplicité de l'apparaitre »[2].

Mais en même temps qu'il situe la cause de la barbarie dans la vie elle-même, notre auteur ne s'empêche pas à condamner les images télévisées comme étant la source de la destruction de la vie. Remarquons ici que notre auteur condamne les images télévisées mais ne condamne pas les images des arts plastiques, de la littérature, de la poésie, etc. Peut-on dire que notre auteur se contredit ? Nous ne le pensons pas. Les images des arts plastiques sont selon lui pleinement subjectives en raison de leur caractère immanent. Par contre, le dispositif instrumental de la télévision se présente comme un déficit d'actualisation de la chair[3]. « La télévision est la vérité de la technique, elle est la pratique par excellence de la barbarie »[4].

Comme on le remarque, une telle citation montre bien, selon nous, un point de vue discutable du fait que la technique n'a pas le seul rôle de nous défaire de la réalité. Il nous semble que le dispositif instrumental, et en l'occurrence ici la télévision, peut être tout aussi bien l'occasion de prolonger les effets de la chair notamment dans le domaine musical que celui des arts plastiques. Ce que Henry oublie ici c'est que le son musical par exemple, les images de la télévision accompagnées des instruments ne s'adressent pas à eux-mêmes mais à un corps capable de se mouvoir et de se décider. Une musique instrumentale ne peut-elle pas par moment mettre notre corps en mouvement et lui donner une impression d'éternité ?

---

[1] Cf. M. MAESSCHALCK, *Transformation de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social, op. cit.,* p. 172-173.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 265.
[3] F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit.,* p. 59.
[4] M. HENRY, *La barbarie, op. cit*, p. 190. Notons cependant à ce niveau que la télévision, selon M. Henry, diffère des arts plastiques, de la littérature, de la poésie. Bien qu'ils diffusent eux aussi des images mais leurs images sont différentes de celles de la télévision. Les images de la télévisions, pour lui, sont faites à dessein pour faire oublier le pathos tandis que les images de la poésie, des arts plastiques contribuent à l'accroissement de la vie dans le domaine de la sensibilité qui est par ailleurs leur champ d'action. L'image esthétique vient de la subjectivité alors que celle de la télévision vient de la pure extériorité. M. Henry regrette finalement qu'on fasse aujourd'hui trop confiance à la culture des présentateurs de télévision, des musiciens, des aventuriers, des politiciens, des sportifs, etc. et que peu s'intéressent aux livres, aux œuvres d'art, etc. Ainsi exaspéré, M. Henry conclut par cette question sans réponse immédiate : « Le monde peut-il encore être sauvé par quelques-uns ? » (Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit.,* p. 197-198 ; p. 247. Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 783-786, § 67.)

Sans doute, pour Michel Henry, tout n'est pas vicieux, il y a donc une technique dont l'exercice coïncide avec la vie[1]. Il s'attaque plutôt contre ce qu'il appelle le « totalitarisme de l'idéologie techno scientiste », un totalitarisme qui évacue de sa sphère l'affectivité[2].

C'est ainsi qu'avec elle dans la foulée, Michel Henry critique aussi l'université comme haut-lieu même de la culture mais qui fait aujourd'hui défaut et oublie la vie. Alors même que l'homme est tributaire de l'éducation[3]. Le cas de la psychologie, et notamment le behaviorisme ou/et le cognitivisme, est patent pour autant qu'elle considère le comportement de l'homme comme objectivement mesurable[4]. « L'autodestruction de l'Université, dit-il, comme autodestruction de la culture comme autodestruction de la vie »[5]. Michel Henry dénonce ce qu'il considère comme paupérisation intellectuelle[6] faisant des hommes hébétés[7].

Comme nous le verrons en détails plus loin, ce développement qui n'est pas sans évoquer l'analyse de l'art à titre illustratif explicite le thème même de la vie en tant que celui-ci est éminemment du domaine de la sensibilité[8]. Ce qui fait d'ailleurs dire à Wassili Kandinsky : « balances et proportions ne se trouvent pas hors de l'artiste mais en lui »[9].

La vie est donc chez Michel Henry ce qui ne peut se défaire en soi. C'est pour cela qu'on doit affirmer l'irréductibilité de la chair et de sa puissance. La puissance de la chair est en définitive cette maladie « imaginaire », une 'hypocondrie' au sens de Hans Blumenberg[10].

Conclusion

Ce chapitre vient de montrer la nécessité de joindre le pôle visible de la vérité au pôle invisible qui le fonde par ailleurs. En critiquant la phénoménologie classique de Husserl et de Heidegger, notre auteur poursuit sans doute un but bien précis, celui de fonder la réalité de l'ego sur du solide. Car, pour Michel Henry, il est fondamental d'identifier l'être de l'ego pour mieux le comprendre et mieux le situer par rapport aux autres êtres vivants.

Si Husserl a reconnu la puissance de la chair, il ne lui a cependant pas donné le pouvoir qui lui revient pour qu'elle tourne en plein régime. Ce défaut, selon M. Henry, est

---

[1] *Idem*, p. 38-39.
[2] Cf. B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit*., p. 230.
[3] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 206.
[4]Cf. J-M. LONGNEAUX, « La vie tributaire de l'éducation », dans J-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et Culture contemporaine, op. cit.*, p. 131-145
[5] M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 217.
[6] Cf. M. UHL & J-M. BROHM, « Philosopher en un sens radical », *art. cit.*, p. 276-277.
[7] Cf. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 345.
[8] Cf. M. HENRY**,** *Vie et révélation, op. cit*., p. 50-52.
[9] W. KANDINSKY, *Du spirituel dans l'art*, Paris, Denoël Gouthier, 1969, p. 115. Cité par M. HENRY., *Vie et révélation, op. cit*., p. 52.
[10] H. BLUMENBERG, *Description de l'homme*, trad. de l'Allemand et préface de Denis Trierweiler, Coll. « Passages », Paris, Cerf, 2011, p. 645.

encore bien perceptible chez Heidegger pour qui l'homme est un être-jeté-dans-le-monde, fait pour la mort. Cette situation de déréliction constitue le motif du souci humain à travailler de manière à se donner une existence authentique par un travail de projection. Une telle compréhension de l'homme ne tient compte pas de la vraie origine humaine et fait de celui-ci un étant.

Cette manière de comprendre la phénoménologie classique par M. Henry n'est va sans doute pas de soi. Nous y avons découvert d'autres aspects sans lesquels notre étude aurait manqué sa cible. La question de la subjectivité chez Henry n'a pas tenu compte de tous les aspects défendus par Husserl et Heidegger. La question du « Moi pur » mériterait cependant un autre regard pour ne pas balayer d'un revers la vie en phénoménologie. Les devanciers de M. Henry ne l'ont certes pas approfondie mais la subjectivité est tout de même présente dans l'ossature intellectuelle de leur philosophie. Les deux pôles sont ainsi dans la réalité du corps humain senti tels que le décrivent Descartes et d'une certaine manière Merleau-Ponty.

Chapitre 3 : Pour une phénoménologie idéale : une ontologie phénoménologique

Dans ce troisième chapitre, il s'agira de montrer d'avantage les illusions du voir dans la démarche d'une philosophie qui se veut être celle du « commencement » des choses. Il s'agit de comprendre la pensée dans son progrès vers l'essence, de mettre ensemble l'ontologie et la phénoménologie. C'est sans doute le déficit d'actualisation de la chair que des auteurs comme René Descartes, Merleau-Ponty et bien d'autres ont, selon Michel Henry, essayé de circonscrire dans leurs philosophies. Michel Henry revient en effet sur leur pensée tout au long de sa trilogie en mettant en relief cette mixture du corps et de la chair que semble oubliée dans le chef de la philosophie classique. Son but est de trouver un fondement à la pensée. C'est ainsi qu'il nous semble maintenant intéressant d'en dire un mot dans le but de voir si un certain crédit peut être accordé à la puissance de la chair en tant que lieu de vie.

Nous nous limiterons à cette partie de notre étude aux deux philosophes suivants : Descartes et Merleau-Ponty. Le choix de ces deux penseurs n'est pas exhaustif. Notre dessein est de montrer l'intérêt qu'avaient ces auteurs sur la question du fondement de toute pensée ou de toute action par rapport à l'interprétation que Michel Henry en fait et surtout par rapport à la question du corps vivant de l'ego. La trilogie nous livrera la clé précieuse à l'élaboration de ce chapitre en rapport avec la chair et ses présuppositions du dualisme phénoménologique.

Nous nous limiterons à saisir ici, bien entendu, dans un esprit critique, ce que Michel Henry dit de ces penseurs. Ces auteurs, il faut l'avouer, ont abordé chacun à sa manière la question du corps. Nous allons les explorer à la lumière de la trilogie, notamment l'*Incarnation,* et la *Généalogie de la psychanalyse,* en mettant en avant la question même de l'irréductibilité de la chair et sa puissance asubjective telle qu'elle se dégage dans la pensée de Michel Henry en vue de comprendre l'être de l'ego ou mieux l'ipséité de l'ego.

A ceci nous ajouterons, bien entendu, la compréhension de notre auteur au sujet de la conception grecque du corps. Il s'agira ici de comprendre la manière dont les Pères de l'Eglise ont essayé de saisir le corps du Christ à partir de la mentalité grecque. Irénée de Lyon et Tertullien seront analysés pour essayer d'en dégager le ''cogito chrétien''.

3.1. Michel Henry et sa lecture de Descartes : Du Cogito à l'affectivité

3.1.1. Du corps à la puissance de la chair : Du cogito et de l'union du corps et de l'âme

M. Henry est convaincu que Descartes est l'initiateur lointain de la phénoménologie et notre auteur revient sans cesse à lui pour faire comprendre la question de la chair. Sans doute,

le cartésianisme a avant tout confondu le corps organique avec le corps représenté. C'est seulement par la suite qu'il est revenu à l'expérience interne transcendantale[1].

Au § 17 d'*Incarnation*, Michel Henry reconnait le caractère transcendantal du cartésianisme. Seulement Descartes s'est exprimé dans le contexte de la doctrine de l'union du corps et de l'âme avant de faire volte-face vers des « Erlebnisse » s'imposant. « *L'analyse cartésienne*, dit Henry, *est une analyse phénoménologique.* Elle ne peut se comprendre que remise à sa place dans la problématique du cogito à laquelle elle appartient »[2].

Comment Michel Henry explique-t-il ce fait en rapport avec notre thème ? Le cogito cartésien n'est-il pas plutôt à l'origine de la phénoménologie classique ? Pour répondre à cette question, notre auteur fait d'abord un lien entre Descartes et Galilée.

La thèse de Galilée, selon Michel Henry, a été prise au sérieux par Descartes notamment dans sa théorie du morceau de cire de sa *Deuxième Méditation*. Selon Henry, Descartes a cherché à fonder la connaissance scientifique telle que Galilée l'a instaurée dans son objectivité. Mais voilà que Descartes a découvert autre chose dans son entreprise. Il découvre non le « je me représente » mais le « je pense donc je suis ». « On le voit, dit Henry, chez Descartes le corps – le corps compris à la suite de Galilée comme *res extensa* - ne tient pas sa certitude de son appartenance au monde, mais de la connaissance que j'en ai »[3].

Le cogito devient ainsi une pensée du commencement en tant que projet de la philosophie. Il découvre, selon Michel Henry, une intériorité radicale de l'épreuve et cela constitue ce que Henry appelle le « moment inouï et unique de la pensée occidentale »[4]. Cette découverte est favorisée par son doute méthodique, une sorte de réduction phénoménologique ou ce que Husserl a appelé l'épochè[5]. Et c'est là qu'il a découvert le Moi. « Ce qui confère, dit M. Henry, au projet cartésien son caractère fascinant et lui garde aujourd'hui encore son mystère et son attrait, c'est qu'il se confond avec le projet même de la philosophie. Une philosophie radicale et première est la recherche du commencement »[6].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 207.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 151. Souligné par l'auteur lui-même.
[3] *Idem*, p. 151-152.
[4] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 20.
[5] Il existe cependant une réelle différence entre le doute méthodique de Descartes et l'épochè de Husserl. Le doute de Descartes est provisoire alors que l'épochè est définitive pour autant qu'il soit l'acte initial du philosopher. Ainsi la conscience apparait comme le résidu de l'épochè mais aussi comme intentionnelle à la fois. Renaud Barbaras résume cette différence en quatre points: «a) le doute a une motivation qui lui est extérieure ; l'*épochè* est immotivée b) le doute est un instrument dont la fin doit être son abolition : il est provisoire ; l'*épochè* est définitive c) le doute est négation de la thèse d'existence et demeure donc intérieure à celle-ci ; l'*épochè* est neutralisation d)le doute révèle le moi qui doute comme échappant au doute ; l'épochè inclut le moi qui pratique l'épochè, en tant que moi mondain ou empirique » (R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl, op. cit*., p. 122.)
[6] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 17.

En un sens, pour Michel Henry, le cogito renvoie à une réalité radicale dans la mesure où il renvoie à la vie intérieure et pas à des contenus de connaissance ou à des phénomènes. C'est le sens du « Je » dans le « Je pense ». Car le sujet dont affirme l'existence est un « Je ». Celui-ci exprime selon lui, l'essence même de l'homme, ce qu'est l'homme et la matière dont il est fait. Ainsi à la question : « qui suis-je ? », Descartes pourra répondre : « Je suis moi X ». Il s'agit d'un Moi singulier avec mon histoire. C'est aussi la seule chose qui échappe au doute et à la tromperie du Mauvais génie. Mais en parlant du Mauvais génie, Descartes n'ignore pas la singularité du sujet pour autant que la source de l'illusion soit aussi en moi[1]. On pourrait dire que la source même du malin génie est dans l'ego. Et c'est pour cela que Descartes va faire appel à un tout-puissant et parfait[2]. Aussi « l'ego cogito » n'est-il pas une réduction logique pour autant que mon existence ne découle pas d'une loi universelle. Il n'y a pas de syllogisme. « Descartes, dit Henry, ne dit jamais à titre de prémisse, « Je suis ». Il dit « Je pense ». C'est seulement parce que je pense, en tant que je pense, que je suis. La préséance du « je pense » sur le « je suis », nous l'identifions sans peine : c'est celle de l'apparaitre sur l'être »[3]. Michel Henry peut ainsi affirmer : « le cartésianisme est une phénoménologie »[4].

Mais il y a une question. A-t-il vraiment fait de la phénoménologie alors même que celle-ci est une méthode tardive ? Pour Michel Henry, ce n'est donc pas la pensée que Descartes découvre au sens où nous l'entendons souvent mais Descartes découvre plutôt la vie affective ou ce qu'il appelle l'âme[5]. Alors que pour Husserl l'épochè suspend le monde et le « Je », Descartes, lui, commence sa pensée par le « Je » et découvre ce qui est à l'origine de l'être[6]. Ici chez Descartes le sujet n'est pas oublié mais là chez Husserl il est quasiment perdu, il est confondu au néant[7]. Pourquoi ? Parce que, contrairement à Husserl, par le vécu intentionnel, le sujet n'est pas dirigé vers l'objet[8]. Selon Henry, les intuitions de Descartes sont celles du commencement. Par commencement, M. Henry n'entend pas ce qui est

[1] Descartes développe notamment cette dimension de la faute à partir du Moi dans sa quatrième *Méditation Métaphysique.* Face aux puissances qui nous aliènent, notre Moi n'est jamais été oublié dans sa singularité. Le Moi est toujours affirmé et porte sa part de responsabilité et ne peut être noyé dans l'universel (Cf. J. ROGOZINSKI*, Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit*., p. 105-106).
[2] Cf. *Idem*, p. 122-123.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 94.
[4] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 17, p. 35.
[5] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit.,* p. 31. Au sujet de l'interprétation du *Cogito ergo sum*, Jean-Luc Marion, lui aussi, montre qu'il est faux de l'interpréter à partir de l'intentionnalité sans aboutir à de contradictions patentes. Pour lui, interpréter de cette manière le cogito c'est assurément détruire la subjectivité puisque c'est elle la subjectivité qui rend possible la représentation. La pensée précède, selon lui, la réflexion sur la pensée ; ou encore la conscience pense par auto-affection c'est-à-dire que nous sentons ce que nous percevons. (Cf. J-L. MARION, « Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry », dans *Les études philosophiques Michel Henry/Recherches*, Paris, P.U.F, 1988, p. 58-62).
[6] Cf. R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible, op. cit.,* p. 52.
[7] Cf. *Idem*, p. 56-57.
[8] Cf. E. HUSSERL, *Ideen, I, op. cit*., p. 118.

nouveau mais « l'Ancien » et « le plus ancien » et c'est vers lui que Descartes se tourne pour construire sa pensée. Michel Henry veut donc renouer avec les intuitions du cartésianisme du commencement, c'est-à-dire l'immanence de la pensée[1]. Il découvre ce qu'il appelle « Cogitatio », un terme qui évoque une pensée intérieure et non un faire-voir douteux husserlien mais il s'agit d'un commencement, d'un apparaitre. Michel Henry le décrit comme le commencement le plus ancien ou l'Ancien[2]. «.C'est vers celui-ci que consciemment se tourne le projet cartésien afin de prendre appui sur lui et de pouvoir commencer »[3].

Il y a un point sur lequel Michel Henry voit dans le cartésianisme une pensée radicale. C'est dans le *videor videre* de Descartes que Michel Henry voit cette intériorité. Cette expression signifie « voir » et « se sentir voir ». Mais comment en est-il arrivé à cette conclusion ? C'est ce parcours qu'il conviendrait de comprendre à ce niveau. Mais avant tout parlons d'abord du corps et de son union avec l'âme. Car, Descartes a d'abord traité la question de notre nature humaine dans sa *Deuxième méditation*.

Notons de prime à bord que Descartes définit le corps suivant la conception de Galilée, comme étant la *res extensa,* la chose étendue en lui donnant une expression mathématique. Notons également en passant que Descartes (1596-1650) appartient à l'époque dite, selon l'expression de Merleau-Ponty, du « grand rationalisme » où la culture vivait une certaine tension entre théologie, philosophie et sciences[4]. On remarquera aussi que « Le but de Descartes n'a pas été de faire de la philosophie, mais de la science. Il veut connaitre et comprendre le monde et l'homme à l'aide de cette méthode… »[5]. C'est justement à cette époque que Descartes s'exprime au sujet du corps et de l'âme. Sa position est dualiste sans doute pour légitimer son espérance d'une existence après la mort. Michel Henry va rejeter cette union de deux substances qu'il tient pour un produit du raisonnement. Il peut bien écrire : « le dualisme cartésien est précisément une dégradation du dualisme ontologique »[6].

Selon Jean-Marie Frey, Descartes développe le dualisme pour montrer le caractère inachevé de l'homme qui désire sans cesse le bonheur mais n'y arrive toujours pas. Notre déficit d'éternité ne pouvant être comblé dans ce monde matériel ne peut atteindre son but que dans le monde de l'âme, d'où la souffrance que chaque vivant humain éprouve dans la quête

[1] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 117
[2] Cf. *Idem*, p. 17
[3] Cf. *Ibidem*, p. 17.
[4] Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 68. Cité par M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé, op. cit.,* p. 28.
[5] R. CARATINI, *Initiation à la philosophie*, Paris, Edition de l'Archipel, 2000, p. 273.
[6] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 209.

même de l'éternité[1]. Descartes en parle *in fine* dans ses *Méditations* et spécialement dans son histoire du morceau de cire, dans lequel il décrit, à notre avis, l'importance même de l'âme ou de la chair dans la réalité humaine. Il veut sans doute par cet exemple, contrairement à ce qu'il convient d'appeler le petit rationalisme du XIXe siècle où l'objectivité est la seule forme du savoir, montrer que le corps et l'âme ne sont jamais séparés et que la réalité demeure une. Selon cette conception, l'homme a horreur de voir son corps se détruire avec la mort et Descartes imagine l'histoire du morceau de cire pour montrer l'unicité du corps et de l'âme. « Ce morceau de cire, écrit-il, qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son »[2].

En écrivant en 1987 un ouvrage important intitulé *La barbarie*, Michel Henry dénonçait en gros, nous venons d'en parler plus-haut, cette dérive de la pensée occidentale depuis Galilée. Il s'agit d'un savoir qui ne s'occupe que de l'univers matériel et qui ignore la singularité de la vie[3]. Ainsi pour Henry est-il temps de sortir de cette science qu'il appelle « excroissance monstrueuse » dans laquelle le monde est plongé. C'est le sens de ces mots déjà évoqués de *La barbarie* : « Le monde peut-il encore être sauvé par quelques-uns ? »[4]

Mais seulement, comme nous le montrerons au point suivant, M. Henry fait remarquer une chose fondamentalement importante dans la philosophie de Descartes. L'auteur de *Méditations métaphysiques* va opérer une contre-réduction en reconsidérant les qualités sensibles non comme une illusion mais désormais comme une réalité. Nous y reviendrons.

Par ailleurs, dans sa correspondance à Elizabeth, princesse de Bohême, Descartes confiera ses intuitions fulgurantes au sujet du corps et de l'âme. L'union entre l'âme et le corps est connue, selon lui, par les sens. Cette union s'éprouve sans philosopher[5].

La question de l'union de l'âme et du corps est chez Descartes une question d'épreuve. Les deux substances deviennent une seule chose. En affirmant l'union entre l'âme et le corps, Descartes dit une chose essentiellement importante dans le cadre de nos recherches. Sa pensée nous conduit ainsi à ne plus considérer le corps comme un objet mais comme un corps-sujet, ainsi en est-il quand on est blessé. L'esprit y est tellement uni au corps de telle sorte que tout

[1] Cf. J-M FREY, *Le corps peut-il nous rendre heureux ? op. cit*., p. 47.
[2] R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit.,* p. 45-46. Cité par M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.,* p. 142.
[3] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.,* p. 163.
[4] M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 247.
[5] R. DESCARTES, *Œuvres et lettres*, coll. « Bibliothèque de la Pléiades », Paris, Gallimard, 1952, p. 1158-1160. Cité par M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé, op. cit.,* p. 30-31.

ce qui concerne le corps touche par le même biais le sujet pour autant qu'il est, pour parler comme Jean-Luc Marion, sentant et pas simplement senti comme un corps du monde[1].

Reste néanmoins que le corps est un objet qu'on peut objectivement étudier et de ce point de vue nous pouvons dire que nous avons un corps et personne ne s'en plaindra en médecine par exemple. L'affirmation de l'union de l'âme et du corps chez Descartes n'est plus donc ici une affaire de glande pinéale qu'il a observée lors des dissections du cerveau[2].

On remarquera que Descartes ne dit pas que c'est Dieu en tant que substance, comme chez Malebranche à l'occasion de nos volitions, qui permet cette union[3]. Mais il faudrait retenir tout de même, dans la conception cartésienne, que l'action divine n'est pas à exclure mais seulement cette action est provisoire car le corps est mortel et l'âme immortelle[4].

La jonction entre les deux substances se comprend au niveau de la subjectivité. Aussi Descartes considère-t-il le corps au sens de Berkeley, c'est-à-dire non au sens où l'on entend couramment comme ce que nous percevons et touchons mais comme une vie invisible[5].

Descartes va au-delà et il voit la subjectivité. Celle-ci est de l'ordre de l'esprit et par conséquent elle échappe au doute. Son affirmation nous permet de dépasser la seule conception mécaniste ou scientifique du corps[6]. Ceci signifie aussi qu'une douleur, une angoisse, une souffrance… pour Descartes ne sont plus des simples illusions comme chez Galilée. Descartes les affirme mais il n'en donne aucune théorie transcendantale. Il s'agit là pour M. Henry d'une lacune bien visible pour toute philosophie trop intellectualiste[7].

Au chapitre 5 de *Philosophie et phénoménologie du corps* Michel Henry en arrive à tirer une conclusion dans le sens de la préséance de la vie sur le corps: « Si Descartes affirme cependant la supériorité de la connaissance intellectuelle, c'est qu'il a trouvé dans celle-ci un mode d'existence particulier, une expérience affective qui était précisément celle qu'il cherchait, à savoir l'expérience d'une certitude élevée au-dessus de tous les doutes »[8].

Dans une des lettres qu'il adresse à la Reine Elizabeth, le 28 juin 1643, Descartes s'exprime au sujet de cette union de façon très intellectualiste et il donne, selon M. Henry, l'impression qu'il est encore dualiste. Il invite à cesser de philosopher pour vivre afin de

[1] J-L MARION, *De surcroit. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, P.U.F. 2001, p 101-102.
[2] Cf. R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Paris Vrin, 1964, art. 31notamment.
[3]Cf. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* Liv. VI, part. II, chap. III, dans Œuvre, t. I Pléiade, Gallimard, 1979, p. 643, sq. Cité par J-M FREY, *Le corps peut-il nous rendre heureux ? op. cit*., p. 42-43.
[4] Cf. M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps, op. cit*., p. 30.
[5] Cf. BERKELEY, *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, part. I, § 72, Aubier, 1969. Cité par J-M FREY, *Le corps peut-il nous rendre heureux ? op. cit*., p. 44-45.
[6] Cf. R. DESCARTES, *L'homme,* Présentation par d'Antoine-Mahut, Paris, Flammarion, 2018.
[7] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 198.
[8] *Idem*, p. 199.

comprendre cette union. Une telle position reste ambiguë et ne nous parait pas apte à accepter selon nous le caractère subjectif du corps comme chez Maine de Biran. Quand il dit qu'il faut vivre sans philosopher, cela heurte la sensibilité phénoménologique. Ceci signifie sans doute, selon nous, que l'union n'est pas tout de même un fait de raison mais elle est une épreuve[1].

En voici un passage de sa correspondance : « Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps »[2]. Ou encore de manière précise cet autre passage : « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires […] qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps »[3]. Un tel conseil pour un philosophe apparait cependant, aux yeux de M. Henry, comme un élément étrange d'une philosophie qui se veut être en même temps un grand secours à la compréhension de l'union entre l'âme et le corps. M. Henry aime à penser que Descartes reste encore dualiste dans son fond et que sa tentative de fonder cette union de l'âme et du corps demeure suspecte[4]. « La tentative des *Lettres à Elisabeth* pour fonder, dit-il, la doctrine de l'union sur le cogito nous apparait dès lors éminemment suspecte »[5].

Conscient du déficit de sa théorie, Descartes a dû cependant faire marche arrière en acceptant les tonalités de la vie. Il va les appeler des *cogitationes,* c'est-à-dire des modalités de l'âme en tant que ce qui nous permet de faire l'expérience même de la vie. Il en parle notamment dans le § 26 des *Passions de l'âme.* Et, la figure de cette disqualification est le rêve. Tout ce qui s'y montre est faux à l'exception de l'affectivité[6]. Une contre-réduction devient ainsi possible. En voici l'extrait, repris par M. Henry au § 11 d'*Incarnation*: « Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelque fois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement : mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion »[7].

---

[1] Cf. R. DESCARTES, *Correspondance avec Elizabeth et autres lettres*, Paris, Flammarion, 19889, p. 73-76.
[2] *Idem,* p. 75.
[3] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 211, En réalité, Descartes se réfère aux sens du corps pour bien comprendre l'union entre l'âme et le corps. Il exclut ici tout effort de l'entendement et de l'imagination dans une affaire qui ne concerne que la vie seule, et la vie phénoménologique mais seulement Descartes ne dit pas clairement comment cette union se réalise, ce qui laisser penser que son dualisme persiste (Cf. R. DESCARTES, *Correspondance avec Elizabeth et autres lettres, op. cit.,* p. 74-75*)*
[4] Cf. *Ibidem,* p. 211.
[5] *Ibidem,* p. 211.
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 96-97.
[7] R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, introduction de Michel Meyer, présentation et commentaire de Benoit Timmermans, Livre de poche, coll. « Classique de la philosophie », Paris, Librairie générale Française, 2015, p. 56. Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 97 (note).

Pour Descartes, en effet, tout est faux dans le monde mais ce que j'éprouve dans le rêve est une réalité et cela existe. Descartes en tire la conclusion que la subjectivité est une certitude absolue et existe indépendamment du monde[1]. L'interprétation de Henry est donc très phénoménologique. « Or, dit Henry**,** il est très remarquable que, chez Descartes, le corps ne tient pas sa certitude du monde mais seulement de la perception que j'en ai »[2].

Aux yeux de Michel Henry, croyons-nous, c'est Descartes qui fut le premier dans l'histoire de la pensée à parler du *corps subjectif*. Pourquoi seulement Descartes ? C'est parce que, lorsque Gassendi lui demanda pourquoi au lieu de dire « je pense donc je suis », il ne dit pas avec le même droit « *je me promène, donc je suis* », Descartes répond que cette dernière proposition est juste à condition de considérer la marche comme une *cogitatio*[3], c'est-à-dire une subjectivité et qu'il existe bien une subjectivité de la marche. Cette vie est celle que Descartes appelle « cogitatio », pour autant que l'homme est une « chose qui pense ».

M. Henry voit dans la pensée de Descartes une référence implicite mais incontestable d'une réalité qui ne se laisse pas voir. Le cogito signifie « j'apparais, je m'apparais » pour signifier dans le langage des hommes « je suis » pour dire un « Je », un « Moi »[4].

Pour revenir à l'exemple du « je me promène », il existe un corps originaire invisible qui fait que l'homme puisse marcher. Si l'homme peut marcher c'est parce qu'il existe un pouvoir en amont qui lui permet un tel mouvement. La marche devient ainsi la conséquence de ce pouvoir invisible et dont la certitude ne vient pas du monde visible[5].

La question que se pose cependant Descartes est celle de l'origine des mouvements du corps, d'où viennent-ils ? Pour Descartes les mouvements du corps humains sont dus à l'action de l'âme et que l'homme n'est pas d'abord pensée mais il est avant tout corps uni à l'âme[6]. Or, ce que Descartes appelle âme, Henry l'appelle vie car la vie est ce qui s'éprouve soi-même et tout ce qu'elle affecte ne le fait que sous ce mode-là. Ainsi tout vivant porte un Soi[7]. Mais n'empêche que le corps, pour Descartes, soit semblable à tous les autres corps.

---

[1] M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit*., p.114.
[2] *Idem*., p.115.
[3] La *cogitatio* dans la pensée de René Descartes renvoie à quelque chose d'absolument vrai comme une douleur, une chose qui s'éprouve soi-même dans une immédiation et dans le pathos. Cette chose est de l'ordre d'une pensée qui se veut vraie, une impression ou en définitive M. Henry l'appelle la vie pour autant qu'elle s'éprouve soi-même et c'est là que commence l'humain (Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op, cit*., p.143). On notera aussi en passant que selon J-L Marion, c'est Aristote (dans *De l'âme*, II ; 11, 423b23) qui est e premier à parler du corps sensible différent du corps senti avant qu'il soit thématisé par Husserl (Cf. J-L MARION, *De surcroit. Etudes sur les phénomènes saturés, op. cit*., p. 105)
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 94.
[5] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit*, p. 115.
[6] Cf. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit*., p. 55.
[7] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 97.

Toutefois, Descartes reconnait que le corps humain est d'un autre genre du fait qu'il est doté d'une âme qui lui permet de se mouvoir et d'être doté de tous les sens[1]. Mais delà Descartes ne tire pas la conclusion que le corps est absolu. Il renvoie inlassablement à la connaissance de l'âme dont l'essence originelle est présentée dans le cogito[2].

Mais comment rendre compte du caractère paradoxal de cette union de l'esprit et du corps dont la faim et la soif nous rappellent l'unité numérique du corps humain ? Il y a là une réelle difficulté et Descartes ne sous-estime pas cette difficulté. L'âme et le corps sont liés et de ce point de vue, bien que les deux soient différents, l'âme peut être dite corporelle en tant *qu'étendue de puissance* et pour autant qu'elle est apte à s'unir au corps comme *étendue de substance*. Descartes considère le corps humain comme différent des autres corps matériels[3].

C'est bien pourquoi Descartes se refuse-t-il de définir l'homme comme un animal raisonnable[4], ce qui nous conduirait, selon lui, à dire avant tout ce qu'est l'animal et puis finalement ce que raisonnable signifie réellement. Mais une seule chose reste vraie, c'est le corps humain qui sent et qui pense à la fois[5]. Ce qui signifie que l'expérience chez Descartes est importante dans la connaissance même de cette union[6].

Mais dire cela n'a pas été si facile pour Descartes pour qui le corps n'était qu'une pure étendue mécanique. Mais devant la force de la vie, Descartes n'avait pas un autre choix. C'est ainsi qu'il va définir par la suite l'homme comme « une chose qui pense », la *res cogitans*[7]. La vérité étant ainsi cherchée dans l'acte de l'esprit qui la saisit, dans le primat du sujet pensant bien que celui-ci soit imparfait par rapport à l'idée de Dieu[8].

Si donc l'homme est une chose qui pense, Michel Henry conclut directement qu'un tel homme n'est plus une chose mais un pouvoir, une expérience interne transcendantale c'est-à-dire, selon Michel Henry, « il n'est plus le limon de la terre ou quelque autre matériau de ce genre, c'est la phénoménalité elle-même, une matière phénoménologique pure.. »[9].

---

[1] Cf. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit,* p. 57.
[2] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit,* p. 44.
[3] Cf. J. DEPRUN, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 1968, p. 14-15.
[4] Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Texte établi et présenté par Madeleine Barthélémy Madaule, « Bibliothèque de Cluny », Paris, Librairie Armand Colin, 1959*O,* p. 158-159.
[5] Cf. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 55.
[6] Cf. J. DEPRUN, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, op. cit.,* p. 15.
[7] R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 59.
[8] Cf. A. LEONARD, *Foi et philosophie. Guide pour discernement chrétien*, Namur, Culture et vérité, 1991, p. 130.
[9] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 96.

Si Descartes en arrive là, selon l'esprit de Michel Henry, ce n'est pas tellement qu'il a l'intention de définir avant tout l'homme par la pensée mais simplement parce qu'il veut indiquer avant tout le caractère corporel de l'homme capable de penser. La pensée étant réellement comme une manière de sentir liée à notre corps-objet. C'est pourquoi, aux yeux de Michel Henry, l'affectivité apparait comme une détermination eidétique du cogito[1].

C'est encore dans sa lettre adressée à la reine Elizabeth le 28 juin 1643, que Descartes en parle bien en mêlant l'entendement à l'imagination et au sens comme des facultés de toute connaissance. Nous avons comme l'impression qu'avec Descartes l'homme n'est pas d'abord pensée mais corps pathétique en raison de l'union de l'âme et du corps[2]. Par corps, il n'entend pas seulement cet assemblage d'organes qu'on appelle corps humain mais l'existence de l'homme. Il est ce Moi et en tant que tel il ne dépend pas des choses[3]. On dirait que l'homme est l'âme en tant que pouvoir, Force qui produit les représentations, non pas comme un *magasin d'idées* mais comme une chair sans laquelle aucune action n'est possible[4]. Quel est cet homme ? Comment le définir ? L'homme est-il simplement corps ? C'est finalement à ces questions que Descartes répond quand il écrit ceci: « C'est bien une chose qui doute, qui connait, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent »[5].

Autrement dit, pour Descartes, c'est parce que ce pouvoir du corps existe que je puis désormais douter de tout ce qui se présente devant moi. Si donc Descartes peut douter de tout, il ne peut pas douter de son existence. L'ego chez Henry comme chez Descartes sert de support à l'édifice de la connaissance pour autant qu'on puisse l'identifier à la pensée[6]. D'où cette interrogation et cette réponse que se propose Descartes lui-même à ce sujet : **«** Y a-t-il rien qui puisse être séparé de moi-même ? Car, que ce soit moi qui doute, qui connais, qui veux, cela est si manifeste qu'il ne se présente rien par quoi l'expliquer avec plus d'évidence »[7]. Et quelques lignes plus loin, il affirme : « Je suis enfin, moi, le même qui sens, c'est-à-dire qui aperçois des choses corporelles comme par l'entremise des sens »[8].

[1] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 200.
[2] Cf. R. DESCARTES, *Correspondance avec Elizabeth et autres lettres, op. cit.* p. 76.
[3] Cf. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit,* p. 61.
[4] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 389.
[5] R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 63. En voici le texte en latin: « Sed quid igitur sum ? Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens »
[6] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 99.
[7] . R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit,* p. 65.
[8] *Ibidem*, p. 65.

Descartes doute de tout sauf de son existence. Pourquoi pas l'existence ? Le § 11 d'*Incarnation* répond : « C'est parce que le voir est réputé trompeur en lui-même que tout ce qu'il donne à voir tombe à son tour sous le coup du doute »[1].

La disqualification du « voir » signifie ainsi que la réalité du Cogito est la seule que je connais avec certitude en tant qu'il est une « cogitatio ». En ce sens, Descartes n'est donc pas seulement, selon Jan Patocka, mathématicien mais aussi métaphysicien[2]. La réduction cartésienne ne détruit pas le « Je ». En voici un extrait : « Je ne suis pas cet assemblage d'organes qu'on appelle un corps humain ; je ne suis pas non plus un air subtil répandu dans ces organes, ni un vent, ni un feu, ni une vapeur, ni un souffle, ni rien de ce que j'imagine »[3].

Force est de reconnaitre en définitive que dans le cartésianisme, penser équivaudrait jusqu'à un certain niveau au sentir. Descartes ne veut donc pas faire du cogito un sujet logique et formel. Car, le moi est cette unité essentielle de l'ego. Ainsi M. Henry voit-il dans le cogito l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même[4]. Que reste-t-il alors si l'évidence est remise en question ? Là est réellement la pointe de la pensée de Descartes. Descartes soutient avec insistance que l'homme est une substance unique composée de l'âme et du corps. Le corps n'est donc pas à prendre ici dans le sens aristotélicien de la matière et de la forme[5]. Mais le sentir équivaut au penser[6]. Aucun faire-voir ne peut donc pas saisir la vie.

Se faisant, Descartes veut se débarrasser du voir trompeur. Ainsi est-il absurde de penser que la pensée est ce qui fonde l'être humain mais en réalité c'est l'invisible qui constitue réellement, selon les termes de J-L Marion, la *Demeure du visible* en philosophie[7].

3.1.2. Au sujet de Dieu et la question de videre-videor chez Descartes

3.1.2.1. La question de Dieu et l'ambiguïté du cogito

Dans sa quête de la vérité, Descartes s'est tourné vers la connaissance de Dieu comme à un fondement. Il fait appel à un principe qui dépasse le cogito. Pour quel but ? Pour valider la science qu'il veut élaborer et ce principe de perfection est celui qu'il nomme « Dieu ». C'est pourquoi, Descartes veut démontrer l'existence de Dieu à partir des *Idées* qui se trouvent en moi. Il veut sans doute prouver l'existence même de Dieu non pas à partir du monde puisque celui-ci est douteux mais à partir de l'expérience interne de chaque homme.

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 96.
[2] Cf. J. PATOCKA, « La phénoménologie du corps propre », *art. cit*., p. 52-54.
[3] R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit*, p. 59-61.
[4] Cf. M. HENRY, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.*, p. 61.
[5] Cf. J. PATOCKA, « La phénoménologie du corps propre », *art. cit*., p. 58-59.
[6] Cf. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit* p. 67.
[7] Cf. J-L. MARION, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, P.U.F, 1991, p. 167.

Ainsi évoque-t-il les *Idées* en moi, être pensant imparfait[1]. Par *Idée,* il convient d'entendre ici « cette structure interne de la cogitatio, son auto-donation dans la vie »[2].

Dans sa *troisième Méditation,* Descartes pense que ces idées ne viennent pas de moi mais elles ont leur cause qui fait qu'elles soient là où elles se trouvent en moi. S'il n'y avait pas d'idées en moi, je ne suis pas sûr que je me rende conscient de l'existence d'autre chose qui serait différente de moi. Il existe ainsi quelque chose qui est la cause de cette idée. Parmi ces idées il y en a qui est l'idée de Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, des animaux et enfin d'autres hommes semblables à moi[3].

Comment possédons-nous cette idée de Dieu ? Au cours de sa *troisième méditation,* Descartes reconnait le caractère indéterminé des qualités sensibles en nous. Mais en même temps il sait que l'homme est une substance différente des autres corps mondains comme la pierre et qu'il existe une réelle différence entre eux. Mais l'idée de Dieu ne vient pas de moi. Descartes nous ramène encore ici vers l'immanence. Par Dieu, Descartes entend « une substance infinie, indépendante, souverainement puissante et par laquelle j'ai été créé moi-même, et aussi tout autre existant, s'il y a quelque autre existant »[4].

Pourquoi l'idée de Dieu ? Par l'idée de Dieu, Descartes est, selon Henry, à la recherche d'un projet philosophique du commencement. Celui-ci ne requiert en réalité aucune méthode mais son site est dans le commencement lui-même. Aussi, nous l'avons vu, Henry affirme-t-il que le « cartésianisme est une phénoménologie »[5]. Dit autrement, le commencement n'est rien d'autre que l'apparaitre ou encore « la pensée », le cogito[6].

Nous entendons ici par *Cogito* tout ce qui se trouve en nous et que nous pouvons connaitre de façon immédiate. Ainsi certaines idées viennent de nous mais l'idée de Dieu ne vient pas de moi. Si donc cette idée de Dieu ne vient pas de moi mais d'où vient-elle ? Pour Descartes, l'idée de Dieu ne saurait venir d'un autre lieu que de celui même de Dieu en tant que cause ultime, d'autant plus que l'idée même de Dieu est une force. Cette Idée « a la force d'exister par soi, elle a aussi sans aucun doute la force de posséder en acte toutes les perfections dont elle a en soi l'idée, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu »[7].

On voit bien que Descartes veut fonder la connaissance sur du solide. Ainsi l'idée même de Dieu est celle de la perfection. Elle est certes en moi mais ne vient pas de moi bien

[1] Cf. R. CARATINI, *Initiation à la philosophie, op. cit*. p. 281.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 98.
[3] Cf. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit.,* p. 109.
[4] *Idem,* p. 117.
[5] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit,* p. 35.
[6] Cf. *Idem,* p. 17-18.
[7] R. DESCARTES,, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 133.

qu'elle soit dans moi comme être fini. La perception de l'infini est antérieure à celle de moi-même. Et si je doute c'est parce qu'il y a en moi l'idée même de la perfection de Dieu devant laquelle je reconnais mes défauts[1]. Le primat du moi tombe ainsi en faveur de Dieu.

Il y a cependant une question de fond pour comprendre la réalité humaine. Si l'homme est imparfait, celui-ci peut-il atteindre la perfection de Dieu ? Descartes n'y croit pas mais seulement il y a cette idée dans l'homme. C'est grâce à l'idée de Dieu que l'homme peut détenir le doute et le désir. En plus, l'idée de la perfection dans son corps, l'homme ne la détient ni de ses parents ni de lui-même ni d'aucun autre être[2]. Dépend-t-elle de Dieu ? Descartes ne l'affirme clairement pas. Mais il affirme que l'homme dépend d'un être qu'il appelle Dieu[3]. « Puisque je suis une chose qui pense, dit-il, ayant en moi une certaine idée de Dieu, quelle que soit finalement la cause assignée à mon être, il faut avouer qu'elle aussi est une chose qui pense et qu'elle a l'idée de toutes les perfections que j'attribue à Dieu »[4].

Ainsi, par moment Descartes laisse comprendre que c'est Dieu qui a créé l'homme et en le créant à son image et à sa ressemblance, il a mis en lui sa propre idée.

Selon Ferdinand Alquié, dans une lettre au Père Mersenne du 27 mai 1630 Descartes dit que Dieu est l'auteur « de l'essence comme de l'existence des créatures »[5]. Ce qui signifie autrement que l'idée de Dieu est innée au même titre que les vérités éternelles. Dieu devient par le fait même le garant de la validité de notre connaissance intuitive, il garantit les idées claires et distinctes. Si donc Dieu est l'auteur de toute existence il devient clair qu'il précède le cogito. Et à ce titre il devient inconcevable que Dieu permet que l'homme se trompe ?[6]

C'est en ce sens et en se référant au § 49 de *Principes* qu'il conviendrait même, selon toujours Ferdinand Alquié, de comprendre cette idée cartésienne selon laquelle « celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense »[7]. Or justement, c'est à ce niveau du cogito même que Michel Henry voit une certaine supercherie dans la pensée de Descartes pour autant que « La représentation constitue et définit la dimension ontologique de l'irréalité »[8]. Ainsi par exemple l'idée du soleil, selon Michel Henry, n'est pas le soleil réel tel qu'il se trouve au ciel. L'idée n'est pas apte à nous donner une réalité, l'idée par elle-même

[1] Cf. *Idem*, p. 119.
[2] Cf. *Idem*, p. 127-129.
[3] Cf. *Idem*, p. 131-133.
[4] *Idem*, p. 131.
[5] F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, La Table Ronde, 2005, p. 74.
[6] Cf. R. DESCARTES,, *Méditations métaphysiques, op. cit.* p. 137-139. Cf. F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes, op. cit.* p. 79.
[7] F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes, op. cit.* p. 140.
[8] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 67.

comme chez Malebranche ne peut pas être sa propre lumière[1]. Que veut dire Henry ici ? Ce que Michel Henry veut dire ici c'est que l'âme ne peut aucunement être en position de la séparation du corps pour voir. Penser de la sorte, c'est s'exposer à l'irréalité même.

L'idée du fondement est celle même de Dieu et Descartes se pose la question de la véracité de Dieu. Dieu peut-il se tromper et nous tromper aussi ? Si Dieu est dans le cogito, pourquoi l'homme se trompe-t-il ? Dieu étant parfait ne peut pas être, selon Descartes, à la base de la tromperie ou de la fraude. Mais en même temps il se remarque, dans sa *quatrième méditation*, que l'homme se trompe. D'où lui vient-il cette imperfection ? Celle-ci est-elle quelque chose d'intermédiaire entre Dieu et le néant ? Pour Descartes, la faculté de se tromper ne vient sans doute pas de Dieu mais seulement la faculté de juger vrai n'est pas infinie dans l'homme. La faculté de se tromper vient ainsi de notre volonté. Est-ce alors une négation ou une privation ? C'est un manque d'une connaissance. Mes erreurs viennent selon Descartes de la volonté. « Je ne la contiens pas, dit-il, à l'intérieur des mêmes bornes, je l'étends aussi aux choses dont je n'ai pas l'intellection, et comme elle est à leur égard indifférente, elle se détourne facilement du vrai et du bien. C'est ainsi que je me trompe et je pèche »[2].

Mais en même temps qu'il soutient cette thèse, il se demande, comment Dieu a pu produire quelque chose d'imparfait pendant que lui-même est parfait. Certes il y a *la volonté ou la liberté* de décision que Descartes trouve de plus grande en l'homme mais le reste est fait d'imperfection[3]. Pour Descartes, comme chez Platon, Dieu ne peut être coupable pour autant que le Souverain Etre ne peut se porter vers le néant de l'erreur[4]. Mais d'où viennent alors les erreurs humaines ? La réponse est déjà donnée. Pour Descartes, elles viennent de l'usage de la volonté[5] et jamais de l'entendement fini ou de la faculté reçue de Dieu[6].

Où est alors dans ceci la place du corps ? Descartes est convaincu pourtant qu'il n'existe pas de Moi sans corps. Mais seulement, y a-t-il, s'interroge-t-il, une vérité dans les choses matérielles en dehors de moi ? D'où viennent les sentiments humains ? Certes ces choses pensées, comme le triangle par exemple, ne sont pas du tout rien, mais elles signifient quelque chose ; elles gardent une valeur intrinsèque en elles-mêmes[7]. « Elles ont, dit Descartes, leurs propres natures, vraies et immuables »[8]. C'est dire que chaque fois qu'on

[1] Cf. *Idem*, p. 67.
[2] R. DESCARTES,, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 161.
[3] Cf. *Idem*, p. 157.
[4] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.*, p. 131.
[5] Cf. R. DESCARTES,, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 161.
[6] Cf. *Idem*, p. 165.
[7] Cf. *Idem*, p. 177.
[8] *Ibidem*, p. 177.

pense à quelque chose de vrai, on pense aussi à l'existence même de Dieu en raison de sa perfection. Sans l'existence de Dieu, on ne peut concevoir quelque chose de vrai[1].

L'idée claire et distincte est garantie par l'idée même de Dieu. Remarquons ici que l'idée claire et distincte chez Descartes concerne aussi des réalités immanentes comme la douleur. Une douleur cuisante est aussi une idée claire à son égard. Bien sûr, un sentiment est toujours confus mais si la douleur devient claire, selon Descartes, c'est seulement quand on écarte dans sa connaissance tout jugement. En d'autres termes, la clarté et la confusion du sentiment n'a rien à voir avec la clarté de la connaissance ou de la réalité objective de l'idée. Ce sont des déterminations phénoménologiques pures qui ne vont jamais l'une sans l'autre[2].

Mais après avoir affirmé ainsi que Dieu est une substance infinie, comment Descartes conçoit l'intellection même de Dieu comme le lui demandait d'ailleurs Hobbes ? Pour Henry « C'est à la structure originelle de l'idée, à l'auto-révélation constitutive de sa réalité formelle que fait appel Descartes »[3]. C'est Dieu lui-même qui est, pour lui, la source de toute lumière et qui garantit, la véracité de l'idée claire et distincte[4].

Cependant, ce n'est pas tout. La pensée qui taraude sans cesse Descartes, selon M. Henry, est celle de savoir si réellement les choses matérielles existent. Pour Descartes, elles existent pour autant que Dieu les ait ainsi produites et pour cette raison nous pouvons les percevoir. Les choses sans les qualités sensibles existent puisqu'elles constituent l'objet de la mathématique pure[5]. Qu'en est-il alors de l'existence des qualités sensibles ? Descartes pense qu'il n'existe pas un moi sans corps. Entre les deux il n'y a aucune distance. Ces qualités nous subjuguent et ne dépendent pas nécessairement de notre volonté. Ces choses pathétiques nous poussent chaque fois à l'action, à manger quand nous avons faim, à boire quand nous avons soif, etc. Descartes parle en termes d'un sentiment de « tiraillement » en nous, tantôt c'est la souffrance tantôt c'est la tristesse. On oscille entre les deux affects[6].

Alors même qu'il voyait l'importance de la vie, Descartes s'est néanmoins, nous l'avons déjà dit, laissé aller dans le rationalisme.

C'est pourquoi, l'auteur de la *Généalogie de la psychanalyse* n'a pas manqué de nous faire voir la dérive de la pensée cartésienne quand celle-ci a quitté la voie de la vie. Pour lui,

[1] Cf. *Idem*, p. 189-191.
[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 72-74.
[3] *Idem*, p. 70.
[4] Cf. *Idem*, p. 70-71.
[5] Cf. R. DESCARTES,, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 209.
[6] Cf. *Idem*, p. 213-217.

Descartes n'a jamais été constant dans la défense de sa position. En définissant l'homme comme une *res cogitans*, il a semblé donner priorité à la pensée sur le monde de la vie.

C'est en analysant les *Principes* de Descartes, en particulier les § 29-66**,** que Michel Henry observe un glissement des concepts de la phénoménalité à leur sens extatique. Descartes y parle des sentiments comme d'une connaissance claire et distincte[1]. Or justement une telle manière de s'exprimer signifie que la vie peut faire l'objet de la science positive. Ceci heurte Henry qui, lui, opte pour l'immanence pour autant que la vie ne soit jamais vraie[2].

Descartes, ne le cache pas. Le rythme intérieur de la vie l'a poussé en un moment de sa méditation à ne plus avoir confiance aux sens[3]. Sans doute, l'ambiguïté de la pensée cartésienne a choqué la pensée henryenne et cela a fait que Michel Henry n'ait plus cru à la puissance de la raison par rapport à la logique de la Vie. Parlant de Descartes il affirme : « Dès son origine, dit-il, la philosophie succombe à la tentation de l'étant »[4].

Donner priorité à la pensée, selon Michel Henry, c'est faire du ''cogito'' une vérité visée dans une conscience rationnelle. Par contre, en même temps qu'il lui reproche son hésitation, le philosophe de Montpellier pense que c'est le cogito qui donne du contenu à l'être vrai[5]. Autrement dit, avant la pensée fulgure l'Archi-intelligibilité de la Vie absolue, la Parousie du Verbe. C'est en ce sens que Henry pense que le cogito est difficile à comprendre. Car, tantôt Descartes parle de cogito-cogitatum (Videor-videre), c'est-à-dire la vie vient avant le voir et de cogito sans cogitatum (videor) c'est-à-dire la vision comme Vie.

Déjà, dès *L'essence de la manifestation* Michel Henry dit : « Le cogito sert de prototype, et cela en un double sens : d'une part, parce que l'être qu'il exhibe est un être vrai, un être réel, dans un sens exemplaire ; d'autre part, parce que le mode selon lequel s'obtient dans le cogito une telle vérité sert de modèle à toute appréhension qui veut jouir d'une certitude rationnelle »[6]. Voilà pourquoi Michel Henry reproche par moment à Descartes de ne jamais garder le cap. Se faisant, selon Michel Henry, Descartes n'a pas pensé jusqu'au bout la question de l'affectivité et s'il y a une critique qu'il convient de lui adresser, elle se trouve à ce niveau de sa réflexion. Descartes a en réalité oublié que l'âme s'affecte elle-même et s'est confié à quelque chose qui n'est pas le Moi mais qui est transcendant[7]. En faisant de l'homme la chose qui pense, Descartes a sans doute, aux yeux de notre auteur, réduit la subjectivité à

[1] Cf. R. DESCARTES, *Principes de la philosophie, I, op. cit*., p. 73.
[2] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 70-72.
[3] Cf. R. DESCARTES,, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 217.
[4] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 25.
[5] *Idem*, p. 18.
[6] *Idem.*, p. 12.
[7] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 62.

un voir, à une représentation. Il est victime de ce point de vue du dualisme grec. « C'est pourquoi, dit Henry, le commencement cartésien n'est point radical, car il n'est possible que sur un fondement qu'il n'a pas explicité, et qui est plus radical que lui »[1]. Aussi peut-on comprendre également cette affirmation de Carole Talon-Hugon : « Michel Henry reproche donc à Descartes d'avoir ignoré le corps absolu qu'est au sens fort le corps subjectif, corps qui se révèle dans l'immanence absolue et se confond avec cette révélation même »[2].

Néanmoins, nous devons reconnaitre tout de même que globalement chez Descartes la faculté de sentir ne nous vient pas de la pensée mais d'un ailleurs qui pourrait se nommer Dieu ou d'une créature plus noble qu'est le corps. Cette certitude du corps ne signifie pas que l'homme ne se trompe jamais. Dans le désir de manger quelque chose par exemple, l'homme peut aussi avaler du poison dissimulé dedans en raison de ce que Descartes qualifie de perfection bornée[3]. Ces affects que Descartes appelle ici des *idées* ne nous sont cependant pas connus par une quelconque autre voie que par le corps[4]. Il reconnait en même temps le caractère indéterminé et obscur de ces affects mais c'est par le biais du corps que Dieu nous les fait connaitre. On voit bien là que Descartes est bien conscient de la problématique. Les sentiments sont certains[5]mais il arrive que l'homme se trompe en raison de sa volonté[6].

Si donc Michel Henry voit dans le cartésianisme le commencement radical, « l'initialité du commencement » en tant qu'il apparait lui-même en lui-même et façonne aussi le paraitre, notre auteur pense cependant qu'il est temps d'apporter quelque précision. Certes l'apparaitre ou ce que Descartes appelle la « pensée » est le déploiement initial de l'apparaitre dans son auto-apparaitre et de ce point de vue la pensée est identique à l'être[7].

Le Cogito ici indique une évidence non de la raison mais du sentiment *sui generis* d'une individualité[8]. Mais, pour Michel Henry, ce concept même de conscience que Descartes a introduit dans la philosophie n'a pas été suffisamment compris. Il ne désigne ni l'Idée platonicienne ni la perception et moins encore la représentation. Le « Je pense » c'est la vie, c'est l'âme. Avec Descartes, ce concept reçoit une signification ontologique radicale[9].

---

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 3.
[2] C. TALON-HUGON, « Aux sources de l'Ego vivant : La lecture henryenne du Cogito », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, *op. cit*., p. 103-104.
[3] Cf. R. DESCARTES,, *Méditations métaphysiques, op. cit,* p. 241.
[4] Cf. R. DESCARTES, *La discours de la méthode, op. cit*., p. 227.
[5] Cf. *Idem*, p. 231-233.
[6] Cf. *Idem*, p. 260.
[7] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome. II, *op. cit*., p. 57-58.
[8] Cf. L. A. UMBELINO, « A l'école du biranisme. Paul Ricœur et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran », *art. cit*., p. 189.
[9] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 6-7

Par ailleurs, on remarquera aussi que si Heidegger reproche à Descartes d'avoir oublié la place de l'être qui précède le cogito en tant que celui-ci est un être-pour-la-mort[1], c'est parce que le *Dasein* est un être-jeté-dans-le-monde. La conception de Descartes est plus profonde qu'on y pense souvent et se réfère à l'essence même de l'homme et du corps vivant..

Contrariant Heidegger, Michel Henry essaie de défendre le cartésianisme et pense que Descartes ne dit pas « je suis » mais il dit « donc je suis ». Le « Je pense » n'est donc pas ici un principe logique mais le sentiment primitif du moi, une âme. Notre auteur voit ici le souci de Descartes de conduire à la recherche de la phénoménalité et, pour lui, Heidegger n'a pas à reprocher cette façon de philosopher. L'apparaitre vient ici avant l'ontologie. La conscience reçoit donc une « signification ontologique radicale conformément à laquelle il désigne l'apparaitre pour lui-même, non pas quelque chose mais le principe de toute chose »[2].

Il en découle ainsi qu'il y a, selon Henry, en Descartes la recherche de l'apparaitre avant celle de l'être. Le « je pense » présuppose le « sum »[3].

Giuliano Sansonetti donne raison à Michel Henry dans son interprétation du cartésianisme. Si donc chez Martin Heidegger la vérité est du côté de l'être-là, par contre chez Descartes elle est du côté de la subjectivité et se manifeste elle-même. Voici ce qu'il écrit : « Mais la fine pointe du dissentiment avec Heidegger qui imprime à la pensée henryenne une direction radicalement différente, c'est que l'évidence, la vérité, qui pour Descartes réside dans l'immédiateté de la certitude, doit pouvoir se manifester elle-même sans qu'on doive recourir à la détermination du sens de l'être en général, à sa vérité »[4].

En conclusion, M. Henry est convaincu que Descartes a voulu comprendre d'abord ce qu'est le « je » avant toute autre démarche. L'existence du moi étant déjà préalablement donnée par une aperception interne. C'est à ce niveau que se voit le génie de Descartes[5].

---

[1] Cf. Ch. PERRIN « Commencer par recommencer. La croisée cartésienne de Martin Heidegger et de Michel Henry », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit*., p. 142-146. Voici un extrait du raisonnement de Christophe Perrin à ce sujet : « Pour Heidegger en somme, dit-il, je ne puis affirmer 'je suis' qu'à ne plus exister. Or, lorsque je mourrai, disant 'je suis', je ne le dirai que comme je n'aurai jamais été, étant donné que je n'aurai fait qu'exister. '*Sum moribundus, sive ego sum, non iam ego existo*' : tel serait ainsi le véritable *cogito*, premier principe d'une phénoménologie de l'être au fil directeur du temps » (*Idem*, p. 143-

[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 6.

[3] Cf. *Idem*, p. 19.

[4] G. SANSONETTI, « Le Moi dans une phénoménologie radicale », *art. cit.*, p. 109.

[5]Cf. C. TALON-HUGON, « Aux sources de l'Ego vivant : La lecture henryenne du Cogito », *art. cit,* p. 101. C'est aussi ce point de vue que M. Henry a pris dès *L'essence de la manifestation* quand il écrit : «… la conscience du Cogito n'est pas individuelle mais vraie. Le donné intuitif originaire qui se manifeste dans l'évidence apodictique du cogito est seulement le motif d'une position rationnelle. Celle-ci trouve dans le contenu originaire du champ intuitif son fondement originel de validité » (M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 71).

3.1.2.2. La question du *videre-videor* et le *cogito* sans *cogitatum*

Revenons maintenant à la question laissée en suspens du Videre-videor. Pour Michel Henry, il y a comme une constance chez Descartes. Celui-ci sait faire la différence entre l'apparaitre et l'étant. C'est aussi dans ce sens qu'il comprend la différence entre l'âme et le corps. L'âme trouve son essence dans l'apparaitre. Mais puisqu'elle appartient au corps, elle se voit comme dépourvue du pouvoir de manifestation. Pour échapper au piège des interprétations psychologisantes du cogito, Descartes pense remonter à l'originaire[1].

Faut-il rappeler ici que la pensée dont parle Descartes n'a rien à voir avec ce que nous considérons aujourd'hui comme pensée, au sens où se situe en occurrence la métaphysique heideggérienne en tant qu'elle est une représentation. Une telle pensée de la représentation nous conduit à des faussetés puisqu'elle se ramène uniquement à l'intentionnalité et laisse de côté la vérité. L'idée du soleil que nous avons évoquée plus haut par exemple, n'est pas le soleil tel que nous le voyons au ciel. C'est pourquoi, Descartes a placé le doute à la pensée parce que celle-ci apparait aveugle et incapable de tenir compte de la vérité subjective[2].

Aussi Descartes dira-t-il de façon ultime « *At certe videre videor…* », « Il est certain qu'il me semble que je vois »[3]. Le *videor* est interprété ici comme un sentir irréductible au *videre. Videor* est en termes henryens auto-affection, ce qui se sent sans sens. Henry définit « videor » comme « la semblance primitive, la capacité originelle d'apparaitre et de se donner en vertu de laquelle la vision se manifeste et se donne originellement à nous… »[4].

Mais une question cruciale surgit à ce niveau. Un sentiment peut-il exister sans corps ? Dans le contexte cartésien, il y a une réelle ambiguïté à ce sujet étant donné que Descartes ne donne pas au corps son plein sens mais seulement le sentiment s'auto-affecte et de ce point de vue il n'a pas besoin du sens pour exister. C'est en ce sens qu'en définitive la connaissance ne peut être un *videre* mais un s'éprouver soi-même[5] ; Ou encore, comme l'a bien vu Marc

[1] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 23.
[2] Cf. C. TALON-HUGON, « Aux sources de l'*Ego*vivant : La lecture henryenne du *Cogito* », *art. cit.*, p. 58-59. On peut aussi lire à ce sujet G. SANSONETTI, « Le Moi dans une phénoménologie radicale », *art. cit.*, p. 110-111. Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 67.
[3] R. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques, op.cit*., p. 64-65.
[4] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 27.
[5] C. TALON-HUGON, « Aux sources de l'*Ego*vivant : La lecture henryenne du *Cogito* », *art. cit.*, p. 96. M. Henry lui-même en parlant de l'affectivité a noté à ce sujet : « En celle-ci réside la possibilité absolument fondamentale pour l'essence, et la constituant, de s'affecter sans la médiation du sens qui désigne toujours l'affection par quelque chose d'étranger, la possibilité pour elle de s'affecter elle-même, en sorte que le contenu de son affection est, comme contenu immanent, constitué par elle et par sa propre réalité » (M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* § 52, p. 577.)

Maesschalck, « la possibilité même de l'évidence dépend de la certitude originaire du voir de pouvoir-être un voir, c'est-à-dire de pouvoir croire ce qu'il voit »[1].

La découverte de Descartes à ce sujet est fulgurante et signifie que la transcendance ne peut s'expliquer que par l'immanence. Voilà ce qui met à mal le monisme ontologique de la métaphysique occidentale[2] ; « *Videor, dans videre videor*, dit Henry, désigne ce sentir immanent au voir et qui fait de lui un voir effectif, un voir qui se sent voir »[3].

Si donc il arrive que je voie, j'entende, que je m'échauffe…cela ne me vient nullement du monde ; il y a derrière les apparences quelque chose de fond. Il y a ainsi quelque chose qui fonde le fait que je voie ou que j'entende, et cela n'est pas de l'inapparence. Il se pourrait qu'il existe un mauvais génie qui me trompe et qui fait que 2 + 3 font 5 ne soit qu'une apparence au lieu d'être réel. Il se pourrait que je voie mal. Pour Michel Henry, Descartes veut la vérité par ce chemin de son épochè. Il veut trouver un fondement sans faille pour la connaissance scientifique, ce qu'il l'amène à découvrir le domaine de l'immanence[4].

Descartes tire alors une conclusion. Pour lui, répétons-le, le voir doit être récusé parce que ce qui est vu n'est pas tel que nous le voyons. Voir c'est se jeter hors de soi dans un horizon de lumière qui est cette extériorité même. Le voir est donc trompeur. Pour Descartes, il convient par contre de creuser dans le voir pour comprendre ce qui permet ce « voir ». Or, ce qui permet le voir ne se sépare jamais du sujet dont le corps est pathétique. D'où cette belle formule que l'on retrouve dans sa lettre à Plempius du 3 octobre 1637 : « *Sentimus nos videre* »[5]. Le voir apparait ainsi comme un mode du sentir.

En parlant du sentir Descartes touche du doigt, selon Michel Henry, la question de l'affectivité comme fondement de ce qui apparait ou mieux le fondement de la structure ek-statique[6]. Une vision qui ne se sentirait pas elle-même voyante ne verrait rien[7]. Le « Videor » renvoie ainsi à cette corporéité originaire qui nous fait voir le monde.

D'où viendrait le fait que le videor soit synonyme de notre corporéité ? Cette mixture lui vient sans doute du fait que le *cogito* contient une zone intérieure d'existence *sui generis*

[1] M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie, op. cit*., p. 242.
[2] C. TALON-HUGON, « Aux sources de l'Ego vivant : La lecture henryenne du Cogito », *art. cit.*, p. 99.
[3] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 29.
[4] E. GAMBA, « L'âme dans la pensée de Michel Henry », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éd.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit*., p. 72.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 168
[6] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome II, o*p. cit.*, p. 60-62. Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 25-26.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 168.

qui semble être le règne de l'affectivité d'un corps[1]. Cependant, la précision qu'apporte Michel Henry est celle de mettre ensemble les deux mondes ou les deux évidences[2]. On pourrait dire que la pensée est ce « voir » transcendantal (videor : le cogito sans cogitatum) qui donne du contenu au « voir » transcendant (videre : le cogito avec cogitatum). La pensée cartésienne ignore donc, selon Henry, l'ek-stase[3].

Mais il faudrait encore préciser ceci. Si le voir est douteux chez Descartes, ce n'est pas pour autant que Michel Henry rejette le voir. Pour lui, le voir ne peut se comprendre que dans le contexte de l'immanence. Là est l'originalité que notre auteur découvre chez Descartes. C'est aussi en ce sens qu'il faudrait comprendre que toutes les modalités immanentes de la pensée comme les sensations, les sentiments sont des idées de notre âme[4]. Ces modalités sont certes claires mais elles sont aussi obscures en raison de leur matière phénoménologique irréductible en leur tonalité propre[5]. C'est le sens qu'il donne à l'idée. « En sorte que lorsque je veux et je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées »[6].

Mais le problème pour Michel Henry, comme pour nous aussi, est celui de savoir si chez Descartes cette différence entre le *videor* et le *videre* ne signifie pas en définitive que c'est le *videor* qui est au final fallacieux dès lors que c'est lui qui donne son pouvoir au *videre*. Cette question est justifiée du fait que dans *L'essence de la manifestation*, au § 57 sur « l'affectivité comme forme universelle de toute expérience », Michel Henry est obligé de faire la différence entre le sentir et le voir. Si ce qui est vu est faux c'est qu'il ne correspond pas à la vérité. Henry voit dans le cogito une affectivité qu'il appelle *affectivité de la forme* sur le plan de la pensée pure mais en même temps cette affectivité est niée par le cogito. Il y a comme un paradoxe en cela[7]. Il faudrait pour notre auteur lui trouver un fondement radical et ce fondement c'est le sentir. Voilà ce qui remet en question l'intentionnalité. Mais on notera que, selon Ezio Gamba, cette découverte de l'âme reste fonctionnelle chez Descartes pour la validité de la connaissance scientifique. Descartes ne l'approfondit pas[8].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 193-194.
[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 15-16.
[3] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 32.
[4] Cf. *Idem*, p. 32-33.
[5] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*, p. 55-58.
[6] R. DESCARTES, *Troisièmes objections et Réponses*, *AT*, VII, p. 181, 7-10 (tr. Fr. *op.cit*., p. 611-2). Cité par M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome II, *op. cit.*, p. 65.
[7] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 642-643.
[8] E. GAMBA, « L'âme dans la pensée de Michel Henry », *art. cit.*, p. 72. Voici ce qu'écrit Ezio Gamba à ce sujet : « Le domaine de l'immanence, dit-il, n'est donc pas thématisé au-delà de la considération de la fonction du cogito comme fondement de la connaissance des phénomènes transcendants ; une fois cette fonction achevée, la réflexion sur le domaine de l'immanence est mise de côté, du moment qu'il ne peut être objet de la connaissance scientifique » (*Idem*, p. 72).

Comment Descartes arrive-t-il à saisir ce qu'il appelle les passions de l'âme ? Selon Michel Henry, c'est parce que, pour lui, les objets qui sont hors de nous sont souvent trompeurs mais les passions ne nous trompent pas. Même notre volonté de faire quelque chose nous vient, selon Descartes, de l'âme[1]. C'est le sens que Michel Henry donne au verbe « *Intueri* »[2], regarder profondément. La *cogitatio* se dérobe ainsi au pouvoir de l'évidence pour autant qu'elle est une réalité qui se situe en moi et ne tire pas sa substance du monde[3].

Reste seulement la question de la validité des passions. Mais cette question n'a pas non plus de sens parce que les passions sont le fondement du voir. De même, Michel Henry ne voit pas comment on peut interpréter autrement les passions chez Descartes. Dans l'esprit cartésien, c'est dans l'homme que se trouve la vérité, dans son corps vivant pour autant qu'il soit cette chose qui pense. Se faisant, Henry est en accord avec la pensée de Descartes[4].

On sait par ailleurs qu'au § 9 du *Principe I* Descartes définit ce qu'il entend par penser. Voici ce qu'il dit : « c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser »[5]. En d'autres termes, le sentir est en amont du voir et c'est encore lui qui autorise le *sum.* C'est dire que l'idée est innée en nous en tant qu'affectivité et ne peut venir du monde[6]. « Je sens que je pense, donc je suis. Voir c'est penser voir »[7]. Michel Henry en déduit que l'homme sent en pensant. Le *videor* ne se réduit donc pas au *videre* qui, lui, ne conduit qu'aux apparences.

A vrai dire, ni Descartes ni Henry ne veut détruire la philosophie mais la fonder. « A vrai dire, c'est la phénoménalité pure comme telle qui s'apporte elle-même à l'apparence conformément à son pouvoir propre »[8]. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ceci voudrait dire que la chair ne trompe pas. Descartes dit au § 46 des *Principes I* : « Lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard… »[9]. Il s'agit pour Descartes de comprendre ici le sentiment de la douleur non pas comme une partie de mon corps mais comme à partir de là où le sentiment se situe, c'est-à-dire dans l'immanence.

Il nous semble que c'est dans cette perspective qu'il faudrait comprendre la différence que Descartes établit entre l'homme et l'animal. Cette différence ne découle pas tant de la composition physique des uns et des autres car les deux possèdent une structure physique

[1] Cf. R. DESCARTES, *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 51-52.
[2] M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*. p. 31.
[3] Cf. M. HENRY, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *art. cit*., p. 66.
[4] Cf. C. TALON-HUGON, « Aux sources de l'Ego vivant : La lecture henryenne du Cogito », *art. cit.*, p. 94.
[5] R. DESCARTES, *Principes de la philosophie, I, op. cit.,* p. 49.
[6] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.,* p. 66.
[7] *Idem*, p. 29.
[8] *Idem*, p. 35.
[9] R. DESCARTES, *Principes de la philosophie* I, *op. cit.*, p. 46.

semblable mais la différence se fait jour au sujet *de l'âme raisonnable*. Les animaux en sont dépourvus. Pour lui, l'âme a été sans doute créée par Dieu et le philosophe Français se refuse de la tirer de la puissance de la matière[1]. Descartes entend montrer par-là que le corps humain est d'un autre genre et diffère profondément de la nature animale. Non seulement l'homme est raisonnable mais il est aussi capable de parole, ce dont les animaux en sont dépourvus bien qu'on voie quelques signes chez certains comme le perroquet et d'autres[2].

Dans une conférence prononcée le 9 janvier 1991 à l'école normale supérieure de la rue d'Ulm, Michel Henry explique ce qu'il entend par « cogito et par cogitatio ». Les deux termes désignent deux choses foncièrement hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre. « Seule, dit Henry, l'intelligence préalable du *cogito* peut donner éventuellement un sens aux mots et aux problématiques dans lesquelles nous tentons de l'exprimer »[3].

Cette citation est très éclairante dans le cadre de notre recherche puisqu'elle nous permet de situer le point de vue de Descartes dont un certain nombre des phénoménologues se déclarent. Beaucoup y voient le mouvement de la pensée au lieu et place de considérer la problématique de l'essence de la pensée. La structure de la pensée est désignée par le terme *cogito-cogitatum* et l'essence renvoie au terme de *cogito* sans *cogitatum*.

Notre auteur rappelle que, dans la philosophie classique, on voit souvent l'opposition entre cogito et cogitatum. Et pourtant pour Henry, il n'y a rien de tel. Et c'est pour cela que notre auteur reconnait avec raison que « le cogito est vraiment difficile à comprendre »[4].

Explicitons cela. Le cogito est en rapport avec le mouvement de la pensée conduisant à une évidence. Il vise la nature de l'esprit humain mais aussi son essence. Ce terme est donc difficile à saisir. Cependant, lorsque je dis par exemple ; « je pense que l'arbre perd ses feuilles ». Le « je pense » c'est le cogito et l'arbre avec ou sans feuilles c'est le cogitatum. On ne peut pas, si nous suivons Descartes, dire que l'arbre est un objet mais un étant, et le cogito renvoie à moi qui me tiens devant l'arbre ou qui l'imagine. L'arbre est un étant et n'est pas le cogito de ce cogitatum. C'est dire que pour avoir accès à l'arbre il y a nécessité d'un cogito. On ne peut pas séparer les deux et dire qu'il y a d'un côté le cogito et de l'autre le cogitatum. Le cogito est identique au cogitatum dans cet exemple[5].

Le cogito-cogitatum voit la structure de la pensée et le cogito sans cogitatum voit son 'essence (Videor). La différence entre les deux termes se dissipe dès que nous comprenions

[1] Cf. R. DESCARTES, *La discours de la méthode, op. cit*, p. 158.
[2] Cf. *Idem*, p. 156-158.
[3] M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome II, *op. cit*., p. 91.
[4] M. HENRY*, L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 54.
[5] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome. II, *op. cit*., p. 92-93.

que le sujet n'est rien d'autre que le fait que l'arbre est pensé. Mais l'être-pensé de l'arbre, c'est le fait qu'il est un objet, qu'il se tient là devant moi dans l'objectivité[1].

Une autre question surgit. Quelle est la place de l'Ego dans le cogito ? Nous l'avons évoqué plus-haut mais disons encore un mot ici. Pour Heidegger par exemple, il est un moi qui se représente, qui pose devant. Il n'y a pas ici un passage direct au *sum* mais c'est un « je me représente » et le moi est identique à cela. Ceci signifie que Heidegger « n'avait pas compris, dit Michel Henry, un mot au cogito de Descartes »[2]. Heidegger en voulant critiquer ce qu'il qualifie de représentation chez Descartes tombe dans sa propre critique. Il dénie à l'homme le droit de devenir un Ego du « je me représente ». Se faisant il rejette la phénoménalité au bénéfice de l'objectivité de la philosophie grecque[3].

Or, c'est précisément, pour Michel Henry, la phénoménalité qui est la seule réalité et qui échappe au doute de Descartes[4]. Le seul apparaitre que Descartes conteste, pour Henry, est celui du voir, ce qui se trouve hors de moi, posé devant comme vérité extatique. Car, le voir qui vient à la lumière du monde est douteux et diffère de celui qui est en moi.

L'intérêt que notre auteur porte sur Descartes se révèle ainsi important. Pourquoi Michel Henry évoque-t-il Descartes en phénoménologie de la vie ? Michel Henry veut en réalité dépasser ce qu'il qualifie d'intuitionnisme pour trouver une voie au-delà de la conscience[5]. Avec le voir on ne sait pas si ce qui donne à voir existe ou n'existe pas, il est un rêve ou une vérité[6]. Par contre, ce qui est en moi, le « videor », est ce qui me permet de croire à une certaine certitude. Le voir de mon existence (cogito) a ce rôle parce qu'il est absolu[7].

Devant la réalité du cogito, notre auteur tire sa conclusion « … *que le pathos seul installe le voir dans le voir et lui confère la certitude* »[8]. Et, c'est aussi sans doute pour cette raison que Descartes estime même que l'âme ne mourra jamais car l'homme n'a « *ni à craindre ni à espérer après cette vie* », l'âme ne mourra jamais avec le corps en tant qu'elle est immortelle[9]. Descartes a-t-il été influencé par *l'école de falsafa musulmane* à laquelle appartenait *Avicenne* ?[10] Pense-t-il à cette histoire de l'âme volante ou mieux à *l'homme*

[1] Cf. *Idem*, p. 93.
[2] *Idem*, p. 96.
[3] Cf. *Ibidem*, p. 96.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 16.
[5] Cf. *Idem*, p. 3.
[6] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 26.
[7] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome. II, *op. cit*, p. 100-102.
[8] *Idem*, p. 103. C'est nous qui soulignons.
[9] Cf. R. DESCARTES, *La discours de la méthode, op. cit*., p. 159.
[10] Cf. G. ANAWATI, « Un cas typique de l'ésotérisme avicennien. Sa doctrine de la résurrection des corps » dans *Etude de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974, p. 279-280.

volant dans la psychologie chez Avicenne ?[1] Descartes ne le cite pas et nous ne saurons affirmer au-delà de ce qu'il n'a pas lui-même affirmé. Seulement le Cogito cartésien est pour Michel Henry l'acte de naissance de la phénoménologie pour autant qu'il renvoie à la chair.

Voilà ce qui nous conduit à dire maintenant un mot sur Merleau-Ponty et la manière dont celui-ci comprend la question de l'invisible et du visible.

3.2. L'ambivalence de la sensibilité et la génération de la chair phénoménologique dans le chiasme touchant-touché chez Merleau-Ponty et le point de vue de Michel Henry.

3.2.1. L'ambiguïté de la sensibilité

Nous avons vu qu'avec la décision intellectuelle de Galilée, le corps senti a été remis en question. Ce paralogisme que Michel Henry qualifie de « réalisme grossier »[2] en raison de l'irréductibilité de la chair a été affirmé par Descartes dans le Cogito.

Mais cette question mérite d'être approfondie. Pourquoi l'approfondir ? C'est justement à cette question que répond de manière précise notamment les § 20 et 21 d'*Incarnation*. Henry y voit la vérité. « Tout corps senti présuppose un autre corps qui le sent ; tout corps vu présuppose un pouvoir de vision et la mise en œuvre de ce pouvoir »[3].

C'est ce caractère ambigu du corps que Michel Henry a essayé de comprendre en convoquant en discussion dans sa trilogie Merleau-Ponty sur un point précis de son chiasme touchant-touché, dans le dernier Merleau-Ponty. Pourquoi le dernier Merleau-Ponty ? Selon Henry, Merleau-Ponty est un de ces penseurs qui ont entretenu une certaine confusion entre le visible et l'invisible faisant ainsi du sujet percevant un étant parmi les étants du monde[4].

Michel Henry veut dénoncer cette illusion de penser que le monde sensible est un monde à part et autonome sans commune mesure avec le monde tout court. Descartes a dénoncé, nous l'avons vu, cette illusion galiléenne. Selon la vision galiléenne, le corps étendu ne possède aucune matière impressionnelle, aucune qualité sensible[5], ce que dénonce Henry : « La strate sensible axiologique, affective, du monde ne lui vient pas plus de sa structure ek-statique que le contenu impressionnel du flux husserlien ne lui vient de sa forme de flux »[6].

---

[1] Cf. LE BARON CARRA DE VAUX, *Avicenne,* Coll. « Les grands philosophes », Paris, Editeur Alcan, 1900, p. 227 ; Cf. R. DESCARTES, *La discours de la méthode, op. cit*., p. 115-116.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 158.
[3] *Ibidem,* p. 158.
[4] Cf. R. BARBARAS, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques,* Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2003, p. 13.
[5] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p 157-158
[6] *Idem,* p 158

Comment comprendre l'homme en tant qu'enraciné dans l'existence ? Comment le corps humain se rapporte-t-il au monde ? Comprendre l'existence de l'homme et son corps est sans doute le projet de la phénoménologie. En effet, en phénoménologie radicale, le monde renvoie à ce qui apparait, la venue au dehors du Dehors, le hors de soi de l'horizon temporel qui permet que tout se montre à nous de cette manière-là. Ce monde s'oppose au monde sensible dans la mesure qu'il ne peut exister sans vie qui s'auto-donne pathétiquement. « Tout corps senti, dit Henry, présuppose un autre corps qui le sent »[1].

Il y a ainsi une ambiguïté du concept de sensibilité pour autant que ce concept renvoie à deux significations différentes. Il y a d'un côté un corps sentant et de l'autre un corps senti, ce qui entretient, selon Michel Henry, une certaine confusion à comprendre le corps humain[2].

On devra ainsi affirmer que le corps sensible est un corps senti, qui est vu, qui peut être touché, qui peut rendre un son, qui a une odeur, qui peut être rugueux, dur ou mou, etc. Ou encore selon Merleau-Ponty lui-même, le corps est « le véhicule de l'être au monde »[3], c'est-à-dire capable de mouvement, un mouvement qui peut être accompli pour lui-même sans concours extérieur parce qu'il y a un « Je peux », un pouvoir ontologique. Et, de ce point de vue, Michel Henry est en accord avec la pensée de Merleau-Ponty. Selon lui en effet, Merleau-Ponty a posé « à l'origine notre expérience, non plus le « je pense » formel et vide de Kant, mais un sujet qui est un corps, un sujet incarné, comme le fait le premier Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception* »[4].

Cependant, nous savons aussi que le sens commun et beaucoup de théories du corps s'en tiennent au corps senti qui est aussi un objet du monde. Mais il y a une question à poser. Le corps sensible qui est celui de l'homme est-il hors le monde ?

Nous venons de voir que la réalité du corps humain est beaucoup plus complexe qu'on ne le croit. Mon corps ne m'apparait jamais au milieu du monde au même titre qu'un arbre, une table, etc. Cette dimension est tellement au centre de la pensée henryenne à tel enseigne que le philosophe de Montpellier passe pour un penseur de la vie. Certes nous pouvons voir certaines de ses parties mais d'autres nous échapperont. Le corps est donc ce par quoi apparaissent les choses, ce que Jean-François Schaal appelle « le corps-pour-moi »[5].

Cette manière de s'exprimer voudrait simplement dire qu'il n'est pas un simple en-soi sartrien puisqu'il peut se décider de se suicider par exemple et de mettre fin à la vie qu'il juge

[1] *Ibidem*, p. 158.
[2] Cf. *Idem*, p. 163.
[3] M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 97.
[4] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 169.
[5] J-F SCHAAL, *Le corps. Cours. Préparation HEC*, Paris, Ellipses Editions Marketing S.A, 1993, p. 132.

absurde en tant que pour-soi[1]. Et pourtant, ce corps sensible n'est pas hors du monde. Ce serait une illusion ou encore ce que Michel Henry appelle « *réalisme grossier* » de penser que le monde sensible est un monde à part et autonome sans commune mesure avec le monde. Descartes n'a-t-il pas d'ailleurs dénoncé, nous l'avons vu, cette illusion galiléenne ? Le corps étendu ne possède aucune matière impressionnelle, aucune qualité sensible mais le corps humain en a[2]. C'est ainsi que le corps a un autre statut par rapport au corps matériel.

Si donc le monde sensible n'est pas hors du monde, et Merleau-Ponty l'a reconnu, cela veut dire, aux yeux de Michel Henry, que notre corps porte au loin. Il porte une réalité que je ne vois pas. Au contraire, je la vis. Dès lors, le monde sensible devient une évidence. Tout corps senti présuppose donc un autre corps qui le sent, tout corps sonore présuppose un pouvoir d'entendre, tout corps palpé présuppose un pouvoir de toucher. Ces pouvoirs ne sont pas là pour rien en raison de ce que Henry appelle « le corps originaire et fondateur»[3].

Mais, comme on peut le constater, la difficulté vient maintenant de savoir théoriser sur ce corps transcendantal. C'est à ce niveau que Michel Henry semble ne plus comprendre Merleau-Ponty. Comment comprendre ce corps-sujet dans son rapport avec le monde ? Quel rapport entre notre corps et celui d'autrui ? Nos corps transcendantaux sont-ils des objets ? Autant de questions auxquelles il faudrait à tout prix essayer de donner suite.

Michel Henry pense que pour répondre de manière convenable à ces multiples questions que soulève la question du corps transcendantal il faut une méthode. Celle-ci nous vient sans doute de l'objet même de la phénoménologie. C'est son propre objet qui fonde sa méthode. Il existe ainsi deux voies par lesquelles il conviendrait de bien saisir pour ne pas donner lieu à de confusion. La première est celle qui consiste à comprendre le corps mondain, le corps qui se montre à nous dans le monde. Mais on devra noter que le caractère sensible de ce corps nous parait tout de même inexplicable à partir de son apparaitre et même la réduction galiléenne, nous l'avons dit, ne sait pas éliminer en quoi que ce soit ce caractère fondamental du corps vivant. Ce corps-là n'est pas objet d'expérience mais il devient le principe du corps mondain. Ce qui fait dire à notre auteur que chaque sens est un « sens du lointain »[4]. En disant cela, Michel Henry vise ici la phénoménologie de Merleau-Ponty pour qui le senti et le sentant ne s'opposent pas. Voilà ce qui heurte Michel Henry et notre auteur le lui reproche.

[1] Cf. *Idem*, p. 128-149.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p 157-158.
[3] *Idem*, p 158-159.
[4] *Idem*, p 160-161.

Aux yeux de notre auteur en effet, le corps inerte de la nature matérielle est dépourvu du pouvoir de sentir. Par contre, notre corps peut être senti et peut sentir à la fois. C'est un véritable corps magique[1]. Il faudrait, selon lui, maintenir cette structure jusqu'au bout.

La critique que notre auteur adresse à Merleau-Ponty n'est pas sans rappeler celle de Maine de Biran à Condillac au sujet de la statue et de l'odeur de rose. Nous avons donné plus haut quelques éléments. De quoi s'agit-il ? Rappelons encore ici quelques traits saillants. Condillac est, selon Henry, le premier à poser la question de la connaissance du corps propre et il a imaginé l'histoire de la statue isolée du monde. Celle-ci est une figure de la réduction phénoménologique ou de la subjectivité. La statue en tant qu'odeur de rose éprouve des impressions qui lui viennent de ses sens. Si on lui présente une rose, elle sera une statue par rapport à nous qui sentons une rose mais par rapport à elle sera l'odeur même de cette fleur en tant qu'elle provient de sa propre manière d'être. Ces impressions interpellent Condillac qui se pose la question de savoir comment peut-on passer de nos sensations à la connaissance des corps[2]. Condillac pense que cela est dû à la nature au lieu et place de la vie dans son auto-donation. Ainsi s'opère pour Henry la première distinction entre ce qui est objectif et ce qui est subjectif[3]. Ceci deviendra plus clair quand il s'agira à la statue de lever sa main et de rencontrer une partie de son propre corps comme la poitrine. C'est à ce niveau que l'on se rend compte qu'il ne s'agit pas d'une simple statue immobile en raison de son moi[4].

Il en découle donc que le corps est le lieu où la chair peut être touchée entant que mémoire c'est-à-dire le lieu des pouvoirs répétables[5]. Mais, on découvre en même temps que ce corps est différent du corps matériel aveugle et diffère profondément de lui parce que la chair lui donne un statut spécial d'être senti et sentant à la fois.

Le dernier Merleau-Ponty, notamment dans *Le Visible et l'Invisible*[6], met en exergue la duplicité de l'apparaitre. Ici l'auteur met en effet en évidence le rapport du touchant et du touché, du voyant et du visible[7]. Mais seulement, Michel Henry n'a pas manqué de montrer la confusion entretenue par Merleau-Ponty dans la compréhension de la réalité du corps.

Selon Michel Henry, Merleau-Ponty a confondu dans *Le Visible et l'Invisible* le corps humain avec le monde en n'y voyant aucune opposition. En ramenant notre corps au monde, Merleau-Ponty nous met, selon Michel Henry, en présence d'une aberration pour autant qu'il

[1] *Idem*, p 163-164.
[2] Cf. CONDILLAC, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984, p.15. Cité par M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*, p. 198.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 198-199.
[4] *Idem*, p. 199.
[5] Cf. Idem, p. 206.
[6] M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1964.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 164.

escamote la chair pour un corps-objet[1]. « On n'a encore jamais vu, dit Henry, une pierre touchée par ma main se mettre à son tour à toucher celle-ci, à la palper, à la caresser… »[2].

D'abord il convient de rappeler ici pour comprendre la suite que, pour Merleau-Ponty, l'homme est avant tout présent au monde grâce à son corps, un corps qui est comme un nouveau type de conscience et d'inconscience aussi en tant qu'il peut se connaitre soi-même sans passer par la réflexion. Il dit par exemple : « Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaitre le corps humain que de le vivre…»[3].

L'originalité de la pensée de Merleau-Ponty est effectivement dans le fait que, pour lui, l'homme est un être qui a un corps, un corps qui se trouve dans le monde avec d'autres corps[4]. Et c'est dans des rapports latéraux et non frontaux que le corps humain entretient avec les autres corps du monde. On ne perçoit pas les choses par la réflexion mais par une certaine *proximité, par connivence*[5], par sympathie[6].

Pouvons-nous dire que c'est le corps qui pense chez Merleau-Ponty ? L'auteur de *Le visible et l'invisible* ne l'affirme pas, mais la perception ne vient ni des sens seulement ni de l'entendement seulement. C'est ainsi que ce philosophe Français se tournera vers l'étude de *l'unité mystérieuse du corps* pour montrer son lien avec la pensée, notamment comment le corps s'unit à l'âme dont la fonction est de penser alors même que le corps est de l'ordre de l'étendu. Son point de vue est celui de Descartes, notamment sa position sur l'union entre l'âme et le corps. Merleau-Ponty affectionne, lui aussi, l'unité et récuse des oppositions duelles. Il cherche, comme le dit Pierre Guenancia, à coudre ce qu'une pensée hâtive coupe, il est si l'on veut, un philosophe de la *coappartenance* des choses dans un seul monde[7].

3.2.2. La chair phénoménologique dans le chiasme touchant-touché

Si donc Merleau-Ponty affectionne l'unité du corps à la suite de Descartes, faut-il comprendre le corps humain par la seule puissance des évidences cartésiennes ? Telle nous semble être la question fondamentale à laquelle Merleau-Ponty a tenté de donner suite. Et, c'est justement sur cette question que Michel Henry a aussi porté son attention.

Pour y arriver, Michel Henry analyse le dernier écrit de Merleau-Ponty. C'est notamment dans *Le Visible et l'Invisible* que ce penseur Français traite explicitement, selon

[1] Cf. *Idem*, p. 170.
[2] *Idem*, p. 167.
[3] M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit*., p. 231.
[4] Cf. J. RUSS, *Histoire de la philosophie. De Socrate à Foucault*, Coll. « Profil philosophie 736/737 », Paris, Hatier, 1994, p. 145.
[5] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit*., p. 136-137.
[6] Cf. J-F. SCHAAL, *Le corps. Cours préparation HEC, op. cit*., p. 134.
[7] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit*, p. 137-143.

lui, de la question de la chair. Il y cherche à tâtons l'origine de l'Etre[1], peut-être, selon Marc Richir, sous l'influence de la pensée de Fink, dans l'attitude naturelle[2].

Que veut réellement Merleau-Ponty ? Sans doute il veut donner sens au corps humain, celui-là qui s'ouvre au monde mais seulement ce penseur voit autrement le corps que ne le voit Michel Henry. Ce qu'il y a d'intéressant ici c'est sa notion sur la chair en tant que corps organique vivant. Ce corps n'est ni seulement un corps objectif ni seulement un corps connaissant ; il est les deux à la fois. Le visible et l'invisible, selon lui, ne s'opposent cependant pas et ne sont jamais contradictoires au même titre que l'Etre et le néant. Ce corps n'est pas non plus un en-soi au sens sartrien du terme mais il est pensé. En ce sens, comme chez Descartes, percevoir c'est percevoir avec ses mains, avec ses yeux, avec tout son corps même si ce n'est pas forcément le corps qui perçoit mais l'âme. Le sujet qui perçoit chez Descartes n'est pas un sujet qui se tient en face du monde mais c'est bien l'homme entant qu'il est corps et âme à la fois, capable de voir et de toucher ; il n'est pas un simple spectateur. C'est cette idée, au dire de Pierre Guenancia, qui va intéresser Merleau-Ponty[3].

En phénoménologie du corps, ce qui intéresse en effet Merleau-Ponty n'est pas tellement la dualité sujet-objet mais l'articulation du voyant et du visible, du sentant et du senti. Or, une telle chair, selon Michel Henry, demeure toujours anonyme ; elle n'est la chair de personne mais celle du monde[4]. La différence entre les deux penseurs est à ce niveau.

Concrètement, selon Michel Henry, Merleau-Ponty propose un chiasme[5] touchant-touché. Lorsque ma main droite touche ma main gauche, ma main droite devient le touchant et ma main gauche le touché. Mais dans le cas de l'humain cette structure est réversible. La main gauche qui joue est capable de jouer le même rôle que joue la main droite. Et du coup, quand la main gauche change de condition et prend celle de constituant alors que la main droite devient le constitué, on voit bien que la situation change. Comment rendre compte de cette dimension de mon corps qui de sentant devient également senti ? C'est à ce niveau que Merleau-Ponty donne sa réponse. Pour lui, il n'y a ni un dehors ni un dedans. « Les deux systèmes, dit-il, s'appliquent l'un sur l'autre, comme les deux moitiés d'une orange »[6].

Cette manière de comprendre le corps chez Merleau-Ponty apparait aux yeux de Michel Henry comme excessive. Quel serait l'enjeu de ce chiasme ? Il permet de comprendre

[1] Cf. *Idem*, p. 153.
[2] Cf. M. RICHIR, « La question d'une doctrine transrectale de la méthode en phénoménologie », dans *Revue Epokhè*, 1, Edition Jérôme Million, 1990, p. 93 & p. 102.
[3] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit,* p. 154-155.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 164.
[5] Le dictionnaire Larousse définit le chiasme comme une figure de style consistant à placer les éléments semblables des deux groupes successifs dans un ordre inverse.
[6] M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 174.

que l'autre se révèle aussi comme ma propre chair. Autrement dit, la source de chaque impression est toujours charnelle. Certes la chair est double, invisible et visible, mais en se touchant chaque pôle découvre que l'autre n'est pas seulement une chose. C'est sans doute cette découverte qui aurait, selon Michel Henry, échappée à Merleau-Ponty.

Pourquoi Merleau-Ponty n'arrive pas à percevoir l'opposition entre corps et âme ? Sans doute il y a chez-lui l'influence de Descartes. Selon Michel Henry, la difficulté de Merleau-Ponty réside au niveau où l'on ne sait pas trouver la place du constituant et celle du constitué. Ce « nouage » ou cette « synthèse d'incorporation » entre le visible et l'invisible, pour reprendre les termes de Jacob Rogozinski, n'a pas été bien explicité par Merleau-Ponty[1].

Voilà pourquoi au § 21 d'*Incarnation* Michel Henry voit dans la pensée de Merleau-Ponty une manière subtile de saisir la chair comme une donnée mondaine. Il dit : « Contre toute logique, Merleau-Ponty y lit cependant la disqualification de cette structure oppositionnelle du constituant et du constitué. Et cela parce que, de façon subreptice mais tout aussi illégitime, il a procédé à l'extension au monde entier de ce rapport touchant/touché, caractéristique du corps propre et ne se produisant jamais ailleurs qu'en lui »[2].

Comment Merleau-Ponty est-il arrivé à ce point de vue quasi scientifique ? Selon Michel Henry, Merleau-Ponty fonde sa position sur l'unité du vivant, et de ce point de vue il n'existe pas d'opposition ; les deux sont comme les morceaux d'une même orange. Qu'est-ce que cela veut dire concrètement ? Pour Henry, la position de Merleau-Ponty à ce sujet relève d'une représentation et ne donne pas une meilleure interprétation de la chair. Il ne perçoit pas que le corps est aussi chair, ils s'opposent mais ne s'excluent pas. Ce tiers élément que Rogozinski appelle « restant » et qui fait la jointure entre corps et chair n'est pas pris au sérieux par Merleau-Ponty et cela provoque selon Rogozinski « la crise du chiasme »[3]. C'est sans doute en ce sens que Renaud Barbaras tient Merleau-Ponty pour un disciple de Husserl[4].

On pourrait ainsi dire, dans le contexte henryen, que Merleau-Ponty fait une synthèse qui dévore et détruit la réalité même du corps et subséquemment celle de la vie et de son incarnation. Pourquoi cette destruction du corps? Parce que Merleau-Ponty, selon Michel Henry, ne comprend pas le dédoublement du corps transcendantal. Parce que ma chair qui est un « Ici » absolu voit dans la chair de « Là-bas » comme une non-chair. C'est justement à ce

[1] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.,* p. 179-180.
[2] M.HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 165.
[3] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.,* p. 267-276.
[4] Cf. R. BARBARAS, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques, op. cit.,* p. 155.

niveau qu'un auteur comme Jacob Rogozinski situe le lieu de la crise ou encore ce qu'il appelle les pathologies psychologiques du « dégout » de notre propre corps[1].

Autant dire pour Henry, qu'il convient de s'interroger sur la subjectivité de ce corps qui n'est pas l'objet d'expérience mais le fondement ou le principe de notre expérience. Nos sens sont en réalité, selon notre penseur, les sens du lointain. Aussi quand le jeune Henry affirme dans le troisième chapitre de *Philosophie et phénoménologie du corps* intitulé « le mouvement et le sentir » que « l'essence du sentir est constitué par le mouvement »[2], il y voit le mouvement immanent à chacun de nos sens[3]. Pour preuve, Henry va même plus loin en radicalisant la sensibilité dans la sphère de la spontanéité, une spontanéité qui est la sphère de la subjectivité elle-même[4]. Ainsi ce qui importe est non l'analyse eidétique du corps matériel à la manière merleau-pontienne mais celle de la sensibilité elle-même. Les prestations du corps transcendantal nous conduisent vers le monde et assure la visibilisation[5]. Si donc Michel Henry s'attaque au chiasme de Merleau-Ponty, c'est parce que celui-ci reste au niveau du voir et ne sait pas saisir la vie comme la condition de possibilité du pouvoir-toucher[6].

Selon la lecture de Michel Henry, les deux aspects de la réalité ne se confondent certes pas mais les deux sont bel et bien les éléments d'un même monde, d'une « même orange ». Peut-on y voir un passage de l'un vers l'autre ? Michel Henry ne le pense pas puisque les deux subsistent l'un à l'écart de l'autre, chacun dans sa spécificité[7]. Mon corps organique, bien que touchant, est aussi un corps chosique et c'est pour cela qu'il est touché. Ceci signifie que notre corps est à la fois touchant et touché d'une même chair. « C'est la même chair originaire, dit Michel Henry, qui est touchante et touchée en même temps »[8].

Ce dédoublement de l'apparaitre dont parle notamment le § 22 d'*Incarnation* signifie « qu'il place au dehors, dans un monde, tout ce à quoi il donne d'apparaitre, qu'une opposition s'institue entre cet apparaitre et ce qui apparait en lui »[9]. C'est bien pourquoi dès

[1] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.*, p. 279-281.
[2] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 107.
[3] Cf. *Idem*, p. 114.
[4] Cf. *Idem*, p. 148. On notera ici que le mouvement chez Henry ne doit pas être entendu dans le sens physique, mais il s'agit d'une expérience interne transcendantale. Il s'agit de l'effort biranien d'une sensibilité perceptive. Ainsi lorsque je sens une douleur, celle-ci est capable de m'assigner en résidence et pourtant cette expérience est bel et bien réelle et personne ne peut dire le contraire pour autant que la douleur soit une épreuve impressionnelle et donc un mouvement, une vie. C'est dire que la vie n'est pas que mouvement mais elle est une affectivité (Cf. J-S. HARDY, « ''Le mouvement est vie'' : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry, *art. cit.*, p. 63-71).
[5] M.HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*, p 162-163
[6] Cf. *Idem*, p. 197.
[7] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 561.
[8] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 230.
[9] *Idem*, p. 171.

Philosophie et phénoménologie du corps notre penseur parle d'opposition ontologique en raison de la tension latente entre ce qui est visible, une contrefaçon, et ce qui est invisible[1].

Si Merleau-Ponty n'y voit aucune opposition, l'invisible étant pour lui dans le visible, M. Henry pense par contre que l'auteur de *Le Visible et l'invisible* s'inscrit dans la logique du monde de la « res extensa » pour autant que l'invisible soit une simple membrure du visible[2]. Cette déhiscence de la vie ne peut être phénoménologique. Si donc le corps ne peut être ni totalement immanent ni totalement transcendant, Henry pense que Merleau-Ponty manque de justesse. Un tel corps n'est pas une chair mais le limon de la terre[3].

Ceci s'explique bien étant donné qu'il n'existe pas chez Merleau-Ponty de théorie sur l'affectivité proprement dite dans la théorie de la connaissance[4]. Autrement dit, le sujet ne peut percevoir le monde que parce qu'il appartient au monde[5]. « Puisque, dit Merleau-Ponty, le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde »[6].

A en croire Pierre Guenancia, ce manque d'opposition chez Merleau-Ponty se comprend puisque le but de la philosophie de celui-ci est, selon lui, d'atteindre cet *Etre ou* cette *pensée sauvage* qui est au-delà des oppositions. Il s'agit d'une unité entre le corps et l'esprit. Il ne peut y avoir une opposition car l'un ne va jamais sans l'autre[7].

Y a-t-il un décalage charnel du toucher imputable à la visibilité comme le pense Derrida par exemple ?[8] Sans doute Henry a peur que Merleau-Ponty oublie la place de l'invisible dans la compréhension du corps vivant en raison du caractère visible de la partie touchée ou constituée. M. Henry se refuse ainsi de penser que le corps soit complétement constitué étant donné son auto-affection. Ce phénomène unique que Jacob Rogozinski qualifie de « restant », d'écart ou d'opposition ne concerne, selon lui, que le corps humain et ne peut être compris entièrement par l'intuition. Dès lors, le corps n'est ni une substance ni un morceau de matière. Et c'est au § 24 d'*Incarnation* que Michel Henry trouve la source de cette incompréhension dans le dualisme de l'humanisme hellénique.

---

[1] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 230.
[2] Cf. J-L. MARION, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, op. cit*., p. 109.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 27.
[4] Cf. R. BARBARARS, *Métaphysique du sentiment, op. cit.,* p. 202-203.
[5] Cf. R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation, op. cit*., p. 161.
[6] M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 175.
[7] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit,* p. 168.
[8] Pour Derrida le chiasme peut ou ne peut être possible pour autant qu'il suppose que la chair suppose une certaine distance avec elle-même, ce qui signifie que la chair peut se perdre un moment avant de se retrouver comme chair. Elle peut donc se toucher sans se toucher. Derrida propose en toute rigueur un Dehors pour que le chiasme ait lieu. Mais pourquoi ce hiatus dans une affaire de la chair ? Là est la difficulté de suivre Derrida car dans le chiasme de la chair, il est question d'un contact de la chair avec la chair (Cf. J. DERRIDA, *Le Toucher*, Galilée, 2000, p. 47, 51, 201. Cité par J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit*., p. 191-93.)

Pourquoi Michel Henry insiste tellement sur la chair ? C'est justement parce que la chair est ce qui permet au corps-objet d'apparaitre. Pour lui, la chair, c'est un mouvement de la Vie elle-même, c'est la manière dont la Vie se fait Vie[1]. Ainsi, la question du mouvement comme Vie sera approfondie de manière éclatante en trilogie et Michel Henry va non seulement rejeter la phénoménologie classique de Husserl et de Heidegger mais aussi celle de Merleau-Ponty. Dans *Incarnation* notamment, Henry va affirmer la spécificité de la chair en tant qu'elle soit attachée à l'Archi-chair du Christ pour autant que le Verbe s'est fait chair. *C'est moi la vérité* et *Paroles du Christ* ont été d'ailleurs pour nous rédigés pour réfuter la vérité du monde en mettant en exergue la réalité du Verbe de Dieu dans sa double nature[2].

En proposant ainsi une philosophie de l'incarnation, Henry passe à la vitesse supérieure. On sait en effet que, et nous aurons le temps d'y revenir plus loin, Michel Henry s'est appuyé notamment sur ce qu'il appelle le « Cogito chrétien d'Irénée »[3] pour montrer la consubstantialité du Fils dans le Père contre les hérétiques. « La chair en laquelle vient le Verbe, dit-il, vient du Verbe lui-même, c'est-à-dire de la Vie »[4].

Si donc le Christ est Fils de Dieu et que l'homme est Fils dans le Fils, il en découle que l'homme n'est pas un être du visible. D'où cette insistance de Henry sur le caractère invisible de l'homme. Notre auteur revient sans cesse sur l'affirmation johannique du Verbe qui s'est fait chair (Cf. Jean 1, 14) pour montrer que toute chair est la chair même du Christ avant le temps. Ce qui donne une conception du corps différente de celle de la pensée dite grecque. Il y a donc une réelle différence. « Le corps matériel et mondain, dit Henry, des Grecs est semblable à ce morceau de terre qui devient chair sous le souffle divin »[5].

En tant que phénoménologue, Michel Henry va à l'origine de l'homme. C'est donc cette vie qu'il oppose à Merleau-Ponty pour qui il n'existe pas d'opposition entre le visible et l'invisible. Or, Henry affirme que le mouvement subjectif est l'être même du corps. Selon lui, la phénoménologie de Merleau-Ponty ne dit rien sur la connaissance du corps connaissant, c'est-à-dire la connaissance de la main en tant que main qui se meut et qui touche[6].

C'est ainsi que Michel Henry s'accorde avec le logos chrétien d'Irénée de Lyon mais n'accepte pas la notion de la chair de Merleau-Ponty. Pour Henry, l'auteur de *la*

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 174.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 142. *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 116.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.* p. 189, (Lire aussi ici l'introduction d'A. ROUSSEAU dans IRENEE DE LYON, *Contres les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur,* Paris, Cerf, 1985, p. 7-23).
[4] *Idem.*, p. 190
[5] *Idem.*, p. 191.
[6] M. HENRY, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », dans *Phénoménologie de la vie, tome I., op. cit.*, p. 30.

phénoménologie de la perception est sans doute obnubilé par la duplicité de la phénoménalité et ne sait pas faire la différence entre le visible et l'invisible. Car, pour lui, celui qui regarde ne doit pas être étranger au monde qu'il regarde ; « la vision est, dit-il, la palpation par le regard »[1]. Pourquoi le regard ? Parce que Merleau-Ponty n'accepte aucune opposition entre le corps et l'âme, et cela fait problème chez Michel Henry pour qui la chair précède le monde[2].

Si donc la pensée de Merleau-Ponty est dite celle de « l'ambigüité [3] c'est justement parce qu'elle ne reconnait pas la place du moi transcendantal. On y voit plutôt, pour s'exprimer comme François-David Sebbah, « des zones d'empiétement du visible sur l'invisible »[4] ou ce que Henry appelle « entité éclectique »[5]. On pourrait même en conclure, comme Paluku Tsongo, à un manque de méthode chez Merleau-Ponty dans la mesure où il inférioriser l'invisible. « La phénoménologie merleau-pontienne, dit Paluku, initie une attitude tout à fait opposée à toute phénoménologie transcendantale »[6]. C'est ce rôle de l'impression originaire qui semble faire défaut dans la pensée du corps chez Merleau-Ponty qui, du reste, veut bâtir son système sans faire recours à Dieu[7].

Cependant, on notera tout de même en passant qu'il existe chez Merleau-Ponty des formules qui semblent contredire Michel Henry à ce propos. Il parle notamment de la ‘'chair du visible'' et de l'être charnel comme constituant de « deux feuillets » ou de « deux couches »[8] pour indiquer cette duplicité de la phénoménalité du corps vivant[9]. Seulement, bien que Merleau-Ponty reconnaisse la différence entre le corps objectif et ce qu'il appelle le « corps phénoménal »[10], il nous semble qu'il accorde plus d'attention au visible qu'à l'invisible. Il y a en quelque sorte comme du ‘narcissisme du visible'' dans sa pensée et qu'il nomme « Visibilité » en majuscule ou « généralité du Sensible en soi » ou encore « chair »[11].

Par Visibilité ou chair il n'entend point ni une matière ni un esprit ni une substance mais un « élément de l'Etre »[12]. Cet élément de l'Etre est ce qui fait que le visible et

[1] M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible op. cit.,* p. 175.
[2] Cf. A. PALUKU TSONGO, *Merleau-Ponty ou la philosophie incarnée. Une réception africaine*, Louvain-La-Neuve, Academia-L 'Harmattan, 2013, p. 37.
[3] Cf. A. DE WAELHENS, *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, Nauwelaerts, 1978.
[4] F-D SEBBAH, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit*., p. 171.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 165.
[6] A. PALUKU TSONGO, *Merleau-Ponty ou la philosophie incarnée. Une réception africaine*, *op. cit.,* p. 37. p. 42.
[7] Cf. P. FOULQUIE, *L'existentialisme*, Coll. « Que sais-je », Paris, P.U.F, 1961, p. 55.
[8] M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible, op. cit*., p. 178.
[9] Cf. *Idem*, p. 177.
[10] Cf. *Idem*, p. 178.
[11] Cf. *Idem*, p. 181.
[12] Cf. *Idem*, p. 181-182.

l'invisible deviennent un dans une visibilité anonyme[1]. Cette manière de parler est cependant ambiguë et semble ne pas indiquer clairement de quel côté on peut situer sa pensée.

Pourquoi l'anonymat de la « Visibilité » chez Merleau-Ponty? C'est justement parce que l'auteur de *Le Visible et de l'invisible* définit la chair comme étant un élément de l'Etre sans matière et sans esprit. Nous ne savons pas ici si la chair est réellement la chair de quelqu'un, un Soi ou si cette expression renvoie à un non-être. La chair ici n'est même pas un fantôme ou/et moins encore un corps. Alors que Michel Henry part de l'invisible pour le visible. Par contre, avec Merleau-Ponty, on a comme l'impression qu'il veut partir du visible pour comprendre à peine l'invisible[2]. Il écrit notamment : « Le sens est invisible, mais l'invisible lui-même n'est la contradiction du visible : le visible lui-même a une membrure d'invisible, et l'in-visible est la contrepartie secrète du visible, il n'apparait qu'en lui, il est le *Nichturpräsentierbar* [sic] qui m'est présenté comme tel dans le monde »[3].

Cette manière de s'exprimer nous conduit à penser que Merleau-Ponty privilégie le visible au détriment de l'invisible[4]. « Quand je dis, dit-il, que tout visible est invisible […] il faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte la non-visibilité »[5].

Ceci étant, peut-on concilier Michel Henry et M. Merleau-Ponty ? Raphaël Gély le pense bien mais à condition que l'on comprenne seulement Merleau-Ponty du point de vue de sa pensée politique dans laquelle il semble donner à la subjectivité toute sa charge phénoménologique susceptible de lier les individus entre eux[6]. Mais comme nous l'avons suffisamment dit plus haut, l'intérêt de notre étude n'est pas tant de réconcilier les auteurs mais de relever le caractère irréductible de la chair du soi singulier chez Michel Henry.

Voilà pourquoi Michel Henry non seulement va se tourner vers le christianisme pour défendre sa thèse de la naissance transcendantale mais surtout il va s'appuyer, à partir des paragraphes 24, 25 et 46 notamment d'*Incarnation*[7] pour parler de la chair originaire du Christ, à partir d'Irénée de Lyon et de Tertullien dont il convient de dire à présent un mot.

---

[1] Cf. *Idem*, p. 181.
[2] Cf. *Idem*, p. 199.
[3] C. LEFORT (éd.), *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 269. Cité par J-L. MARION, « L'invisible et le phénomène », *art. cit.*, p. 228.
[4] Cf. R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation, op. cit*., p. 169-174.
[5] C. LEFORT (éd.), *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 300. Cité par J-L. MARION, « L'invisible et le phénomène », *art. cit.*, p. 228.
[6] Cf. R. GELY, « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », dans J. HATEM (éd), *Michel Henry, la parole de vie, op. cit.*, p. 143-146.
[7] Ces paragraphes 24-25 d'*Incarnation* (p. 180-195) seront plus tard repris dans les Actes du colloque organisé en l'honneur de Michel Henry, les 17 et 18 mai 1999 à l'université Notre Dame de la Paix de Namur. Ils portent le titre évocateur du rapport « de la conception grecque du corps en face de la foi chrétienne » (Cf. M. HENRY, « De la conception grecque du corps à la conception chrétienne de la chair », dans J-M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critique et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque

3.3. La chair originaire du Christ à partir d'Irénée de Lyon et de Tertullien

3.3.1. Irénée de Lyon et la problématique de la chair du Christ

Aux § 25 et 46 *d'Incarnation,* Michel Henry recourt explicitement à Irénée de Lyon (140-200 ap. J.C ?) pour parler de ce qu'il qualifie de « cogito chrétien d'Irénée » en vue de justifier la vérité du Christ ou la vérité de l'incarnation du Christ face à l'hellénisme.

Pourquoi évoquer cet auteur du deuxième siècle de notre ère ? C'est parce que ce penseur de Smyrne, disciple de Polycarpe, est l'un de plus illustres penseurs chrétiens ayant défendu, à partir du Prologue de saint Jean, la réalité du corps du Christ contre les gnostiques ou ce que notre auteur appelle « chrétiens platoniciens »[1].

On aura en tête que la pensée de saint Irénée de Lyon n'a donc pas manqué d'influencer la conception henryenne de la chair, notamment dans la trilogie. En effet, selon le gnosticisme[2], doctrine qui tente de remplacer la foi chrétienne par une connaissance philosophique, le corps du Christ n'est pas le corps humain mais il est une apparence de corps. Irénée va donc s'attaquer aux gnostiques chrétiens pour donner sa vision de fait.

En écrivant *Contre les hérésies*, avec un sous-titre significatif au deuxième livre : « dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur », Irénée de Lyon veut plutôt, avec un ton polémique, faire connaitre la dimension phénoménologique transcendantale de la chair du Christ, ce qui intéresse au plus haut point le présent travail. Irénée de Lyon y décrit la vie phénoménologique dont la chair tient son pathos. Il le fait en rapport avec l'affirmation johannique selon laquelle le Verbe de Dieu s'est fait chair (Cf. Jean 1, 14).

---

international consacré à M. Henry, tenu les 17 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 213-229).

[1] V. CARUANA & M. HENRY, « Entretien avec Michel Henry », *art. cit.*, p. 77.

[2] Le gnosticisme est une doctrine qui désigne une connaissance religieuse portant sur les mystères les plus élevés de la foi, celui du salut du monde par la croix du Christ. La gnose hérétique veut donc s'élever au-dessus de la foi pour gagner la vie éternelle. Cette science est ésotérique, elle est livrée uniquement aux initiés, ce qui remet gravement en question l'universalité du salut donné par le Christ aux chrétiens. La gnose hérétique enseigne en effet, à partir des Ecritures et de la foi trinitaire chrétienne, que le corps est mauvais par nature et l'âme elle-même est encore prisonnière du corps. Leur conception est quasi platonicienne. Cependant le gnostique sait qu'il n'est pas n'importe quelle personne mais il est un illuminé pneumatique, parcelle de la divinité au-dessus du Démiurge psychique. Il est tombé dans le monde comme dans une boue alors même qu'il ne peut se contaminer au contact de la matière. Le gnostique sait qu'il est déjà sauvé du fait que son corps est infiniment pneumatique. Le Christ en venant dans ce monde, il ne s'est jamais incarné mais il est venu avec un corps du ciel pour rappeler en quelque sorte aux initiés la lumière divine qui se trouve en eux. Comment alors expliquer ce monde mauvais ? Selon la gnose, la chute a eu lieu au sein du monde divin lui-même. C'était donc un accident dont les conséquences subsistent encore un petit temps jusqu'à réintégrer le plérôme divin. La gnose en assure le salut et il n'est pas nécessaire de s'infliger un effort laborieux d'une ascèse pour pénétrer dans le monde du divin sans passer par le royaume de la chair. La chair y apparait donc mauvaise en raison de la combinaison du mal et du divin que seul le rédempteur pourra anéantir (Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, *op. cit.*, p. 7-13)

Ce point de vue qui est aussi celui de Michel Henry veut montrer que Dieu est celui qui vivifie la chair. Henry s'appuie certes sur Irénée mais à la différence de celui-ci, l'auteur d'*Incarnation* voit dans la chair une réalité incréée alors que pour Irénée l'homme a été créé par Dieu à partir du limon de la terre et c'est bien pourquoi Dieu peut vivifier son corps mortel pour le rendre une chair. « Car, dit Irénée, s'il ne vivifiait pas ce qui est mortel et s'il n'élevait pas à l'incorruptibilité ce qui est corruptible, Dieu cesserait d'être puissant »[1].

Sur le fond, Irénée nous parait encore dualiste et a du mal à admettre, toutes proportions gardées, le caractère incréé de la chair. On a comme l'impression que la chair s'est superposée sur le corps, qu'il y a d'un côté l'homme de limon qui a reçu l'art de Dieu et de l'autre il y a Dieu qui donne son souffle à l'homme pour faire de lui une chair. Né d'une femme et de ses entrailles, l'homme a été créé mais c'est seulement après que Dieu va donner une force au corps. C'est donc ce corps que le Christ prend. L'homme doit donc mourir.

Sans doute Irénée s'exprime contre la pensée hérétique formée dans l'hellénisme et utilise le langage grec. Michel Henry est ici en accord avec lui. Mais seulement Henry ne parle pas en termes de création en raison de l'Archi-intelligibilité johannique[2]. « C'est du Verbe par conséquent, renchérit Henry, que provient toute chair »[3].

Le corps de limon chez Irénée de Lyon devient ipso facto capable d'accueillir la Vie. Voilà pourquoi, Irénée peut écrire : « la puissance de Dieu, qui procure la vie, se déploie dans la faiblesse, c'est-à-dire dans la chair »[4]. C'est aussi en ce sens qu'il convient de lire cette autre affirmation : « la vie de l'homme c'est la vision de Dieu »[5].

Pour lui, en prenant notre humanité Jésus n'a pas une autre « Plénitude », il n'est pas un autre Dieu. Penser de la sorte signifierait qu'il est déshonoré, méprisé et infériorisé[6].

Avec Irénée on assiste à un contrecourant de la gnose et à une affirmation de la chair réelle du Christ qui a connu la souffrance, la fatigue et la joie comme n'importe quel corps humain né de la femme. Sans dire que la chair est Dieu, Irénée veut démasquer l'hérésie pour la réfuter. Mais seulement à la question de savoir d'où vient cette chair, Irénée estime qu'elle vient de la puissance même de Dieu qui s'auto-révèle en son Fils pour autant que Dieu est la Vie. Mais si telle est la situation de l'homme, le corps du Christ est-il différent de celui de

[1] IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, op. cit*., p. 576-577.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 330.
[3] *Idem*, p. 331.
[4] IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, op. cit*., p. 577.
[5] *Idem*, p. 471.
[6] Cf. *Idem*, p. 396.

l'homme ? Selon Irénée le corps du Christ est semblable à celui des hommes « sinon il n'eût pas pris les aliments tirés de la terre par lesquels se nourrit le corps tiré de la terre »[1].

Mais la grande question qui sera celle d'Irénée reste tout de même celle de savoir si la chair, dans le contexte grec, est-elle capable de recevoir la vie divine. Nous venons de voir que Dieu créateur chez Irénée rend le corps capable de recevoir la chair. Selon Irénée, bien que M. Henry ne partage pas sa notion, le Christ a pris ainsi une chair matérielle et triviale semblable à celle des hommes pour la gratifier de l'incorruptibilité de sa propre chair[2]. La chair du Christ ne peut donc pas être une apparence. Pour Irénée de Lyon, le Christ s'est fait chair dans le but de restaurer la chair humaine devenue la proie du péché et de la mort[3].

Si donc, pour la pensée grecque le corps est essentiellement mondain, il est au même titre que celui de l'animal et de ce point de vue il n'est pas digne de Dieu. Irénée par contre s'appuie donc sur cette pensée pour montrer contre les hérétiques que c'est ce corps de l'animalité qui est aussi celui du Christ. Celui-ci n'a donc pas une apparence de corps mais un corps réel comme celui de n'importe qui. La Vie devient ainsi la condition de possibilité de toute chair pour autant qu'elle soit en mesure de vivifier la chair en raison de sa puissance.

Autrement dit, l'Archi-intelligibilité johannique devient la seule puissance qui permet à la chair humaine d'avoir sa consistance phénoménologique. Car, la chair ne vient que du Christ lui-même qui s'est fait chair selon l'affirmation du Prologue de saint Jean : « Et le Verbe fut chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire » (Jean 1, 14).

Contre les hérétiques Irénée affirme avec un ton polémique que Dieu est créateur et lui seul donne la vie et le mouvement aux hommes de telle sorte que Dieu devient la gloire de l'homme et chaque homme devient le lieu de l'opération, de la sagesse et de la puissance de Dieu[4]. C'est dire que la vie humaine est en réalité un don de Dieu.

> « Au reste, qu'ils nous disent, dit-il, ceux qui prétendent que la chair est incapable de recevoir la vie que Dieu donne, s'ils affirment cela en étant actuellement vivants et tout en ayant part à la vie, ou s'ils reconnaissent n'avoir absolument rien de la vie et être présentement des morts. Mais s'ils sont morts, comment peuvent-ils se mouvoir, parler et accomplir toutes les autres actions qui sont le fait, non des morts, mais des vivants ? »[5].

C'est cela que Michel Henry appelle à juste titre « le cogito chrétien » d'Irénée[6]. Celui-ci n'est cependant pas connu par la force de la raison mais il est donné à soi-même dans la Parousie de l'absolu au travers de la chair du Premier Soi vivant qu'est le Verbe de Dieu.

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 191.
[2] Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, op. cit.*, p. 570.
[3] Cf. *Idem*, p. 572.
[4] Cf. *Idem*, p. 372.
[5] *Idem*, p. 577-578.
[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 193.

Ainsi la thèse de la gnose est-elle renversée dans la *cogitatio* charnelle de l'Archi-chair du Verbe de Dieu en lequel tout Soi est possible. Bien entendu, les deux natures dans le Christ ne sont pas, selon Michel Henry comme selon Irénée, égales pour autant que c'est la nature divine qui a généré celle humaine dans la surabondance de l'amour même de Dieu[1].

Quel est l'enjeu de ces affirmations ? L'enjeu c'est que le corps qui était considérée chez les Grecs comme le lieu du péché ou de l'animalité acquiert un nouveau contenu, il devient de la sorte le lieu même du salut dans la chair du Christ. Se faisant la relation entre Dieu et l'homme devient absolument nouvelle d'une relation entre le Verbe et la chair. Deux natures différentes, divine et humaine, sont ainsi unies en la personne du Christ[2]. De la sorte, le corps devient le chemin obligatoire pour connaitre Dieu dans son immanence.

Aussi on a lieu de croire que la chair ne peut-elle pas être regardée comme une simple matière du monde, sans vie. « La vérité de tout cela apparut, dit Irénée, lorsque le Verbe de Dieu se fit homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui… »[3].

Voilà un point de vue révolutionnaire dans la mentalité grecque et qui sera repris par un autre penseur, à savoir Tertullien.

3.3.2. Tertullien dans le contexte de la phénoménologie de la chair

Au sujet de la nature du corps, spécialement celui du Christ, Michel Henry cite abondamment les Pères de l'Eglise, notamment Irénée de Lyon et Tertullien.

Michel Henry consacre aux § 24-25 d'*Incarnation* un ample développement au sujet du corps du Christ et le met en rapport avec la Vie en majuscule.

En mettant en lien le corps du Christ et celui de chaque homme en général, Tertullien (160-220 ap. J.C) affronte en face la pensée grecque du corps et notamment la gnose de Marcion, de Valentin et d'Apellès. Ces penseurs niaient au deuxième siècle après Jésus-Christ la chair du Christ en la tenant pour un corps d'apparence[4].

Quel en était le but de la pensée de Tertullien ? En affrontant l'hérésie, Tertullien voulait établir quant à lui « la consistance de la chair » contre ce qu'il appelle « l'irréalité d'une apparence » de celle-ci en vue de montrer de façon claire l'humanité de Dieu[5]. Il met en

[1] Cf. *Idem*, p. 333.
[2] Cf. *Idem*, p. 19.
[3] IRENEE DE LYON, *Contres les hérésies, op. cit.*, p. 617.
[4] Cf. TERTULLIEN, *La chair du Christ*, tome I, trad. J-P. MAHE, Coll. « sources chrétiennes », Paris, le Cerf, 1975, p. 258-259.
[5] TERTULLIEN, *La résurrection des morts*, Trad. M. Moreau, Coll. « Les Pères dans la foi », Desclée de Brouwer, 1980, p. 43.

rapport la chair et la naissance étant donné que l'hérésie est sans doute, selon lui, la conséquence de ce que l'on pourrait dire d'un usage autosuffisant de la raison[1].

Alors que chez Irénée de Lyon la chair est capable de recevoir Dieu dans une perspective du salut en tant que chair vouée à la mort. Chez Tertullien par contre la chair est le lieu même de la manifestation de Dieu. Les deux voies étant en définitive ici complémentaires l'une de l'autre[2]. C'est tout un univers mental qui bascule pour autant que le Christ n'a jamais pris un corps de péché et de la disparition.

Pour Tertullien tel qu'il est compris par Michel Henry, la venue du Verbe de Dieu dans la condition humaine, à partir du ventre d'une femme, est un événement important dans la compréhension du corps. Il n'est pas tombé du ciel. Tertullien affirme l'humanité du Christ. Pour lui, le Christ s'est revêtu d'un corps mortel comme celui de n'importe quel homme. Le corps du Christ n'est donc ni une simple apparence comme l'enseignait Marcion, ni un corps d'emprunt astral comme le croyait Apellès[3]. C'est aussi cette thèse qu'il défendait contre l'hérésie des Valentiniens pour qui le corps du Christ est psychique, composé d'âme[4].

Dans cette perspective, le Carthaginois Tertullien voit dans l'homme un composé de corps et d'âme, l'un n'existe sans l'autre. Car, selon lui, « tout ce qui est, est corps, en son genre particulier ; rien n'est incorporel sinon ce qui n'est pas »[5].

Cette citation pourrait signifier que le corps est absolu ou mieux il est à l'origine de ce qui existe ou encore en termes henryens on dirait que le corps est globalement Vie. Car, selon Tertullien, « c'est dans la chair, avec la chair, par la chair que l'âme médite tout ce que médite son cœur »[6]. C'est en ce sens qu'il faudrait lire cette autre affirmation-interrogative: « Sommes-nous quelque chose en dehors de notre âme ? Non, nous ne sommes rien sans l'âme : il ne nous reste même plus le nom d'hommes, seulement celui du cadavre »[7].

Quelle serait la conséquence de sa théorie ? Pour Tertullien corps et âme ressusciteront ensemble. Pour confirmer sa thèse, Tertullien évoque la résurrection de Lazare à partir de l'évangile johannique (Jean 11, 1-44). A ses yeux la « résurrection » de Lazare en est une preuve irréfutable. Quand Jésus appelle Lazare de son tombeau, il n'appelle pas son âme mais le corps et l'âme à la fois qui font la personne de Lazare. Ceci pourrait signifier que la

[1] Cf. J. ALEXANDRE, *Le Christ de Tertullien*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ, 88 », Paris, Desclée, 2004, p. 161.
[2] Cf. E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'Autre. D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, 2008, p. 251-252
[3] Cf. TERTULLIEN, *La chair du Christ, op. cit.*, p. 235.
[4] Cf. *Idem*, p. 259.
[5] *Idem*, p. 259.
[6] TERTULLIEN, *La résurrection des morts, op. cit.*, p. 63.
[7] TERTULLIEN, *La chair du Christ, op. cit*, p. 261-263.

putréfaction est une manifestation de la Vie et n'a rien de mal. L'âme et la chair sont un, l'une ne va pas sans l'autre pour autant que la vérité de l'homme est une et autre à la fois[1].

Si donc, selon Tertullien, les trois hérétiques, Marcion, Apellès et Valentin, sont convaincus que le Christ ne s'est jamais réellement incarné dans une chair semblable à celle des hommes étant donné que le corps est mauvais, l'auteur de *La chair du Christ* affirme que le corps du Christ est semblable à celui de l'homme. Celui-ci n'est donc pas diminué ni par la souffrance ni par la mort. Par contre, le corps du Christ nous révèle Dieu, dans sa double nature divine et humaine. Tertullien insiste ici sur la naissance parce qu'aucun ange n'est né bien que dans la Bible on voit la présence des anges charnels envoyés par Dieu pour une mission précise[2]. Ainsi le Christ est né à cause de ceux qui sont nés. « Si le Christ est mort, dit-il, à cause de ce qui meurt et que ce qui meurt soit aussi ce qui nait, cela devait avoir pour conséquence, ou plutôt pour condition préalable, que le Christ naquit également à cause de ce qui nait puisqu'il devait mourir pour ce qui est soumis à la mort en raison d'une naissance »[3].

Dans ce sens, la naissance et la mort chez Tertullien ne concernent que l'homme. Aussi la naissance transcendantale de l'homme signifie-t-elle que celui-ci est né dans la chair du Christ étant donné que le Christ n'est pas un être fantomatique ou un ange. Le corps humain acquiert de la sorte une dignité inégalée. « Aucun ange, dit-il, n'est jamais descendu pour être crucifié, pour connaitre la mort, pour en être ressuscité »[4].

A quoi tient l'originalité de Tertullien ? Son originalité consiste à démontrer contre les hérétiques qui tentent d'attribuer au Christ une chair de noblesse qu'aucune chair ne saurait être composée ni d'âme seulement ni de corps seulement et moins de matière astrale. « Ceux qui tendent, dit-il, d'ébranler la foi en la résurrection demeurée, […] ont raison dans leur controverse de se partager aussi les lambeaux de la chair du Christ, et de soutenir ou bien que celle-ci n'existe pas, ou bien qu'elle est de tout autre nature qu'humaine »[5].

Michel Henry s'inscrit dans cette perspective en parlant de la génération de l'homme. Sans doute notre auteur est aussi tributaire de l'enseignement des Pères de l'Eglise et parle du corps capable de résurrection. C'est ce corps promu à la résurrection qui est aussi celui du Christ[6]. En conséquence, la naissance du Christ ne peut donc pas être spirituelle comme pensent les hérétiques. Il est né « d'une matrice humaine »[7]. Aussi quand nous naissons, nous

[1] Cf. *Idem*, p. 265-267.
[2] Cf. I*dem*, p. 235.
[3] *Idem*, p. 237
[4] *Ibidem*, p. 237.
[5] *Idem*, p. 211.
[6] Cf. *Ibidem*, p. 211.
[7] *Idem*, p. 279.

venons à la vie avec ses besoins, sa faim et sa soif, ses souffrances et ses joies[1]. Ce corps est justement chez Tertullien celui qui est fait de muscles, d'os, de nerfs, de veines….

Pour preuve, un Dieu impassible, se demande Michel Henry, peut-il souffrir ? Telle est aussi l'interrogation de l'auteur de *La chair du Christ*. Pour ce dernier, la naissance, la passion et subséquemment la mort sont des réalités du corps du Christ, les folies de Dieu[2].

Par ailleurs, Tertullien attaque les hérétiques en s'appuyant sur la pensée hébraïque de la chair étant donné que celle-ci soit en rapport avec la naissance transcendantale et la passion. Dans cette optique, nier la chair du Christ ce serait nier, pour Tertullien, sa naissance. Une telle hérésie est, à ses yeux, irrecevable. Pourquoi ? Parce qu'elle remet en question la foi en la résurrection[3] et méprise la création en faisant du corps du Christ un fantôme[4].

S'adressant à Marcion, Tertullien aime à penser que ce dernier nie la vérité, ce qui est à la source de la foi chrétienne. « Ainsi en rayant cette tradition, lui dit-il, c'est la vérité que tu as rayée. Tu n'avais aucun droit de le faire »[5]. Et un peu plus loin, pour montrer que le Christ est réellement né d'une femme, Tertullien ajoute : « Mais à Dieu, rien n'est impossible, excepté ce qu'il ne veut pas »[6]. On voit bien que pour Tertullien, il ne convient pas de privilégier l'âme contre le corps étant donné que « le sens est l'âme de l'âme »[7].

Autant dire finalement que, chez Tertullien comme chez Henry, le corps du Christ est certes semblable à celui de l'homme mais son origine divine donne à celui-ci une dimension exceptionnelle. De ce point de vue, les deux natures sont indissociablement unies pour autant que l'âme n'existe pas sans chair[8]. C'est le sens de cette affirmation à Marcion : « Ô le plus scélérat des hommes, dit Tertullien à Marcion, toi qui mets hors de cause les meurtriers de Dieu ! Car le Christ n'a rien souffert de leurs mains, si rien de ses souffrances n'était réel »[9].

Cette corrélation avec la Vie doit être affirmée avec force, et Tertullien se donne le moyen de le faire. Selon lui, le Christ ne serait pas appelé un homme sans une chair semblable à celle de l'homme, une chair mortelle comme celle de la femme dont elle provient. En s'incarnant le Christ a endossé la condition humaine, celle qui a connu la flagellation et les tortures physiques, les kinesthèses humaines comme le manger et le boire, le pleurer et le sentir, etc. A la question, « d'où venait son corps si son corps n'était pas chair ? », Tertullien

[1] Cf. *Idem*, p. 255.
[2] Cf. I*dem*, p. 227.
[3] Cf. *Idem*, p. 211-13.
[4] Cf. J. ALEXANDRE, *Le Christ de Tertullien, op. cit.,* p. 167.
[5] J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire, op. cit. ,* p. 215.
[6] *Idem*, p. 217.
[7] *Idem*, p. 263.
[8] Cf. TERTULLIEN, *La résurrection des morts, op. cit*. p. 62-§4
[9] TERTULLIEN, *La chair du Christ, op. cit*., p. 229.

répond sans atermoiement que la chair n'est pas le corps en raison des kinesthèses dont il est constitué[1]. En cette perspective, en revêtant notre chair le Christ l'a rendue sienne, c'est-à-dire sans péché pour autant que le Christ soit né sans la semence de l'homme[2]. Sans doute, *in fine,* Tertullien est ici aux antipodes de la pensée de Michel Henry pour qui le péché n'a aucun rapport avec le corps en raison de la surabondance de la vie donnée à chaque homme.

On pourrait affirmer que le corps humain chez Tertullien renvoie, toutes proportions gardées, à tout ce qui existe au sens de *Leib* de Husserl, et notamment à l'âme entant qu'unité substantielle de chair et d'âme ; les deux ont été créées ensemble, ils seront jugés et partageront ensemble la condamnation ou la gloire éternelle[3]. Mais pourquoi les deux sont-ils toujours ensemble ? Que les deux vivent ensemble, cela ne relève, selon Tertullien, que du « miracle » même de Dieu et de sa puissance asubjective[4]. Tertullien tient la chair pour « la sœur du Christ »[5]. Les deux sont inséparables[6]. Non pas que le Christ a revêtu la chair du péché mais il fallait qu'il prenne le péché de la chair pour sauver l'homme en tant qu'Adam. Autrement dit le Christ a détruit le péché et celui-ci est désormais sans signification[7].

Grâce entre autres à Tertullien, Henry est en mesure d'affirmer que le Christ s'est bien incarné dans une chair non pécheresse et est né d'une chair humaine ; du ventre d'une femme et non de la semence humaine de sorte qu'il devient difficile de lui refuser une telle naissance. La notion du péché perd en même temps son épaisseur en raison de la chair du Verbe. « De même, dit Tertullien, que la terre fut changée en cette chair sans la semence de l'homme, de même sans la fécondation, le Verbe de Dieu a pu passer dans la matière de cette chair »[8].

En défendant le caractère irréductible de la chair, Michel Henry a ainsi rencontré sur le chemin de sa pensée Tertullien. Ce dernier a pourfendu la gnose en vue de sauver l'incarnation en général. Contre Marcion, Tertullien argumente sur l'importance de la chair de la femme dont est issu chaque homme y compris le Christ lui-même. Formé à l'école stoïcienne, Tertullien défend l'importance de la chair et estime que rien n'autorise à l'âme d'être supérieure à la chair[9]. Pour lui, le Christ avait bel et bien un corps semblable au nôtre, capable de souffrance et de jouissance. La vive invective de Tertullien est sans appel: « Pérore

[1] Cf. I*dem*, p. 235.
[2] Cf. *Idem*, p. 279.
[3] Cf. J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Coll. « Théologie historique 115 », Paris, Beauchesne, 2001, p.313 ; E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, *op.cit*., p. 271-272.
[4] Cf. TERTULLIEN, *La chair du Christ, Tome I, op. cit*., p. 231.
[5] Cf. TERTULLIEN, *La résurrection des morts, op. cit*. p. 55.
[6] Cf. J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire, op. cit*., p. 279.
[7] Cf. TERTULLIEN, *La chair du Christ, Tome I, op. cit*., p. 277.
[8] *Ibidem*, p. 277.
[9] J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire, op. cit*., p. 336.

maintenant sur cette ordure qu'ont mise dans le ventre les éléments génitaux, sur ces hideux caillots de sang et d'eau, sur cette chair qui doit, pendant neuf mois, tirer sa nourriture de ce fumier »[1]. Et un peu plus loin, il ajoute contre Marcion: « Tu hais la naissance de l'homme : et comment peux-tu donc aimer quelqu'un ? […] Le Christ, au moins, aima cet homme…»[2].

Il en découle que Tertullien, sans être dualiste, n'exclut pas la possibilité d'un corps de limon dans la chair mais son langage bien qu'il soit grec renvoie à une réalité autre : celle du Verbe de Dieu. C'est justement cette vision qui intéresse Michel Henry dans la question de la chair et de sa puissance. Mais cette chair est celle qui accepte la souffrance parce qu'elle est un corps. Sans ce corps de souffrance, le Christ n'aurait pas souffert. La passion est donc liée à la chair et de ce point de vue le corps du Christ ne peut être une simple apparence, comme semble le démontrer les hérétiques. Nous retiendrons dans ce sens et en définitive, selon l'esprit de notre auteur, que « notre corps n'est pas un corps, mais une chair »[3].

[1] TERTULLIEN, *La chair du Christ, Tome I, op. cit*., p. 223.
[2] *Ibidem*, p. 223.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 365.

Conclusion

Dans cette première partie de notre travail, nous avons essayé de comprendre la réalité de l'homme et du corps vivant à partir de la tradition philosophique mais aussi le langage y afférent chez Michel Henry.

Il se dégage que la réalité de l'homme ne se comprend jamais à travers le logos du monde mais c'est seulement par le langage de la vie qu'il est facile de saisir l'homme dans ce qui fait sa spécificité phénoménologique. Or justement, ce qui fait la spécificité de l'homme chez Michel Henry est la chair en tant que fondement du vivant. De ce point de vue, l'homme est invisible. Ce fondement ne signifie cependant pas qu'il ignore le transcendant mais c'est dans sa structure même ontologique que toute hétérogénéité devient possible. Cette voie devient ainsi nouvelle et nous permet de comprendre qu'il n'existe pas une vie sans corps. Là où il y a un il y a aussi l'autre. Ainsi se comprend le lieu de tous les enjeux du corps vivant.

C'est pourquoi, tout au long de cette première partie du présent travail, nous nous sommes efforcés de montrer les limites du voir ou de ce que nous avons appelé l'intentionnalité. Pourquoi l'intentionnalité est-elle limitée ? Elle l'est justement parce qu'elle apparait incapable de se fonder elle-même. Le voir n'est possible que dans la mesure où il puise sa consistance de la subjectivité pour autant qu'il n'existe pas de monde sans homme.

Il se dégage de la sorte que l'homme est dans la vie et son appartenance à la vie constitue certes sa passivité et son impuissance mais c'est aussi cela sa force et sa puissance. Chez Henry, il n'existe pas de finitude sans infinitude. Aussi le corps humain n'est-il pas un simple corps objet visible mais une réalité qui cache une autre pleinement traversée par la vie. D'autre part, nous retiendrons que Michel Henry a non seulement horreur d'anonymat mais aussi du seul voir. De la sorte, on ne peut comprendre le fondement de la réalité humaine par la seule voie de l'objectivité de peur de sombrer dans ce qu'il appelle le *monisme* ontologique.

Cette présupposition de la vie, nous a ainsi conduits à critiquer la phénoménologie classique telle que Husserl et Heidegger notamment l'ont conçue. Nous avons constaté que la philosophie classique s'arrête à mi-chemin et n'est pas apte à trouver le fondement à l'intentionnalité. Ruinée par la décision intellectuelle de Galilée au XVIIe siècle, la philosophie est devenue la proie d'une objectivation obsolète. Une telle aventure a comme conséquence la perte de la réalité humaine mais aussi la perte même du monde.

Si donc des penseurs comme Descartes et Merleau-Ponty ont constaté les graves faiblesses de l'intentionnalité, ils n'ont pas manqué, bien entendu, avec quelque réserve, de montrer l'importance du monde de la vie ou de l'immanence dans la quête du savoir.

Cette partie du travail a donc ainsi consisté à critiquer les limites de l'intentionnalité et du scientisme pour autant qu'ils atrophient la vie. Non seulement ils aliènent la vie mais aussi ils ne permettent pas à la vie de s'accroitre. Or, la vie est un accroissement et, si cet accroissement n'advient pas la vie se meurt, ce qui contrarierait le contenu de la phénoménologie matérielle et ne donnerait l'occasion d'avoir un monde.

On notera aussi que si nous sommes passés notamment par Husserl et Heidegger, c'est pour montrer les insuffisances de ces pensées par rapport à celle de la phénoménologie de la vie qui, elle, ne laisse aucun écart entre le sujet et l'objet. Il se fait néanmoins remarquer que le traitement que M. Henry accorde à Husserl n'est pas le même que celui qu'il maintient vis-à-vis de Heidegger. Quelle en est la raison ? Nous l'avons vu. C'est précisément parce que Husserl reconnait la place du pathos mais se révèle incapable de nous dire comment un pathos se montre. Par contre, avec Heidegger, Henry semble intransigeant en raison de sa pensée qui se livre, toutes proportions gardées, complètement à l'extériorité pure. Le *Dasein* comme critère de la vérité n'est pas de nature à nous donner le fondement de ce qui nous apparait.

Bien que Heidegger ait affirmé le rôle du Moi pur, Michel Henry ne semble pas être d'accord avec lui sur ce point précis du développement de sa pensée en raison de son insistance sur le caractère d'être-là dans sa déréliction et sa projection. La position de notre auteur est celle des Pères de l'Eglise, notamment Irénée de Lyon et Tertullien de Carthage.

La philosophie de la vie est de la sorte une pensée qui admet l'hétérogénéité et nous parait avantageuse pour comprendre le corps « magique » de l'homme. La magie de ce corps est celle qui ne se comprend pas sous le mode de l'intuition mais sous celui du ‘'mystère''. Il s'agit sans nul doute d'une connaissance qui va au-delà de la philosophie classique dans la mesure où elle privilégie l'expérience singulière.

On voit bien que Michel Henry veut sauver le monde de la crise occasionnée par Galilée. Le déni de cette puissance par l'intentionnalité est tout ce qui ce qui ne permettrait pas le vivre-ensemble et déshumanisera l'agir même de l'homme. Par contre, l'affirmation de « l'inépuisabilité » de la vie conduit à maintenir le lien d'une vérité qui se veut hétérogène et toujours un « Présent vivant » dont aucun flux ne peut reléguer dans le labyrinthe de la rétention ou de la protention le moindre contenu du flux qui coule sans cesse.

De ce point de vue, nous avons atteint notre but en dénonçant les limites de l'intentionnalité et nous avons indiqué le chemin de l'immanence. Nous sommes ainsi heureux de l'avoir affirmé. Aussi la philosophie de Michel Henry nous parait-elle non seulement exigeante et libre mais surtout illuminée par la passion de la vie, ce qui fait d'elle

une pensée à portée révolutionnaire étant donné qu'elle réconcilie l'ontologie et la phénoménologie.

Ceci étant, il importe maintenant d'explorer de façon plus précise la question de l'immanence du corps.

DEUXIÈME PARTIE : LA SUBJECTIVITÉ COMME CORPS : UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'IMMANENCE RADICALE.

Nous venons de montrer dans la première partie de ce présent travail que la phénoménalité de la vie ne s'accommode pas avec celle de l'intentionnalité pour autant que celle-ci nous éloigne de la vie. Aussi conviendrait-il de s'appuyer sur la chair pour comprendre le pouvoir de l'homme. Cette perspective de la recherche signifie que la subjectivité n'est pas avant tout une chose à mettre entre parenthèse dans la saisie de la réalité humaine mais elle est plutôt ce qu'il faudrait mobiliser en premier dans la compréhension de l'homme et de son agir. En effet, la singularité radicale de l'expérience que chacun fait de la vie, en raison de son intériorité ontologique, est tout ce qui nous différencie des autres êtres.

Cette deuxième partie de notre présente étude veut être une réflexion sur le sens que Michel Henry donne à la notion même du corps en tant que subjectif. Ici encore les deux écrits de jeunesse et la trilogie nous serviront de fil conducteur. Le but est de faire la suture entre le visible et l'invisible. Car, chez Michel Henry, l'individu n'est seulement pas une entité biologique car la Vie ne crée pas mais génère les vivants, les ipséités singulières. C'est là qu'il y a le réel. Cette découverte à partir de la pensée de Maine de Biran constitue le socle de la pensée développée par le philosophe de Montpellier depuis sa thèse en philosophie.

En adoptant la voie de l'immanence dans sa phénoménologie de la vie, Michel Henry ramène sans doute la « vérité » au niveau invisible en tant que fondement. Avec l'immanence notre auteur veut donc s'intéresser à la structure même ontologique de l'ego. Mais la question est de savoir comment l'immanence dont le terme signifie en latin « *immanere* » c'est-à-dire « demeurer » ou encore « résider au-dedans »[1], ce qui est la condition du moi ou de l'ego, lorsqu'il se révèle à lui-même en dehors de toute réalité extatique, peut-elle correspondre au terme du corps ou de la chair qui, lui, évoque selon le sens commun l'extériorité ? Ce terme convient-il pour désigner le lieu du corps-chair comme vie toujours en mouvement ? Autrement dit, ce corps-chair est-il capable de survivre, de « ressusciter » ou de se-mouvoir autrement et de devenir un corps quasi spirituel avec la mort comme celui du Christ des Evangiles dont on dit qu'il se faisait voir sans que nul œil ne voit ?

Il y a plusieurs facettes que suscite la question de l'immanence. Dans un premier temps, nous parlerons de la structure ontologico-immanente du corps pour mieux saisir la différence entre le corps matériel et la chair. Dans le deuxième chapitre, il sera question de

[1] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, *op. cit.*, p.147. M. Henry lui-même définit l'immanence comme « cette façon de demeurer en lui-même sans jamais sortir de soi, c'est ce qu'on désigne en philosophie sous le titre 'd'immanence' » (M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 98)

l'expérience d'autrui et de l'intersubjectivité dans le but de bien comprendre le caractère mystérieux de la chair. Et en fin, dans le troisième chapitre nous indiquerons brièvement quelques lieux opératoires de la réduction phénoménologique de Michel Henry. Ici il s'agira d'évoquer la pensée de quatre auteurs, à savoir : Maitre Eckhart, Fichte, Marx et Kandinsky.

En convoquant ces auteurs, notre dessein est de mieux comprendre la toile de fond de la pensée de Michel Henry au sujet de l'immanence dans le but de saisir le degré de crédibilité .accordée à celle-ci. Le but est de voir si le corps-objet ou ce que Henry appelle par moment le corps de limon est une réalité qu'on peut oui ou non séparer de la chair.

Entre temps, la réalité érotique et la question de l'intersubjectivité seront analysées et discutées. Mais une question de fond demeure au centre de la problématique. L'ego est-il soumis au pouvoir du monde ? A travers les lignes de cette partie le lecteur aura en tête cette interrogation dans le but de comprendre s'il peut encore être possible au corps humain de prendre un jour une nouvelle configuration quand la mort physique lui arrivera.

Nous terminerons cette deuxième partie par une conclusion critique comprenant les éléments essentiels de la question de l'immanence du corps et de la question de l'intersubjectivité comme lieu de la vie immanente irréductible et de l'expérience d'autrui.

Chapitre 1 : Le corps-sujet comme structure ontologique de la vérité

1.1. Le corps vivant comme itération ou mémoire du passé toujours vivant.

1.1.1. La Vie comme prolifération et le corps comme subjectivité

Dès *Philosophie et phénoménologie du corps et c*ontrairement à la pensée matérialiste et idéaliste depuis Platon et Aristote[1], Michel Henry renvoie la réalité de l'être à l'affectivité[2]. Il veut redonner ainsi sens au concept de « vie intérieure »[3]ou encore, si l'on veut, le but de la pensée de Henry est « l'approfondissement de la sphère originaire et invisible de la Vie »[4].

Pourquoi une telle définition pour une histoire du corps ? Il nous semble que pour Henry, le corps appartient à la sphère ontologique. Déjà à l'introduction de la *Philosophie et phénoménologie du corps,* Michel Henry ne le cache pas. Pour lui, notre corps n'est primitivement ni un corps biologique, ni un corps vivant, ni un corps humain mais il appartient à la vie ou ce qu'il appelle « région ontologique », celle de la subjectivité absolue[5].

Dès le début en effet Michel Henry affirme le caractère invisible de notre corps. Notre auteur veut-il nous détourner de la réalité du monde ? Nous ne le pensons pas d'autant plus qu'il ne cesse d'affirmer que la vie est la seule réalité qui fonde le monde. Seulement, selon Michel Henry, la chair pathétique a ses lois différentes de celles du monde. De la sorte, notre auteur veut intégrer en philosophie le concept d'immanence qui a manqué à la pensée occidentale. Car, en réalité, le corps est selon lui le lieu même de la personne[6].

C'est sans doute à ce niveau que, comme nous le verrons davantage plus loin, Michel Henry va rencontrer le chemin du christianisme et désormais les deux vont faire route ensemble dans la compréhension de l'être de l'ego. L'enjeu est beaucoup plus énorme que l'on n'en croit. Il est possible que Michel Henry voit déjà l'impossibilité de la mort du corps humain et parle de la répétition de la vie à partir de son immanence. Cette répétition n'est pas dans l'espace mais dans moi, car le passé vit en moi[7]. Henry veut un homme qui domine le temps parce qu'il est une ipséité. On pourrait dire que, pour Henry, l'immanence exclut

---

[1] Cf. J. PATOCKA, « La phénoménologie du corps propre », *art. cit*., p. 46.
[2] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op.cit*., p. 10-11 ; *L'Essence de la manifestation, op. cit*, p. 595-596.
[3] Cf. *Idem*, p. 58.
[4] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie*, *op. cit*., p. 2.
[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 11.
[6] Michel Foucault notamment a montré que les punitions corporelles par exemple dans le milieu carcéral sont destinées (tout aussi bien que les soins dans un centre hospitalier) non seulement au corps mais et surtout à la personne en tant que siège des affects (Cf. FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975).
[7] C'est à l'intérieur du sujet que se vit justement le passé et non dans le temps mondain. On comprend ainsi l'intuition de Maitre Eckhart selon laquelle « ce qui s'est passé hier est aussi loin de moi que ce qui est arrivé il y a des milliers d'années » (M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 91).

l'extériorité mais en même temps fonde la transcendance[1]. Ainsi le § 27 d'*Incarnation* parle-t-il de la chair comme mémoire immémoriale du monde mais une mémoire originelle[2].

Mais qu'est-ce que l'immanence et qu'est-ce que l'extériorité ? Par immanence Henry entend ce qui reste quand on a mis hors-jeu la transcendance, une sorte de ''chaos initial''[3]. Par contre, par extériorité, Michel Henry entend l'horizon du monde, un monde sans homme. Or, ce monde-là n'existe pas. « La réalité de la transcendance réside, dit-il, dans l'essence qui ne se transcende pas »[4]. Cette réalité sera ainsi confirmée notamment au § 16 d'*Incarnation* dans lequel Michel Henry confirme la préséance de la vie sur le monde. Pour lui, c'est la vie ou le monde sensible qui rend possible son auto-objectivation dans la pensée[5].

Autant dire que la sphère intérieure semble être chez Henry le lieu même de la vérité. Explicitons d'avantage en revenant à notre premier exemple. Supposons qu'on ait mal à la dent, on ne peut pas dire que cette dolence n'est pas vraie d'autant plus que la douleur est une certitude mais évidemment le problème en phénoménologie est de savoir ce qui fait que ce mal soit effectivement vrai à la dent. Pour Henry, la certitude de ce mal est l'épreuve même de la vie en laquelle consiste le mal à la dent. Certes la souffrance n'est pas synonyme de la douleur, celle-ci étant une tonalité de la souffrance pour autant que toute affectivité soit au final une souffrance, même celle qui n'est pas douloureuse. Cette vie, nous l'avons vu, a comme contenu le souffrir en tant que *se souffrir-soi-même* dans la passivité de soi[6]. Ainsi la souffrance est aussi joie[7]. Cette « matière incandescente » ou encore cet « invisible mystérieux »[8] du corps vivant est ce qui intéresse la phénoménologie de la vie. Ce « corps subjectif » n'a rien à voir ni avec l'introspection ni avec l'intuition bergsonienne mais il s'agit de la vie[9] en tant que structure fondatrice de la transcendance. Cette immanence revendiquée

[1] Cf. M. HENRY, *L'Essence de la manifestation, op. cit*, p. 323.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 206.
[3] Cf. G. DELEUZE & F. GUATATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Edition de Minuit, 1991, p. 45. Cité par J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit*., p. 162. On pourra également trouver une bonne définition de la transcendance chez Jacob Rogozinski qui correspondrait à notre avis au sens que lui donne M. Henry, à savoir un monde sans moi ou tout au plus une représentation. Il en propose deux sens : « a) ce qui se donne à moi sans venir de moi – b) ce qui se donne de moi sans revenir vers moi » (*Idem*, p. 166). En ce sens, l'immanence se définit alors comme « un phénomène qui se donne de soi-même à soi-même » (*Idem*, p. 167.)
[4] M. HENRY, *L'Essence de la manifestation, op. cit*, p. 332.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 136.
[6] Cf. J-F. LAVIGNE, « De l'être de l'ego à la parole de Dieu : parcours philosophique et pensée phénoménologique dans l'œuvre de Michel Henry », *art. cit*., p. 28.
[7] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 832.
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 129.
[9] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 12-13.

par M. Henry représente « une expérience interne entendue au sens d'une révélation originaire […] sans le support d'aucun être extérieur et 'réel'… »[1].

C'est cette matière brûlante que Michel Henry appelle curieusement « Mémoire » sans doute parce qu'elle retient la vie en permanence. Mais quelle est la nature exacte de cette mémoire ? Pour répondre à cette question, notre auteur parle de la vie. Mais justement, il faut une précision parce qu'elle n'est pas pour lui la capacité de la conscience de se représenter les événements du passé bien que la mémoire évoque aussi le souvenir mais elle est une « auto-donation pathétique de ma corporéité originaire »[2] ou si l'on veut un mouvement.

Le § 27 d'*Incarnation* définit précisément cette mémoire. Il l'appelle mouvement, non pas comme déplacement mais comme vie qui se souvient de nos actes. Il dit : « Ce mouvement n'est pas le déplacement d'un organe objectif, il n'est donné à aucun « souvenir » à proprement parler, à aucune représentation, à aucune pensée : c'est l'auto-mouvement d'un pouvoir de préhension révélé à soi dans l'auto-donation de ma corporéité originaire »[3].

Cette façon de s'exprimer signifie pour nous que le corps humain est une capacité, une réalité autre que celle dont on s'imagine le plus souvent. Elle est une mémoire au sens augustinien du terme où tout est là mais rien n'est jamais présent[4]. La « mémoire » n'est donc pas un organe objectif mais une chair, un Archi-Corps en tant qu'essence de notre être ou encore « une Archi-phénoménalité »[5]. C'est-à-dire que la mémoire est un savoir-faire spontané et involontaire traversé par l'*habitus*, une sorte de résurrection de nos habitudes[6]. Cette vie n'est ni un souvenir ni une faiblesse mais une épreuve[7]. Pour cette même raison, nous y reviendrons plus loin, cette mémoire est aussi le lieu même de notre jugement[8].

Evidemment, cette « Mémoire » immémoriale de la chair porte le nom du « Je peux » pour indiquer la puissance de la vie invincible et inoubliable. Et, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry lui trouve tous les qualificatifs possibles : elle est un effort, un immémorial[9], une subjectivité… qui permet toute reconnaissance d'une connaissance ancienne[10]. On peut l'identifier ici au « Moi réel » dont parle Henri Bergson

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 53. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie, op. cit.*, p. 45.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit,* p. 207.
[3] *Idem,* p. 206-207.
[4] Cf. M. HENRY, « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit.*, p. 146.
[5] *Idem,* p. 147.
[6] Cf. N. DEPRAZ, *Lucidité du corps, op. cit.*, p. 5.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 43.
[8] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 124.
[9] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 206.
[10] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 133-134.

dans *Matière et Mémoire* au sujet d'une leçon apprise par cœur[1]. La mémoire ici n'a rien à voir avec le temps[2] mais elle est cette vie non pas monotone mais infiniment diverse[3].

Peut-on dire que la mémoire henryenne est une espèce de réminiscence ? On remarquera ici que Michel Henry ne tient nullement la mémoire ni comme une réminiscence ni comme un souvenir au sens platonicien mais comme une répétition de quelque chose qui a déjà été connu dans une expérience interne transcendantale. Il s'agit d'une habitude répétable de manière infinie et diverse. « L'habitude, dit-il, est le fondement de la mémoire »[4].

Que faut-il comprendre par cette citation ? Pour Henry, le corps est un pouvoir d'agir et l'habitude devient ainsi comme une manière d'être de l'ego en tant que savoir permanent et immédiat de soi. Aux yeux de notre auteur, quand l'ego prend de sa poche une boîte d'allumettes avant de fumer, ce geste n'a rien de mémoire du passé mais un pouvoir d'agir[5].

Il y a cependant en phénoménologie une difficulté à comprendre l'apparaitre. Car, il n'est pas donné en une vue claire et distincte parce qu'elle est une vie. C'est une affaire du « cœur » loin du regard humain et de toute démonstration. L'enjeu est à ce niveau.

Cette Mémoire a néanmoins une structure interne qui fait qu'elle soit aussi externe et que par exemple le mal ait lieu à la dent, à ce lieu-là et pas ailleurs. Peut-on dire que la dent est à l'origine du mal sans qu'il ait cette subjectivité en amont ? Peut-on affirmer dans ce sens que l'homme qui a mal à la dent ne sent rien ? Rien ne nous permet de le faire dans le contexte henryen pour autant qu'il n'existe pas d'écart entre le sujet et l'objet.

Pour Michel Henry c'est la personne-sujet qui a mal à la dent et non pas la dent. Il s'agit d'un mouvement interne de la prise de conscience ou encore ce que Nathalie Depraz appelle « altérité interne » ou « flux charnel auto-aperceptif »[6]. Cette connaissance est certaine. « Parce qu'il n'y a rien en elle dont elle soit séparée, décrit Michel Henry, tout en elle aussi est repos, elle est, dans cette absence de trouble, sans rien qui la divise, le calme de son absolue simplicité »[7]. En ce sens, la subjectivité est ce qui échappe au temps pour autant qu'elle le constitue[8]. Cette affirmation veut dire qu'il existe un lien entre le mouvement et le sentir étant donné que les deux forment selon Henry une expérience transcendantale. Je suis

[1] Cf. H. BERGSON, *Matière et mémoire*. *Essaie sur la relation du corps à l'esprit,* introduction, notes, chronologie et bibliographie par Denis Forest, Edition de Paul-Antoine Miquel, Paris, GF Flammarion, 2012, p. 119-179.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 134.
[3] Cf. *idem*, p. 127.
[4] *Idem*, p. 137.
[5] Cf. *Idem*, p. 136.
[6] N. DEPRAZ, *Lucidité du corps, op. cit*., p.6.
[7] M. HENRY, *L'Essence de la manifestation, op. cit*, p. 353.
[8] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 138.

mon corps et par conséquent je suis aussi mon sentir. C'est parce que mon corps est subjectif qu'il se confond avec l'acte de sentir[1]. Comme le dit si bien Jean-Luc Marion, « la souffrance ne me fait pas seulement mal, elle m'assigne surtout à moi-même comme chair »[2].

Nous verrons plus loin que « le corps-sujet qui est le principe de cette expérience »[3] est aussi le seul lieu de la relation de l'homme avec le monde. Et « c'est ce continuum résistant qui la rend manifeste »[4] étant donné qu'il est ce « corps organique ». Cette connaissance est donc certaine étant donné qu'elle échappe au pouvoir de l'intentionnalité. Et, c'est à juste titre que notre auteur l'appelle le « corps avant la sensation, avant le monde »[5].

Pourquoi insiste-t-il sur l'immanence ? Michel Henry veut *in fine* comprendre la structure de l'immanence en tant qu'elle est un archi-fait que rien n'explique. Cette immanence ne signifie cependant pas exclusion de la transcendance comme certains l'ont cru[6] mais elle renvoie, comme l'a remarqué Dominique Janicaud, « à ce qui est compris en un être et ne fait intervenir aucun principe d'explication extérieur à celui-ci »[7]. Autrement dit, elle se manifeste elle-même ou pour utiliser les termes d'Adolphe Gesché, elle se manifeste à partir de son « lieu natal »[8]. Ceci signifie pour nous que le corps est la manifestation de la vie.

La vie apparait grosso mode comme une prolifération d'elle-même, une surabondance, et ne peut être saisie qu'en se référant encore à elle-même, selon le principe phénoménologique de « Droit aux choses mêmes ». Ce lieu natal n'a pas de chemin qui nous y conduit mais c'est lui-même qui se montre. Cette possibilité est l'être réel de l'ego, elle est son actualité ontologique, c'est-à-dire une mémoire comme savoir permanent[9] ;

Pourquoi alors Michel Henry se réfère-t-il à l'immanence alors même que celle-ci est invisible ? Ne faut-il pas au contraire partir de la transcendance pour envisager l'immanence ? Ne faut-il pas partir du visage comme Levinas pour saisir le corps ? Notre auteur fustige toute

[1] Cf. *Idem*, p. 107.
[2] J-L MARION, *De surcroit. Etudes sur les phénomènes saturés, op. cit*., p. 111.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit,* p. 211.
[4] *Ibidem,* p. 211.
[5] *Idem,* p. 211.
[6] Christophe Samarsky a notamment pensé que M. Henry a essentiellement orienté sa pensée vers l'immanence à tel enseigne qu'il a oublié d'intégrer dans sa philosophie la transcendance. Pour cet auteur, M. Henry s'est refusé de comprendre la mixture de l'immanence avec la transcendance. Evidemment une telle posture n'est pas juste étant donné que le Philosophe de Montpellier n'a jamais exclu la transcendance de sa pensée ou encore n'a jamais fait de sa pensée une gnose et moins encore un savoir indocte (Cf. C. SAMARSKY, « Penser en immanence », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie, op. cit.*, p. 85-95 voir surtout p. 87-89).
[7] D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.,* p. 58.
[8] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome III Dieu*, Deuxième Edition, Paris, Cerf, 1994, p. 12.
[9] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 134-135.

phénoménalité pensée de manière univoque sur le mode d'exposition, de la mise à distance pour autant que l'intentionnalité ne se donne jamais à elle-même[1], elle m'échappe[2].

Quand Michel Henry parle du corps comme ''mémoire'', pense-t-il à l'intentionnalité? Pas du tout. Il veut plutôt ramener l'expérience singulière dans la vie intérieure, ce qui déroute la pensée occidentale habituée à la démonstration mathématique. Or, c'est par le corps que nous avons accès au monde étant donné que nous sommes en réalité placés à l'intérieur même des pouvoirs du corps[3]. Comment est-il possible à un homme qui n'a jamais vu une table de connaitre l'essence de la table ? C'est parce que la connaissance d'une table est subordonnée à la subjectivité. On ne peut donc pas supprimer la subjectivité pour connaitre par la suite, avec la seule force de l'intentionnalité, l'essence de la table. Et, c'est là, dans ce lieu de la « mémoire ontologique » que tout s'organise et que toute connaissance devienne possible[4]. C'est là que nous découvrons ce que Michel Henry appelle « l'empire immense de l'être »[5].

N'y a-t-il pas ici une ambiguïté dans l'usage du terme mémoire ? Pouvons-nous dire que mémoire équivaut à l'habitude comme le prétend notre auteur ? Pourquoi deux termes désignant la même réalité ? Il y a certes, selon nous, ambiguïté dans les mots mais la réalité qui traverse la pensée henryenne est celle de la vie comme « possibilités sommeillantes ». Notre auteur a ainsi une notion d'histoire qui n'est pas celle des livres d'histoire. Ainsi Henry peut-il écrire dans son *Marx,* « seul ce qui est affectif peut avoir et d'abord fonder une histoire »[6]. Voilà pourquoi l'habitude fonde la mémoire. Notre penseur ne parle pas ici de la mémoire psychologique. La mémoire dont il parle n'a pas de passé ou en tout cas son passé n'est pas de la même nature que le passé temporel, un passé qui connait des modifications rétentionnelles et protentionnelles. Ainsi quand l'on retire de sa poche une boite d'allumettes pour fumer, ce geste n'a rien de souvenir pour Michel Henry puisqu'il n'est pas dans le temps. Il est de l'ordre de l'habitude car ce qui est passé est perdu. Or, le corps peut répéter une même action plusieurs fois et cela ne signifie pas qu'il est passé[7]. Cette mémoire n'est donc pas psychologique mais il s'agit d'une expérience interne transcendantale à l'origine de l'agir.

Se faisant le philosophe ne cesse de comprendre cette question comme un véritable *effort* avec lequel commence et finit l'être même du moi. On comprend pourquoi dans la

[1] Cf. R. BARBARAS, *Métaphysique du sentiment, op.cit.*, p. 195-196.
[2] Cf. R. BARBARAS, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, *op. cit*., p. 8.
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 131.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 113.
[5] Cf. *Idem*, p. 54.
[6] M. HENRY, Marx, I : *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 207.
[7] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 136.

trilogie Michel Henry parle de l'importance de l'Avant-Chair. Avant le monde il y a la chair et celle-ci, contrairement à ce que croient certains auteurs comme Eugène Fink, échappe au spectateur[1] car la chair phénoménologique est un flux, un courant ininterrompu d'affection[2].

Quelle est l'intérêt de cette démarche ? Pourquoi partir de la vie pour comprendre notre corps ? Nous avons déjà répondu à cette question. Pour Michel Henry, un monde sans vie est inhumain et effrayant, invivable et impossible[3]. C'est donc dans notre corps que nous éprouvons immédiatement au fond de notre être cet effort. D'où cette affirmation du § 23 d'*Incarnation* au sujet du rejet de la pensée déjà évoquée à propos de Merleau-Ponty: « Si c'est la vie qui prend en charge la révélation du corps, il n'y a précisément en elle ni structure oppositionnelle ni intentionnalité, ni Ek-stase d'aucune sorte – rien de visible »[4].

Mais si telle est la posture de la vie, Henry rassure que celle-ci ne fait objet d'aucune disparition car elle est une mémoire qui n'oublie rien[5]. La mémoire ici n'a rien à voir avec le temps. Aussi la souffrance ne peut-elle se comprendre que par la souffrance d'un moi qui souffre. « De sorte que la souffrance, et elle seule, nous apprend ce qu'est la souffrance »[6].

Quel est l'avantage de la démarche que propose Michel Henry ? L'avantage d'une telle démarche est celui de supprimer l'idée qu'il considère comme très occidentale, idée selon laquelle l'âme et le corps sont divisés. L'homme de Michel Henry ne connait pas le dualisme[7]. Henry fonde sa conviction sur le fait que nous sommes des êtres d'expérience transcendantale. « Pas de vie sans une chair, écrit-il, mais pas de chair sans une Vie »[8].

1.1.2. L'intériorité de la chair comme insatisfaction dans « Incarnation »

Il y a comme une affirmation très constante dans la compréhension de la chair chez Michel Henry notamment dans la trilogie. L'auteur met en lien notre chair avec ce qu'il appelle l'Archi-Pathos. A ses yeux il n'existe pas de chair qui ne soit en relation avec la Vie absolue. Avant le temps, il y a une Vie et notre auteur s'appuie sur l'incarnation du Christ qui s'est fait chair en tant que Premier Soi Vivant. Dans la chair humaine, c'est la Vie absolue qui

[1] Cf. E. FINK, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, *op. cit*, p. 76. Cité par M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 121.
[2] Cf. J-F. LAVIGNE, « La matière vivante, ou la victoire de Berkeley », *art. cit*., p. 204.
[3] Cf. *Idem*, p. 155.
[4] I*dem*, p. 172.
[5] Cf. *Idem*, p. 82-83.
[6] M. HENRY, « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion, op. cit.*, p. 88.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 178
[8] *Idem*, p. 174.

s'apporte elle-même en soi. « Cette venue originaire en soi-même s'accomplit dans le pathos originaire de sa pure jouissance de soi – dans l'Archi-Pathos d'une Archi-Chair de la Vie »[1].

En quoi, s'interroge Michel Henry, consiste cette nature de l'Archi-Pathos ? Notre auteur s'appuie ici sur les thèses du christianisme. Aussi l'Archi-Pathos est-il une Archi-Vie pour autant qu'il est cette Vie d'avant Abraham, Isaac et Jacob. Cette vie est celle de Dieu. Mais de quel Dieu s'agit-il ? Il s'agit d'un Dieu qui n'est pas étranger aux affaires des hommes, un Dieu des vivants[2]. D'où cette affirmation décisive : « Pas de vivant sans Vie, mais pas de Vie sans l'Archi-passibilité de son Archi-révélation »[3].

Cette lecture de la vie humaine a un sens. Michel Henry veut dépendre l'ego de la vie divine. Sans justement cette Vie immanente, non pas la vie biologique, le corps devient « une matière aveugle »[4], c'est-à-dire sans vie le corps devient un objet indifférent et par conséquent n'intéresse plus la phénoménologie et surtout pas la phénoménologie matérielle.

En cette perspective, Michel Henry comprend ici la réalité humaine comme une individualité. On ne peut pas faire abstraction du corps pour parler de l'être humain. En ce sens corps et vie sont identiques. « La phénoménalité, dit-il, est le préalable de l'être : en le faisant voir »[5]. Autrement dit, il n'y a pas de corps sans vie et il n'existe pas de vie sans corps. « Nous ne sommes intelligibles, dit Michel Henry, que dans l'invisible, à partir de lui »[6].

Cette manière de comprendre la vie nous conduit ainsi à l'idée que le corps est en définitive une vie. Mais connaissons-nous cette vie invisible ? La réponse de Michel Henry est positive étant donné que toute vie est une épreuve. Si donc notre auteur a fait ce choix de ne parler que de l'homme, c'est parce que chacun de nous est capable de faire cette expérience interne. « Parce que, dit-il, cette immanence concerne l'auto-révélation de chaque vivant en tant qu'elle s'accomplit dans l'auto-révélation de la vie absolue »[7].

Dans cette optique, le corps chez Michel Henry suit un schéma précis. Les organes de notre corps sont ainsi soudés entre eux grâce au pouvoir immanent du corps subjectif avec lequel chacun se lie et de ce point de vue ils sont égaux et entretiennent des rapports latéraux entre eux. Mais tous sont soumis, selon ce *schéma*, à un même pouvoir de la vie[8]. Pourquoi le pouvoir de la vie ? C'est ici où on lit le génie de Michel Henry. Parce que la vie, selon notre

[1] *Idem*, p. 174.
[2] Cf. *Idem*, p. 175-176.
[3] *Idem*, p. 175.
[4] *Idem*, p. 39.
[5] *Idem*, p. 53.
[6] *Idem*, p. 123.
[7] *Idem*, p. 176.
[8] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 171-172.

auteur, cohére avec soi. Michel Henry veut protéger ici le caractère invisible de chaque homme et ne connait pas le dualisme de l'âme et du corps[1]. Mais cela ne signifie pas que Henry ignore l'importance du corps visible mais seulement il veut le fonder sur du solide.

Maintenant, il y a une question importante. Peut-on dire que les organes se confondent à l'être originaire du corps ? Michel Henry ne le pense pas mais il existe néanmoins un lien avec l'être originaire qui fait l'unité de l'être de l'ego. Ce lien unificateur s'appelle Moi ou chair. Celle-ci est corps intérieur transcendantal nocturne qui s'oppose au jour du monde[2].

L'enjeu est ici de taille. Il consiste à montrer en quelque sorte que le corps visible, palpable renvoie à quelque chose de plus important qui le fonde. Les deux sont des *a priori*, 'l'expression de la duplicité de l'apparaitre' en tant qu'un Archi-fait[3]. Nous avons vu que dans *Philosophie et phénoménologie du corps,* Michel Henry s'exprime en termes de « signe » étant donné que le corps visible renvoie à un corps invisible. Notre auteur défend ici un dualisme ontologique et du coup il s'éloigne de la phénoménologie classique occidentale qui, elle, ne s'arrête qu'au visible. Michel Henry définit ainsi le corps organique comme « le terme immédiat et mouvant du mouvement absolu du corps subjectif »[4]. Il fait référence à une potentialité charnelle qui se déploie dans la mobilité du « Je peux »[5].

Cependant il importe de faire remarquer en passant qu'avec la trilogie la notion du corps se précise. Alors que dans *Philosophie et phénoménologie du corps* il existe trois corps, dans la trilogie par contre il n'existe qu'un corps sous deux dimensions. Mais quel est l'avantage de cette distinction ? En distinguant clairement les trois corps humains (corps subjectif, corps organique et corps objectif) Henry semble ne pas faire une juste différence entre le corps organique et le corps-objet. Nous avons aussi comme l'impression que ce qu'il appelle corps organique est le même que le corps subjectif, et que le corps-objet serait la seule détermination spatiale possédant des qualités appartenant à tous les objets du monde.

Au final, il nous semble qu'il n'existe que deux types de corps : le corps subjectif en raison de son mouvement intérieur et le corps-objet en tant qu'objet d'une perception extérieure. Cette classification devient plus claire dans les œuvres de maturité qui ont suivi les années 90. Avec la trilogie, le corps objectif désormais possède une intériorité ontologique qui

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 177.
[2] J-L. CHRETIEN, « La vie sauve », dans *Les études philosophiques Michel Henry/Recherches*, Paris, P.U.F, 1988, p.37-38.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 217.
[4] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 179.
[5] Cf. J-S. HARDY, «'' Le mouvement est vie'' : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry », *art. cit*., p. 54.

la différence des autres corps mondains[1]. C'est avec l'*Incarnation* que le corps-objet reçoit sa pleine signification en tant qu'effectuation phénoménologique de l'auto-révélation de la Vie en l'ipséité dont chaque soi transcendantal tient sa possibilité principielle et fondamentale[2].

Il nous semble néanmoins avant de poursuivre notre enquête d'apporter une précision. Dans le chapitre quatre de la *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry y développait une théorie à la suite de Maine de Biran qu'il a intitulé « le double emploi des « signes »[3]. Ici notre auteur va au-delà de la théorie de trois corps qu'il a développée auparavant. Nous avons vu plus-haut que la vie en tant que mémoire est un signe. Dans le chapitre quatre de *Philosophie et phénoménologie du corps*, il montre justement que chaque signe renvoie à une réalité invisible qui le précède. Quand je vois une table par exemple, le « vois » est un signe d'une vision qui s'accomplit en moi. Le langage devient également ici double. Cependant, l'expérience interne précède ici celle de la réflexion. Mais si entre temps le « je vois une table » ne renvoie à aucune table, le « vois » devient une simple réflexion sans expérience interne transcendantale[4]. On mesure maintenant pourquoi Michel Henry insiste sur la préséance de la vie invisible sur le monde. Peut-on dire que c'est l'homme visible qui permet cette opération ? Henry ne le dit pas étant donné que l'être de l'ego est immanent[5].

Si tel est le lieu de l'être de l'ego, peut-on alors dire que la chair contient en elle le corps ? Il nous semble que la pensée de Michel Henry ne consiste pas à dire que la vie contient le corps mais engendre le corps. L'engendrement est ici synonyme de génération et Henry évite de parler de la création parce que la vie est une épreuve en un sens radical[6].

Notre auteur ne trouve pas du mal que le corps soit réellement une chair indéchirable[7] ou encore une « Demeure » des vivants, de l'éternel présent de la vie[8]. Aussi tient-il la vie pour un pâtir non dans le sens d'une *oppression* mais comme une *impression,* une autorévélation. Par impression, il faut entendre une chair, une chair qui s'éprouve dans l'ipséité singulière du moi[9]. Michel Henry définit le corps humain comme « cette matière impressionnelle souffrante et jouissante en laquelle elle s'auto-impressionne elle-même »[10].

[1] Cf. *Idem*, p. 184.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 177-178.
[3] *Idem*, p. 207.
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 152-153.
[5] Cf. *Idem*, p. 36-39.
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 89.
[7] Cf. *Idem*, p. 208.
[8] Cf. *idem*, p. 91.
[9] Cf. *Idem*, p. 210-213.
[10] *Idem*, p. 90.

Toute cette littérature veut justifier en quelque sorte l'importance de l'irréductibilité de la chair et de l'incarnation du Verbe de Dieu dans la trilogie, une incarnation du Verbe selon l'affirmation johannique. Dès lors, le visible sans l'invisible donne une matière aveugle. Un mur, une table, une tasse… n'apparaissent que parce que l'homme existe. Et si l'homme existe c'est parce qu'il est fait de la chair de l'Archi-Pathos en tant que Premier Soi vivant. « L'apparaitre, dit-il, qui brille en tout phénomène est le fait de l'apparaitre et de lui seul »[1].

Il en découle que le corps vivant ne tient pas sa certitude du fait qu'il appartient au monde mais au fait qu'elle découle d'une connaissance que j'éprouve[2]. Sans l'impression l'homme devient un objet spatial et crée la « *Différance* » dans le sens de dif-férer, de séparer les éléments hétérogènes du corps[3]. Mais cela ne peut être phénoménologiquement possible étant donné que notre corps « est une réalité étrangère au monde et à son apparaitre… »[4]. Henry tire cette conclusion du fait que chacun de nous est capable de sentir[5]. Le sentir étant ici une possibilité propre de l'ego[6]. Le monde sensible étant celui où vivent les hommes[7].

Il y a néanmoins ici la possibilité d'une objection. Quel est ce pouvoir du corps alors même que nous le voyons périr avec la mort ? C'est ici où l'on voit l'originalité de la pensée henryenne. La vie n'est pas, selon lui, une donnée temporelle, elle transcende le temps et l'espace mais la vie n'est pas non plus anonyme, elle s'éprouve dans une chair personnelle. Cette question sera approfondie plus loin mais disons que chez Michel Henry la mort ne peut détruire la vie. Que la vie soit courte, cela ne tient pas à ses limites dans un temps objectif, mais à ceci que la vie est en réalité un flux en lequel aucune impression ne demeure[8].

L'affirmation sans cesse répétée dans la trilogie, et notamment dans l'*Incarnation,* c'est que le corps n'est pas celui du monde ou du limon de la terre. Non pas que le philosophe déréalise le monde mais il veut faire de lui un lieu habitable[9]. Le § 9 de *Incarnation* nous le dit bien : « ce qui vient en soi avant toute intentionnalité et indépendamment d'elle, avant l'espace d'un regard, avant le ''hors de soi'' dont l'intentionnalité n'est elle-même qu'un nom »[10]. Ceci vise une condition permanente et Michel Henry voit cette condition dans

[1] *Ibidem*, p. 39.
[2] Cf. P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique, op. cit*., p. 47.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 75.
[4] *Idem*, p. 213.
[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 148.
[6] Cf. *Idem*, p. 148.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit*., p. 156-163.
[8] Cf. *Idem*, p. 90-91.
[9] Cf. *Idem*, p. 215.
[10] *Idem* p. 82.

l'immanence. Ce corps qui n'est pas objet d'expérience mais son principe ne résulte pas, renchérit-il « de l'organisation biologique de ces sortes d'animaux que nous sommes »[1].

Il convient cependant de se demander en toute rigueur phénoménologique, en quoi cette vie nous concerne-t-elle ? Pour Michel Henry, elle nous concerne parce qu'elle vient avant le temps et avant le monde, elle est une Archi-chair et se révèle en tant qu'ipséité. On dirait qu'elle nous est imposée sans notre accord. C'est donc ce pouvoir qui constitue notre corporéité charnelle. La vie qui n'a ni commencement ni fin est une éternelle venue de tout corps vivant[2]. C'est justement cette *Demeure* qui n'est pas faite des mains d'hommes qui fait de l'homme un être libre, d'une liberté qui ne signifie pas « Libération »[3].

Du même coup, le dualisme corps-âme tombe pour autant qu'on comprenne l'homme comme un vivant. « L'homme, dit Michel Henry, ignore le dualisme »[4]. Non pas que nous ne pouvons pas percevoir le corps vivant mais c'est l'invisibilité de cette vie qui anime du dedans le corps et le fait mouvoir. De la même manière, si nous pouvons percevoir le corps c'est parce qu'il existe un pouvoir de la vie en amont qui fait la singularité de chaque Soi[5].

Pouvons-nous avoir accès à cette vie ? Comment ? « Nous avons, dit Henry, accès à la vie elle-même. Où ? Dans la vie. Comment ? Par la vie. C'est pour autant que nous sommes des vivants dans la vie que nous avons accès à cette vie et le mode de cet accès, c'est la vie elle-même ; et cela parce que seule la vie parvient en soi, seule la vie donne accès à soi »[6].

Dans tout ceci il ressort que Michel Henry veut affirmer l'insurmontabilité de la vie en raison de la surabondance de celle-ci. L'insatisfaction humaine est aussi à lire dans ce sens. « L'invisible de la vie, écrit-il, n'est pas provisoire mais insurmontable »[7].

Mais quand nous disons que la vie est une répétition, voulons-nous dire par là qu'il s'agit d'une vie qui engendre des choses nouvelles comme l'élan vital bergsonien ? La répétition de la vie chez Henry n'a rien de tout cela. Chez Michel Henry, la répétition de la vie ou sa surabondance ne signifie pas nouveauté ou l'inédit puisque la vie est inépuisable[8].

---

[1] *Idem*, p. 162.
[2] Cf. Idem, p. 242.
[3] Cf. *Idem*, p. 261-263.
[4] *Idem*, p. 178.
[5] Cf. M. HENRY, « Le corps vivant », *art. cit.,* p. 123-125.
[6] *Idem*, p. 126.
[7] M. HENRY, « Le corps vivant », *art. cit.*, p. 128.
[8] Cf. R. GELY, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry, op. cit.*, p. 157-158.

« C'est pour cette raison, renchérit Raphaël Gély, qu'il importe de penser la continuité même du temps à partir de l'événementialité radicale de chacun de ses moments »[1].

Quelle est la conséquence de ce point de vue ? Elle saute aux yeux. Selon Michel Henry, on ne peut dissocier le corps-objet de la subjectivité. « Ce corps-objet, di Henry, n'est que l'objectivation de ce corps originellement subjectif dont l'essence est la vie »[2]. On pourrait dire à la limite, en des termes de Jean-Luc Marion, que l'invisible est en son fond un visible qui s'ignore[3] étant donné qu'il se phénoménalise en lui-même en tant que tel[4].

1.1.3. Le corps est-il une vie absolue ou un corps constitué ?

Si donc le corps est une chair fait de la même chair que celle du Verbe de Dieu, pouvons-nous alors dire qu'il n'y a aucun écart entre ce qu'est la vie et ce qu'elle produit ?

Paul Audi qui a étudié cette question chez Henry estime qu'il s'agit simplement d'un « soupçon » dans la mesure où l'on pense interpréter cet écart comme le passage d'un maintenant à un autre maintenant à la manière de Husserl. La vie étant un flux ne peut être retenue par quoi que ce soit[5]. Vivre en effet est une force ou ce que Paul Audi appelle « *L'excédence du Soi* »[6].

On comprend maintenant que dans le corps vivant, et c'est la position que Michel Henry défend notamment dans le § 30 d'*Incarnation*, il y a un constituant et un constitué mais la chair, elle, est étrangère à tout élément intentionnel parce qu'elle est la pure révélation de la Vie en majuscule. De ce point de vue, Henry dénonce la théorie husserlienne selon laquelle le corps propre est constitué. Ici s'explique, nous l'avons vu, toute l'aporie de Merleau-Ponty selon laquelle le touchant et le touché soient une même chose sans distinction.

Quelle est l'idée que Michel Henry veut défendre à ce sujet ? L'auteur d'*Incarnation* veut montrer que le corps humain en tant qu'il est sensible présente une posture différente d'un corps chosique. Ce n'est pas parce que le corps humain présente des parties visibles qu'il devient ipso facto un corps mondain. Le corps objectif que nous voyons est la manifestation même de la vie dans son auto-donation et qui ne peut se comprendre que par elle-même[7].

---

[1] *Idem*, p. 159.
[2] M. HENRY, « « Savoir de la science, savoir de la vie : la question de la praxis », *art. cit.*, p. 113.
[3] Cf. J-L. MARION, « L'invisible et le phénomène », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.*, p.222.
[4] Cf. P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique, op. cit.*, p. 131-132.
[5] Cf. *Idem.*, p. 142-143. Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur L'éthique et la religion, op. cit.* p. 216-217.
[6] *Idem.*, p. 146.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 222-223.

Aussi le mouvement du corps ne peut-il donc pas être constitué, il ne peut être le fruit de la volonté comme dans l'*Ideen II* de Husserl mais celui de la vie interne du sujet[1].

Autant dire que notre auteur se positionne aux antipodes de Husserl. Si donc le monde d'expérience existe, ce qu'il y a non seulement une idée de causalité *a priori* à poser mais il faut encore se poser la question de l'origine de cet *a priori*. Si cette idée vient d'un ailleurs mais il faudrait se demander comment cet ailleurs vient à notre disposition pour que nous arrivions à former l'idée d'un monde. C'est ainsi que Michel Henry parle de la chair comme étant « cet ailleurs » qui permet d'expliquer l'origine de toute idée et de tout mouvement[2]. « Il y a en nous une vie originaire, écrit Henry, qui n'est pas une vie intellectuelle… »[3].

On voit bien une constance dans la pensée de Michel Henry. Il se sert certes du monde conceptuel de Husserl en établissant une différence entre *Körper* (corps-objet) et *Leib (*corps-sujet*)* mais il n'a aucun projet de séparer les deux mondes en raison de la présence de la face de « l'au-delà obscur » ou encore la face « nocturne des phénomènes » en tant que principe d'intelligibilité[4]. Ainsi Henry peut-il affirmer : « Je suis la vie du monde »[5]. En ce sens, il parle du corps absolu. « De ce corps subjectif, cependant, Michel Henry, dit bien davantage encore lorsqu'il énonce le concept singulièrement audacieux de corps absolu »[6].

Dans la mise en œuvre de ce pouvoir du corps vivant c'est l'individu qui s'éprouve donné à lui-même. Ce pouvoir est cette « possibilité principielle » qui domine le passé, le présent et le futur et ne peut être ôtée à l'ego[7]. Celui-ci n'est cependant pas maitre de sa propre subjectivité. « Je suis moi-même, dit-il, mais je ne suis moi-même pour rien dans cet « être moi-même », je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve »[8].

Si donc nous pouvons affirmer que cette vie n'est pas une vie biologique, c'est précisément parce qu'elle ne s'explique pas par la science biologique. Par contre, c'est encore elle qui permet au biologiste d'expliquer les structures objectives du corps ; le « Je pense » devenant ainsi le « Je peux »[9]. Ce pouvoir de notre corporéité constitue, selon Henry, l'essence de l'homme et pour cette raison le corps est comme notre mémoire. Grâce à cette mémoire nous pouvons exécuter immédiatement tous nos mouvements du corps. L'adverbe *immédiatement* désigne ici dans le contexte henryen le procès de connaissance excluant toute

[1] Cf. *Idem*, p. 223.
[2] Cf. I*dem.*, p. 226-227.
[3] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 146.
[4] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie*, *op. cit*., p. 25.
[5] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 44.
[6] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie*, *op. cit*., p. 29.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 205.
[8] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 136.
[9] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie*, *op. cit*., p. 31-32.

temporalisation, toute distance étant donné que la vie corporelle est une modalité de la vie de la subjectivité absolue [1]. On comprend maintenant pourquoi le corps est une habitude. « Le corps, renchérit Yamagata, en tant qu'il est habitude, habite, fréquente le monde »[2].

Quel est l'effort du Moi dans ce processus d'engendrement ? Pourquoi suis-je généré par la Vie ? Pourquoi suis-je moi et pas un autre ? Ai-je eu un rôle dans mon engendrement en tant que corps ? Visiblement Michel Henry ne voit aucun rôle du Moi dans son engendrement. Nous verrons en détail plus loin que le Moi est engendré par la Vie. Cette Vie porte un nom en trilogie et elle s'appelle Dieu selon le christianisme. Il en découle que dans sa trilogie notamment, Michel Henry veut comprendre l'homme en tant qu'il est Fils de Dieu. Dans *C'est moi la vérité*, cette possibilité du Soi singulier est fortement affirmée[3]. Le corps devient ainsi le lieu de la Vie. Cette Vie ne peut être le produit d'un hasard comme l'explique Ahmet Soysal: « Ma place dans le procès de donation ne peut donc être le fait du hasard »[4]. L'ego est fondamentalement donc une ipséité pour autant que la Vie l'ait généré sans lui, et la Vie se cache dans chaque ego comme à son asile dont parle le roman *Le Fils du Roi*[5]. On ne la connait pas mais elle est là et nous entraine dans son mouvement comme des nageurs lâchés dans un océan mais soutenus par celui-ci[6]. Son pouvoir est aussi son impuissance radicale[7].

Si donc tout vient de la Vie, pouvons-nous dire que le corps humain est foncièrement dépourvu de force ? Michel Henry n'est-il pas en définitive un panthéiste ? Michel Henry ne souscrit pas dans ce sens. L'impuissance du corps ne signifie cependant pas pour lui que le corps est dépourvu de force. Au contraire, c'est parce qu'il est impuissant que sa force se manifeste en tant qu'ipséité de la Vie[8]. En disant cela, Michel Henry, veut concilier l'immanence à la transcendance. En ce sens, « la phénoménologie n'est pas, dit-il, une théorie des apparences, théorie qui laisserait derrière elle l'être réel des choses »[9].

C'est à partir de soi-même que l'ego peut se connaitre en tant qu'il s'éprouve. « Pour être lui-même, dit Michel Henry, l'ego n'a pas besoin de trouver son ombre dans le monde »[10].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 149.
[2] Y. YAMAGATA, « L'immanence et le mouvement subjectif », *art. cit*., p. 135.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 137.
[4] A. SOYSAL, « Une vie en première personne », *art. cit.*, p. 12§-127.
[5] Cf. M. HENRY, *Le fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981
[6] Cf. A. HENRY & J. LECLERCQ, « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.,* p. 34.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 248.
[8] Cf. G. VAN RIET, *Philosophie et religion, op. cit.*, p. 263.
[9] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 165.
[10] *Idem*., p. 238.

Il se dégage que, dans la trilogie, Michel Henry a en tête la puissance du Verbe de Dieu qui s'est fait chair en tant que Premier Soi vivant en lequel tout ego est généré. Or, nous l'avons déjà dit, cette force intérieure n'est ni une introspection[1]ni l'élan vital de Bergson ni un inconscient de Freud[2]. Michel Henry ne conçoit pas l'expérience vécue qui accepterait une forme d'écart interne. « Sans cette référence à la subjectivité agissante d'un individu, écrit Henry, il n'y a pas d'action, mais seulement un processus en troisième personne »[3].

Avec l'immanence, Michel Henry veut dépasser la phénoménologie classique centrée sur la perception. La source de quelques malentendus et des contresens chez certains auteurs est donc à situer à ce niveau[4]. Car, l'immanence chez Henry n'est pas une monade, un « mysticisme enfermé en lui-même et livré à sa nuit »[5], et par conséquent le Moi de Michel Henry n'est pas « *l'être-qui-n'est-pas-au-monde* » de Ch. Macann[6].

On pourrait dire en réalité que le corps n'est pas seulement une montagne de chair matérielle ou pour dire comme Olivier Nkulu Kabamba**,** « le corps n'est donc pas quelque chose d'aveugle qui fonctionne sans intelligence. Le corps est un lieu où le sens advient. C'est lui-même qui produit son sens »[7]. Le corps est donc ce que Philippe Barrier appelle « corps témoin », « corps témoin, c'est le corps qui parle, qui atteste. C'est le ''corps personne'' puisque nous n'avons pas un corps, mais nous sommes un corps »[8].

Ce qui intéresse en réalité ici Michel Henry, ce n'est pas tellement la description psychologique, sociologique ou historique de l'ego mais sa situation ontologique. Et il n'y a pas d'opposition entre le moi et le non-moi en raison de la simplicité de celui-ci[9]. Cette dimension a été développée à travers toute la trilogie en tant qu'héritage de Maine de Biran[10].

---

[1] Cf. *Idem*, p. *12*
[2] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 343-344.
[3] M. HENRY, *Marx. I. Une philosophie de la réalité,* Paris, Gallimard, 1976, p. 348.
[4] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie*, *op. cit*, p. 43.
[5] Cf. *Idem,* p. 54.
[6] Cf. CH. MACANN, « Deux concepts de transcendance », dans Revue de *métaphysique et de morale*, 1 (1986), p. 24-46. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie*, *op. cit*, p. 54.
[7] O. NKULU KABAMBA, *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique*, *op. cit*., p. 8.
[8] P. BARRIER, « Le corps malade, le corps témoin », dans A-C MASQUELET (éd), *Le corps relégué*, *op. cit*., p. 79.
[9] L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2e édition, tome II, Paris, P.U.F, 1953, p. 582.
[10] A. DEVARIEUX, « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit.*, p. 44. On peut trouver aussi, pour le lecteur qui le souhaiterait, quelques données biographiques de Maine de *Biran* et sa méthode de travail chez M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé*, *op. cit.*, p. 54-61.

Il en découle ainsi qu'il y a un fait primitif à considérer comme tel dans l'étude même du corps humain[1]. Ainsi « L'ego, c'est le corps »[2]. C'est dire que le corps est une vie et pour cette raison il ne peut faire objet d'une quelconque constitution étant donné qu'il est un *auto-besoin* de la Vie[3] d'un Dieu qui ne se sent à l'aise que quand il sort au-devant[4].

1.2. Le corps subjectif dans l'ontologie biranienne

1.2.1. Le corps subjectif comme force et la dérive de la pensée biranienne

De prime à bord, rappelons que Michel Henry a puisé sa phénoménologie du corps dans celle de Maine de Biran dont nous avons dit un mot précédemment[5]. Le corps dans le biranisme est, comme l'a si bien affirmé Paul Ricœur, l'exemple « paradigmatique » de la notion de la vie. Pourquoi ce paradigme ? C'est parce qu'évidemment le corps désigne la « résistance » qui cède à l'effort[6].

Le § 34 d'*Incarnation* parle du corps comme une chair et c'est justement cette chair qui est notre « pouvoir » qui s'exerce de telle manière que l'homme peut marcher, ouvrir les yeux, tenir un objet, entendre un bruit, etc. Tous ces pouvoirs du « Je peux » sont ceux qui président à notre action et qui permettent à chacun de nos sens de s'exercer en toute liberté[7]. Cet effort de résistance ou encore ce pouvoir du corps est ce que Michel Henry appelle vie.

Pourquoi notre auteur a-t-il opté pour la doctrine de Biran ? Comme nous l'avons déjà dit plus-haut, le biranisme est une des rares philosophies à l'époque où Michel Henry défendait sa thèse en philosophie et qui lui a donné une théorie ontologique du moi. Dans son œuvre *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne,* il donne sa compréhension du biranisme et qu'il développera en lien avec le christianisme et le concept d'Archi-Chair, notamment dans les œuvres tardives, dans sa trilogie.

---

[1] Cf. R. VANCOURT, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et Idéalisme,* 2e édition, Paris, Aubier, 1944, p. 79-83. Cité par Y. HATTORI, « La volonté et le corps. Le problème d'une lecture henryenne de Maine de Biran », *art. cit.* p. 64.

[2] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit., p. 131.*

[3] Cf. R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle : Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Leuven, Peeters, 2012, p. 8-11.

[4] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome. III, op. cit*., p. 113. Selon Adolphe Gesché le Dieu de la tradition chrétienne est un Dieu qui s'ouvre à l'homme et qui est toujours soucieux de l'homme depuis la création. « L'être de Dieu, dit-il, est sortie-de-soi, venue, *Pro-cessio*, amour, Dieu est Exode, *pro-odos*, ek-stase, Celui qui vient, Premier […]. L'être de Dieu, pourrait-on dire, devient pleinement ce qu'il est, lorsqu'il ek-siste, sort au-devant. C'est pourquoi il y a plus dans le mot Dieu que dans le mot être, lequel ne peut se déborder » (*Idem*, p. 116).

[5] On trouvera résumé l'essentiel de la pensée de Maine de Biran quant à ce qui concerne notre sujet à la page 19 de la première partie du présent travail.

[6] Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre, op. cit*., p. 372.

[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 247-248.

Quel est selon Henry le contenu du biranisme ? Le biranisme affirme grosso modo que le corps vivant n'est pas un objet mais une subjectivité pour autant que celle-ci soit un 'Je peux', un pouvoir primitif. Il est un Moi ou un effort primitif du « sens intime ». Ce pouvoir est invisible mais il est aussi visible parce qu'il permet à l'homme d'agir et de s'ouvrir au monde. On devra ainsi tenir les deux à la fois dans la compréhension du corps vivant.

Biran échappe de la sorte, selon Henry, au monisme occidental étant donné qu'il reconnait la puissance de la vie sur l'apparaitre du monde. Selon Henry, Biran insiste en effet plus, non sur l'observation, mais sur l'expérience intérieure, « telle qu'elle s'accomplit dans l'immanence radicale »[1]. Maine de Biran sort ainsi, selon lui, du contexte de la psychologie classique pour développer une expérience transcendantale ou ce qu'il appelle « idéologie subjective »[2]. « Le corps est, dit-il, une force agissante que nous appelons *volonté* »[3].

En ce sens, la conséquence de cette description c'est que le corps et l'ego sont une même chose en tant qu'ils sont subjectivité. C'est bien pourquoi l'affirmation « Je suis mon corps » ne veut nullement dire que le corps est un instrument pour moi mais il est ma subjectivité même. L'expression renvoie de la sorte à l'expérience transcendantale que fait chaque ego[4]. Le corps se confond ici avec l'ego originel immanent et ne peut être comme chez Merleau-Ponty, un simple moment du visible.

L'homme biranien tel que Michel Henry nous le présente ne connait pas de dualisme de l'âme et du corps objectif et ne peut être le résultat d'un inconscient ou d'un néant mais nous est donné dans l'expérience transcendantale. « Ego, corps, mouvement, moyen ne sont, dit Henry, qu'une seule et même chose, et celle-ci est très réelle, elle ne se dissout ni dans la nuit de l'inconscient, ni dans le vide du néant, elle est un être, et cet être est celui de tout ce qui nous est donné dans une expérience interne transcendantale, il est l'être même de l'ego »[5].

La découverte de cette puissance que Michel Henry appelle chair sera au cœur de la doctrine de notre auteur au sujet de l'incarnation du Verbe de Dieu dans sa trilogie. Or, une philosophie de l'incarnation chez Henry est la mise en évidence du pouvoir même du Verbe de Dieu en tant que Premier Soi vivant. Au § 34 d'*Incarnation,* ce pouvoir du Verbe est donc celui-là même que le Christ révéla à Pilate quand ce dernier voulait s'en prévaloir lors de son procès de condamnation : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, dit le Christ à Pilate, s'il ne

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 21.
[2] Cf. *Idem,* p. 22.
[3] M. DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie,* tome. VII, édité par F.C.T. Moore, Paris, Vrin, 2001, p. 9.
[4] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit,* p. 271.
[5] *Ibidem*, p. 83.

t'avait été donné d'en haut » (Jean 19, 10-11). Le Christ fait, selon Michel Henry, allusion au pouvoir phénoménologique le plus ancien sans lequel aucune action ne serait possible[1].

Et, si saint Paul propose une interprétation éthique à cette impuissance-puissance de la chair, il ne fait allusion qu'à ce pouvoir de l'Archi-Pathos[2]. Ainsi peut-il dire : « Lorsque je suis impuissant, c'est alors que je suis puissant » (2 Corinthiens 12, 10 et Romains 5, 3)

Il en découle qu'en tant que phénoménologue Michel Henry veut comprendre le corps humain à partir de son origine. Aussi fait-il référence au Christ comme Premier Soi vivant par lequel chaque ego est généré. Sans doute, selon nous, le fait que Maine de Biran ait découvert la place du corps vivant et de l'expérience transcendantale donne à Henry l'occasion de trouver dans la vie le lieu de la phénoménalité. Et ce n'est pas sans raison que Henry voit dans Maine de Biran le « prince de la pensée » au même niveau que Descartes et Husserl[3].

Pourquoi finalement Maine de Biran attire-t-il l'attention de Michel Henry ? Comme nous l'avons suggéré plus-haut, c'est parce que celui-ci privilégie la force intime qui constitue l'être de l'ego. Or, notre auteur veut un point de départ solide, ce que Maine de Biran considère comme « le sens de l'effort »[4]pour autant qu'il soit le point primitif qui ne soit subordonné[5] à la manière de Descartes pour qui le pouvoir constituant est le Cogito[6].

Cependant, il faudrait tout de même savoir une chose dans le biranisme. Sans vouloir trop insister sur une problématique qui a déplu à notre auteur, disons qu'à partir d'un moment donné, Michel Henry ne suit plus la pensée de Maine de Biran au sujet de sa conception sur la vie organique. Quelle en est la raison principale ? Henry s'en est expliqué. En recherchant l'origine de l'effort en psychologie, Maine de Biran finit, en un moment de sa pensée, par séparer la vie organique de la subjectivité et cela a heurté la sensibilité de Michel Henry[7].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 248-249.
[2] Cf. *Idem*, p. 252-253.
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 12. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « Le premier philosophe et, à vrai dire, dit Michel Henry, le seul qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de déterminer originairement notre corps comme un corps subjectif est Maine de Biran, ce prince de la pensée, qui mérite d'être regardé par nous, au même titre que Descartes et Husserl, comme l'un des véritables fondateurs d'une science phénoménologique de la réalité humaine » (*Ibidem*, p. 12).
[4] Cf. *idem*, p. 118.
[5] Voici ce que Michel Henry écrit ici au sujet du rapport entre le cogito cartésien et le Je peux biranien : « La philosophie de Maine de Biran n'est pas une philosophie de l'action par opposition à une philosophie de la contemplation ou de la pensée, elle est une théorie ontologique de l'action et son originalité, sa profondeur ne réside pas dans le fait d'avoir déterminé le cogito comme un ''Je peux'', comme une action et comme un mouvement, de cette action et de ce pouvoir, est précisément celui d'un cogito » (M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 74.)
[6] Cf. TISSERAND, *Œuvres de Maine de Biran*, tome. III, *op. cit*., p. 144.
[7] Après avoir affirmé que l'effort ne peut nullement être subordonné à quoi que ce soit, Maine de Biran recule par moment et cherche à lui trouver une origine physiologique des appétits violents. Est-il à l'origine lointain de l'inconscient du freudisme ? C'est possible mais rien ne nous permet de l'affirmer de manière décisive. Mais seulement nous pouvons par exemple lire ce passage qui indique clairement que Maine de Biran est déterminé à

Précisons d'avantage. Michel Henry fait remarquer en effet que Maine de Biran n'a pas su expliquer le passage des déterminations instinctives à l'effort chez l'enfant. Celui-ci passe de l'état instinctif à l'état volontaire à partir duquel nait sa personnalité. Cette manière de séparer les deux moments est mal regardée par notre auteur qui voit plutôt en cela la manière unitaire de la vie dans la formation même de la personnalité. Pourquoi Maine de Biran sépare-t-il les deux sphères de la réalité ? Sans doute, selon Henry, Maine de Biran est victime de l'intuitionnisme et finalement la sphère de certitude absolue lui a échappée[1].

Ce dérapage de la pensée biranienne n'a cependant pas laissé indifférent notre penseur et l'auteur de la *philosophie et phénoménologie du corps* n'a pas manqué de le faire savoir. « Des incertitudes, écrit-il, plus graves se font jour lorsqu'il s'agit du problème qui nous intéresse maintenant et qui est celui du rapport de cette impression de l'ego : d'une part, Biran affirme la séparation radicale de ces deux éléments, car l'ego se définit par l'aperception dont l'impression est tout à fait dépourvue »[2]. Une ligne après Henry cite Maine de Biran et confirme ses limites: « il y a une classe d'impressions sensibles ou d'affections internes, d'où la personnalité individuelles et toutes les formes qui lui sont inhérentes se trouvent exclues »[3].

Comment, s'interroge de manière abstruse Michel Henry, peut-on par exemple séparer la vision de la subjectivité ? Est-il vraiment possible de parler de la vision sans expérience interne et sans homme ? La logique de notre auteur, c'est qu'il n'est pas possible de faire une différence entre l'ego et la vie. L'œil peut-il voir s'il n'y avait pas la vie en lui ? L'oreille peut-elle entendre si aucune chair ne l'animait ? Maine de Biran a-t-il mal interprété le dualisme cartésien ? Il est possible qu'il soit, bien entendu, tombé dans ce piège.

Il importe cependant d'insister ici sur le fait que, selon Michel Henry, les thèses biraniennes dualistes concernent notamment quatre domaines de la vie organique, à savoir « *l'instinct, la sensibilité, l'affectivité et l'imagination* » qui sont des réalités à côté de l'intelligence et de la volonté. En séparant les modes de la pensée claire et les affections obscures de notre animalité Biran a commis, selon notre auteur, à l'égard des affections, des

---

comprendre l'origine de l'effort dans le temps et au temps. Il écrit : « Il m'est donc imposé l'obligation de faire voir que mes recherches ont un objet réel, qu'il peut y avoir une origine de l'effort du vouloir ou du *moi* postérieure dans l'ordre du temps à la naissance de l'être sensitif et aux premières déterminations instinctives, aux besoins, aux désirs mêmes qui diffèrent du vouloir proprement dit comme *la passion diffère de l'action* » (MAINE DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie, op. cit.,* p. 128*)*

[1] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 104-105.

[2] *Idem*, p. 221.

[3] M. DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, op. cit*., p. 176. Cité par M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 221-222.

graves erreurs. Biran a donc méconnu le caractère d'*Erlebnisse* dans ce qu'elles ont d'ontologique. Il conçoit alors une « affection simple sans personnalité »[1].

Notre penseur n'est donc pas d'accord avec Maine de Biran sur ce point et réfute l'idée selon laquelle l'impression serait « une simple capacité passive »[2]du sujet qui reçoit cela de la « capacité générale du sentir »[3]. Il est possible que ce soit à partir de ce moment-là qu'il a cherché à approfondir l'être de l'ego en se tournant vers la pensée eckhartienne[4].

En se tournant vers Maitre Eckhart, Michel Henry a-t-il abandonné la pensée de Maine de Biran ? Qu'on se comprenne bien ici. Malgré tout, pour l'auteur de la *Philosophie et phénoménologie du corps*, le biranisme reste dans son ensemble une pensée essentiellement ontologique en raison de sa découverte du corps subjectif. Michel Henry va donc refuser de dénoncer le biranisme comme une pensée dualiste[5]. Pourquoi ? Nous pensons que Michel Henry veut protéger la vie de toute déchirure[6]. Voici ce qu'il écrit: « L'interprétation traditionnelle de l'opposition biranienne du moi et du non-moi comme étant celle de l'effort et du réel qui lui résiste, est irrecevable. […] L'opposition du moi et du non-moi est une opposition entre l'être de l'effort et l'être du monde, c'est une opposition ontologique »[7].

Il y a un autre fait qui mérité d'être soulevé ici en passant. On notera que Michel Henry s'est également opposé à l'interprétation de la dernière partie de la philosophie de Maine de Biran au sujet de la troisième vie. Pour Michel Henry il n'existe pas une vie de grâce. Aussi ne trouve-t-il pas nécessaire de dénier aux enfants la vie consciente et volontaire au motif qu'ils sont enfants[8]. Nous n'entrerons pas dans tous les détails de celle-ci mais qu'il nous suffise simplement de dire que cette question est celle de la passivité de l'ego vis-à-vis de laquelle il serait complétement passif. Pour Henry, la philosophie du « Je peux » n'est pas disposée à accepter une telle mixture à côté de la vie et de sa phénoménologie du corps[9].

---

[1] MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée, op. cit.,* p. 150. Cité par M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. , op. cit.,* p. 221.
[2] Idem, p. 126. Cité par M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. , op. cit.,* p. 222.
[3] Idem, p. 182. Cité M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. , op. cit.,* p. 222
[4] Cf. Y. MEESSEN, « Maitre Eckhart sans Maine de Biran ? Les notes manuscrites eckartiennes de Michel Henry », *art. cit.*, p. 155-157.
[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. , op. cit,* p. 215-218. Cf. B. BAERTSCHI, « Maine de Biran lu à Genève. Présentation de deux études manuscrites (XIXe s) : *Le génie de Maine de Biran* de François Naville et les travaux sur *les manuscrits de Maine de Biran* d'Auguste Breyton », dans B. BAERTSCHI & F. AZOUVI (éd.), *Maine de Biran et la Suisse*. Avec des textes inédits de Biran et des extraits de la correspondance d'Ernest Naville, Coll. « Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie », Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1985, p. 37-54.
[6] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. , op. cit,* p. 104-105.
[7] *Idem*, p. 51-52.
[8] Cf. Idem, p. 240-252.
[9] Cf. *Idem*, p. 242.

« Après avoir affirmé, dit Henry, que l'impression est sans rapport avec le moi, Biran en vient à poser le problème de ce rapport, à dire que précisément, ce moi s'unit à ses impressions »[1].

Mais si tel est le cas du biranisme, il faut lui trouver l'origine de l'erreur. Selon Henry finalement, le biranisme a été influencé par la compréhension baconienne de l'âme d'un point de vue scientifique[2]. Il n'y a donc pas seulement l'influence de Descartes mais aussi celle de Francis Bacon. Le phénomène n'étant pas ici bien compris à l'époque de Maine de Biran. Le phénomène ne désignait que le phénomène naturel[3]. Mais cette influence s'est avérée vaine. « C'est cette association primitive, dit Henry, d'un dualisme de type cartésien avec une expérience personnelle dont Biran n'a jamais pu s'affranchir totalement, qui explique que ce dualisme ait pu survivre à la prodigieuse découverte du corps subjectif… »[4].

En dépit de ce dérapage, Henry ne lâche pas le biranisme. Ainsi propose-il de parler d'une ontologie de la subjectivité ou ce que Maine de Biran appelle 'idéologie subjective' pour une phénoménologie transcendantale[5]. Il parle de l'expérience interne, celle de Dieu.

Selon cette ontologie de la subjectivité biranienne, le langage phénoménologique est également requis[6]. Sa proposition c'est que le langage suive le contenue de la vie. Maine de Biran parle, quant à lui, de la « Réflexion » pour parler de la subjectivité. « ''Réflexion'' s'oppose ainsi chez Maine de Biran au mouvement de la transcendance et ne saurait par conséquent désigner un cas particulier de celle-ci, à savoir la réflexion au sens classique »[7].

C'est sur ce texte et bien d'autres que repose l'interprétation que nous avons donnée à la notion de l'être de l'ego. Le Moi, selon Michel Henry, n'est donc pas un étant mais ce qui fait que l'ego soit effectivement ego, c'est son moi ou encore sa subjectivité. Ainsi est justifiée la théorie ontologique du corps mais aussi le rejet de la théorie de la grâce[8].

C'est justement ce rapport de fondation que Michel Henry va développer dans sa trilogie de telle sorte que l'ego n'existe pas ainsi pour lui-même mais pour un pouvoir[9]. Selon

---

[1] *Idem*, p. 223.
[2] Cf. P. TISSERAND, *Œuvres de Maine de Biran*, tome. III, *op. cit*., p. 29-44.
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. , op. cit,* p. 246.
[4] *Idem*, p. 215.
[5] Cf. *Idem*, p. 21-22.
[6] S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op. cit*, p. 122.
[7] M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, *op. cit*, p. 19.
[8] Cf. *Idem*, p. 241.
[9] Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op. cit,* p. 51-53. En ce sens, dit Michel : « A l'affirmation 'j'ai un corps', il convient donc d'opposer cette affirmation plus originaire : 'je suis mon corps' […] ; cela signifie très exactement : l'être originaire de mon corps est une expérience interne transcendantale et, par suite, la vie de ce corps est un mode de la vie absolue de l'ego. 'J'ai un corps', cela signifie : un corps transcendant se manifeste aussi pour moi et se donne à moi comme soumis, par un rapport de dépendance, au corps absolu qui, comme l'a montré la théorie de la constitution du corps propre, fonde aussi bien ce corps objectif que le support de possession qui le lie à l'ego » (*Idem*, p. 271)

Henry comme selon Maine de Biran, il n'y a aucun dualisme dans un vivant en raison de la présence de la chair[1]. Il en découle que le dualisme ontologique n'a pas pour mission d'opérer une déchirure au sein de l'être[2]. « L'objet de la dernière philosophie de Maine de Biran, dit Henry, est le même que celui dont la théorie ontologique du corps fournissait la première élucidation. Cet objet, c'est la structure ontologique de la subjectivité absolue »[3].

A lire attentivement la trilogie de Michel Henry, on ne peut manquer de constater que la vie apparait aussi comme une intentionnalité. Mais seulement les deux sphères que sont vie et pensée n'ont pas la même dignité ontologique, les deux ne tombent pas sous le coup de la réduction phénoménologique. On pourrait même dire d'une certaine façon, avec Jean-Luc Marion, que c'est le phénomène qui devient *saturé* d'intentionnalité[4].

C'est en ce sens que Michel Henry rejette à la même occasion le privilège biranien du toucher sur les autres sens. Pour notre auteur, tous les sens ont le même privilège de la vie grâce au Moi. Le monde sensoriel n'est donc pas un monde isolé[5].

1.2.2. Originalité de l'ontologie de la subjectivité biranienne : la question de trois corps et du continu résistant dans « Incarnation »

Il se dégage dans le biranisme un fait décisif, à savoir celui de la manière dont on sait la nature du Moi. Peut-on prouver ce fait du Moi comme le fondement de la connaissance ontologique ? Maine de Biran comme Michel Henry ne le pensent pas. Ce fondement reste invisible et il est à comprendre à l'intérieure de la problématique de la subjectivité. Dès *Philosophie et phénoménologie du corps,* Henry exclut la pensée dans la saisie de la vie[6].

L'originalité de Maine de Biran a conduit Michel Henry à approfondir la question du corps dans sa trilogie. A quoi consiste cette originalité ? Elle n'est pas le fait d'affirmer le cogito comme un « Je peux » mais c'est le fait de dire que l'être du cogito en tant que mouvement et action est celui même du cogito. Il y a ainsi un « Je » et non un néant, un rien. C'est pourquoi l'être du mouvement est immanent, il provient de la subjectivité[7].

En disant cela, le cogito biranien en tant que « Je peux » s'oppose-t-il à celui de Descartes en tant que « Je pense » ? Michel Henry est confronté à cette question dans l'étude du biranisme. Mais au final il tire la conclusion selon laquelle les deux ne s'opposent pas

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op.cit.*, p. 177.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit,* p. 176.
[3] *Idem,* p. 243.
[4] Cf. J-L. MARION, « Le phénomène saturé », dans J-L CHRETIEN, M. HENRY, J-L MARION & P. RICOEUR, *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992, p.102.
[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit,* p. 114.
[6] Cf. *Idem,* p. 57-58 ; p. 104-105.
[7] Cf. *Idem,* p. 75.

étant donné que les deux conceptions sont fondées sur la vie. « Le cogito biranien, dit-il, ne s'oppose nullement au cogito cartésien il n'y a pas lieu d'opposer un « je peux » au « je pense », au contraire, toute l'analyse biranienne de l'effort a pour résultat unique et essentiel de déterminer cet effort comme un mode de la subjectivité elle-même »[1].

Dans un entretien avec Virginie Caruana, Henry résume, à notre avis, le rapport entre la chair et ce que nous pouvons appeler le corps-objet. Il y montre clairement l'originalité même de Maine de Biran. Pour lui, le corps ou la chair est une subjectivité. De ce point de vue, la chair est première puisqu'elle correspond au Soi transcendantal en tant qu'elle est sa matérialité phénoménologique. Quand ma main se lève et touche un objet, selon notre penseur, ma main ne touche pas dans l'objectivité mais bien dans ce corps. Il dit : « Il s'agit d'un rapport très complexe : le « je peux » est déploiement du corps organique, qui est subjectivité pure, et ce « je peux » vient buter sur le continu résistant qui est le monde atteint de l'intérieur, qui est un monde où il n'y a pas encore de monde, ce qui est extraordinaire »[2].

Mais pourquoi y a-t-il alors un monde ? Sans doute chez Henry le monde n'a de sens que par rapport au sujet. Nous avons vu que la vie c'est le corps. Si donc la vie c'est le corps, cette affirmation ne contredit nullement la réalité de l'incarnation telle qu'elle est reprise dans le christianisme. Le corps y devient comme un mode de la Vie ou mieux sa manifestation[3].

C'est sans doute la raison pour laquelle Michel Henry ne s'est pas beaucoup intéressé aux auteurs qui, à ses yeux, comme Jean-Paul Sartre, n'ont pas eu de l'intérêt à la question du monde de la vie. S'il parle d'eux c'est simplement à titre d'antithèse et de façon très critique[4]. Par contre, la question comme celle de l'âme chez Descartes l'intéresse. C'est de ce point de vue que Maine de Biran tient aussi la pensée de Descartes pour la « doctrine mère »[5]. C'est dans la mesure où j'existe que commence toute activité de la pensée et que je pense[6]. Le corps « est la clef de l'univers, il étend son pouvoir sur tout ce qui existe »[7].

Nous touchons ici à un point essentiel pour comprendre notre thèse. Il n'y a pas de corps sans vie, pas même un cadavre ne peut être possible. Cela n'est pas une philosophie mais il est ce que Michel Henry appelle « Production ou pouvoir de production ». Ce pouvoir émane de la Vie[8]. De ce point de vue, Maine de Biran rencontre le cartésianisme en son fond[9].

---

[1] *Ibidem*, p. 75.
[2] M. HENRY, *Entretiens, op. cit.*, p. 114.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 255.
[4] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit*, p. 115-116.
[5] M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit., p*. 59.
[6] Cf. *Idem*, p. 76-78.
[7] *Idem*, p. 135.
[8] Cf. *Idem*, p. 75.
[9] *Idem*, p. 62.

Aussi le corps n'est tel qu'en raison de sa « densité ontologique première et irréductible, qui subsiste même lorsque cette vie s'amenuise dans le désespoir et semble perdre tout sérieux »[1].

Si telle est la situation du corps, quelle serait la place de l'âme ? Notre auteur n'est pas dualiste et ne fait pas tellement de différence entre l'âme et la subjectivité. Les deux sont au fond des synonymes. L'âme c'est la subjectivité. Et c'est de l'immanence qu'elle dispose d'un corps qui est le nôtre et qui équivaut à la réalité même de l'âme[2]. C'est le concept d'immanence, selon Michel Henry, qui a manqué cruellement à la pensée occidentale[3].

L'originalité du biranisme saute aux yeux. Mais un tel corps est-il encore contingent ? Cette question est, bien entendu, importante mais la contingence du corps est d'un autre ordre. Par contingent Michel Henry entend sans doute une catégorie qui se réfère à une région ontologique déterminée à savoir celle de l'être transcendant, et de ce point de vue le corps est contingent parce qu'elle a un horizon[4]. Ce point de vue sera cependant avec le temps radicalisé notamment dans la trilogie pour ne voir qu'une matière phénoménologique pure.

Aussi Henry se refuse-t-il de faire du corps une étendue contingente. En ce sens le corps appartient à la sphère d'immanence. « La vie du corps, dit-il, n'échappe pas à cette règle »[5]. Notre auteur ne s'inscrit cependant pas dans la perspective d'un dualisme ontique mais ontologique[6]. Le fait d'être situé n'a aucun impact sur la dimension ontologique du corps. Il est possible que Henry se prépare à partir de *Philosophie et phénoménologie du corps* à développer une théorie sur l'incarnation du Verbe de Dieu. « Or le fait d'être situé ne saurait impliquer pour l'être originaire du corps un changement de son statut ontologique fondamental. […]. Etre-en-situation signifie bien, pour le corps absolu, être dans un certain rapport avec l'être transcendant, mais il s'agit cette fois d'un rapport transcendantal »[7].

Le mouvement et le sentir sont donc des phénomènes qui intéressent Michel Henry en raison de leur absoluité du pouvoir du « Verbe de Dieu »[8]. Il s'agit de l'expérience d'un individu vivant, de mon corps, capable de mouvement[9] et c'est à ce niveau que notre penseur

[1] *Idem*, p. 259-260.
[2] Cf. *Idem*, p. 69-70.
[3] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit.*, p. 155. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, « L'immanence. Raison première et substance », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.*, p. 166-167.
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit,* p. 262.
[5] *Idem*, p. 263.
[6] Cf. *Idem*, p. 160.
[7] *Idem*, p. 264.
[8] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 25.
[9] J-S HARDY, « ''Le mouvement est vie'' : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry », dans *Revue internationale Michel Henry, La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes. Hommage à Laszlo Tengelyi op. cit.*, p. 53-54.

lit aussi l'originalité du biranisme[1]. Il en découle ainsi que le radicalisme henryen n'a rien de gnostique. Il existe un seul corps qui se manifeste de deux manières. Et si donc l'essence se cache au bénéfice du corps visible, cela n'a rien de mal. La dissimulation de l'essence appartient à la structure même de l'essence[2]. Il faudrait néanmoins préciser de nouveau ici une chose. L'immanence ne signifie nullement que la vie demeure dans une sorte de prison et n'a aucun rapport avec le monde visible. Quand nous disons que la vie est « solitude » ou réceptivité, nous n'entendons pas l'enfermer dans une prison et moins encore dans une boite.

Michel Henry se garde cependant d'être dupe. Notre penseur distingue certes trois dimensions du corps ou ce que l'on peut appeler trois corps mais il faudrait bien comprendre ces distinctions. C'est sur le fond d'un dualisme de l'apparaitre qu'il s'exprime[3]. Ces trois corps ou dimensions du corps – subjectif, organique et objectif – sont unis entre eux par la vie elle-même. Aussi la *connaissance immédiate* concerne-t-elle le corps originaire propre et la *connaissance secondaire* le corps objectif[4].

Si l'immanence et la transcendance sont ensemble, à quel niveau l'on voit leur différence ? La différence entre les deux est interne de telle sorte que nous ne pouvons pas prétendre que le corps-objet soit un simple instrument du corps subjectif. Notre auteur justifie sa position au fait que le corps n'est pas au service ni de l'âme ni du mouvement. Il est l'être de l'ego ou le « lieu de donation d'un corps inconnu – donné avant la sensation et avant le monde »[5]. Ou encore ceci : « Le corps n'est pas un instrument, car ce que nous appelons un instrument est toujours au service de quelque chose d'autre qui l'utilise »[6].

A vrai dire, pour Michel Henry, la vie est toujours une et autre. Le mouvement dont il est question ici n'a rien, nous venons de l'affirmer plus haut, avec le mouvement physique mais il s'agit d'un flux. Ainsi la douleur est un *effort de sentir* et c'est en ce sens que Michel Henry y voit un mouvement, elle implique une mobilité[7] en tant que l'être même de notre

[1] Cf. Ms A 654. Cité par J-S HARDY, « ''Le mouvement est vie'' : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry, *art. cit.* p. 56.
[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 549.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit,* p. 233.
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit,* p. 182
[5] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 209.
[6] M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 83.
[7] M. HENRY, Ms A 2956. Cité par J-S HARDY, « 'Le mouvement est vie' : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry », *art. cit*., p. 64. Jean-Sébastien Hardy qui commente le mouvement chez Henry le reconnait avec force : « La mobilité appartient ainsi à la vie elle-même parce qu'elle en est une possibilité des plus principielles, dont la suspension est ipso facto une violence faite à la subjectivité en son fondement. Le pâtir (dans le supplice, l'attente, la paralysie, etc.) peut alors être vu comme un mode, neutralisé et déficient, de la spontanéité qui est celle de la vie » (*Idem*, p. 65)

corps[1]. On comprend alors mieux que Michel Henry puisse conclure en son temps que « l'intentionnalité la plus profonde de la vie de l'ego est le mouvement »[2].

Au regard de ce qui vient d'être dit, nous ne pouvons pas ne pas faire remarquer l'originalité même de *Incarnation* au sujet du continu résistant par rapport à ce qui apparait dans *Philosophie et phénoménologie du corps.* Alors que *Incarnation* ramène le continu résistant à l'intérieure même de la vie immanente, *Philosophie et phénoménologie du corps* semblait faire de lui une pure extériorité. C'est au § 28 qu'*Incarnation* change en effet de ton et parle du continu résistant comme une réalité interne[3]. Il devient une donation de sens[4]. Ainsi « Notre action est, dit-il, celle de notre corporéité originaire et de ses pouvoirs… »[5].

Ce mouvement ou encore cette corporéité est donc unifié par le Moi. Voilà ce qui nous amène à dire un mot sur ce qui fait l'unité de nos sens.

1.3. Le Moi, lieu de donation d'un corps inconnu et la question du « toucher »

L'analyse ontologique que nous venons d'esquisser nous a permis d'apporter quelque clarté sur le domaine du corps. Maintenant nous sommes en mesure d'affirmer que le corps est une chair et un esprit unifiés. L'enjeu de ce point c'est qu'il n'existe pas de corps sans ego. Mais cela ne signifie pas que le corps organique a la même dignité que l'être originaire du corps subjectif[6]. Michel Henry est bien conscient que la Vie est plus que l'homme.

En invoquant en discussion le toucher, Michel Henry veut remettre en question le privilège du toucher chez Maine de Biran. Selon ce dernier, le toucher est l'organe qui nous permet de connaitre le réel[7]. Mais il y a une question chez Miche Henry. Comment un seul organe peut avoir tout le privilège alors que le corps en possède plusieurs ? Notre auteur n'est pas d'accord avec cette conception et il le dit : « Nous rejetons le privilège biranien du toucher, ou plutôt nous l'étendons à la vie de tous les sens en général… »[8].

Lorsque nous parlons, nous marchons, nous conduisons la voiture, etc. ces gestes ne sont possibles que parce que nous vivons une expérience transcendantale. Michel Henry lui-même l'a reconnu. « Le mouvement, dit-il, est immanent à l'exercice de chacun de nos sens »[9]. Dès lors, pour un lecteur non averti, on pourrait dire d'une certaine manière que le

[1] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 395.
[2] M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit,* p. 101.
[3] M.HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 214-215.
[4] Cf. *Idem*, p. 212.
[5] *Idem*, p. 215.
[6] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit*., p. 175.
[7] Cf. *idem*, p. 113-114.
[8] *Idem*, p. 114.
[9] *Ibidem*, p. 114.

corps organique n'est pas le lieu du réel mais bien le corps subjectif. Le point de vue de. Henry comme celui de Maine de Biran, est autre. Certes le toucher peut nous aider à connaitre les corps extérieurs mais les sentiments de résistance est une question du corps subjectif[1].

Si donc le toucher n'est pas le seul lieu de la vérité, ce que celle-ci, pour Michel Henry, est ailleurs. Cet ailleurs est ce lieu qui s'appelle le Moi. C'est pourquoi l'être du corps organique ne peut se réduire à celui d'un tel ou tel organe mais tous les organes s'intègrent dans le Moi[2]. Evidemment il existe une solidarité entre les organes sous la coupe du Moi. Or, dans la trilogie, le Moi est synonyme de la chair. « Moi et Chair, dit Henry, ne font qu'un »[3].

Dans ce contexte, Henry ne voit pas pourquoi le toucher serait privilégié par rapport aux autres organes. Car, le mouvement est immanent et ne peut devenir un intermédiaire entre l'ego et le monde[4]. Pour lui, spécialement au § 28 d'*Incarnation*, aucun organe ne dépend d'un pouvoir qui serait une invention du « Je peux » mais elle provient de la Vie en laquelle toute vie est possible. On ne peut donc pas séparer le Moi avec les parties du corps. « Quand on confie, dit-il, au toucher le soin de nous faire connaitre la réalité des corps extérieurs, on confond les deux, les sensations dues au toucher – […] – et, d'autre part, tout différent, le sentiment de résistance éprouvés durant la succession de ces impressions tactiles »[5].

Il appert que parler du Moi c'est précisément faire référence à la Vie elle-même, au mouvement ou encore à la chair. C'est ce mouvement du corps qui confère aussi un caractère original à la pensée de Henry et la situe loin de l'intellectualisme ou de ce qu'il appelle parfois le « naturalisme »[6]. En ce sens, aucun organe ne peut être un instrument. L'auteur d'*Incarnation* justifie ce fait au fait que la chair et le Moi ne forment qu'un bloc inséparable.

Par Moi chez Michel Henry, nous entendons autrement dit par-là ce que nous avons appelé le lieu natal de l'ego[7]. D'où cette affirmation : « Je suis la vie de mon corps, l'ego est la substance de son organisme, la matière et le principe de ses mouvements … »[8].

Dans l'exercice de chacun de nos sens, même le plus humble, il y a l'être qui se manifeste dans sa vérité[9]. En ce sens, le privilège du toucher est partagé par tous les autres sens[1] étant donné que « le monde sensible en général est le monde réel »[2].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 210.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit*., p. 170-175.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 178.
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit*., p. 82.
[5] M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 210.
[6] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit*., p. 304-306.
[7] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, tome. II, op. cit*., p. 59.
[8] M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit*, p. 174-175.
[9] Cf. *Idem*, p. 116.

Pourquoi le sensible est en général le monde réel ? Selon Henry, le sensible renvoie au pouvoir de fondation et signifie que le pouvoir de constitution ne relève pas du toucher mais de la subjectivité ou du Moi et rien que de lui dans la phénoménologie du corps[3].

Le § 30 d'*Incarnation* mérite d'être évoqué à ce niveau. Non seulement Michel Henry rejette le privilège du toucher biranien mais notre penseur rejette également la théorie de constitution du corps propre chez Husserl qui semble ignorer la place de la chair pour faire de celle-ci le produit de notre volonté. Selon Husserl, le corps propre est constitué par le toucher[4]. Une telle manière de faire la différence entre le corps objectif et le corps subjectif ne saurait selon Henry expliquer correctement la question de l'action[5]. Il explique cela au fait que toute action est commandée par le pouvoir transcendantal du corps vivant. Voici ce que dit Husserl : « le corps propre ne peut se constituer en tant que tel originairement que dans le toucher et dans tout ce qui trouve sa localisation avec les sensations du toucher »[6].

Selon cette distinction que fait Husserl, il y a un corps chosique et un corps de chair tel que le nôtre. Les deux, nous l'avons vu, sont perçus de l'extérieur. Cependant, Henry regrette que Husserl n'en fasse aucune distinction claire consistant à faire savoir la spécificité de la chair. Michel Henry tire cette conclusion à partir du doute cartésien pour qui le voir n'a aucune consistance sans le sentir pour autant que la vérité est le « Je pense donc je suis »[7].

Déjà à partir de *L'essence de la manifestation*, Henry voyait dans l'absolu le pouvoir de constitution du sentiment. Le § 30 d'*Incarnation* apparait ainsi comme la radicalisation de *L'essence de la manifestation.* Selon notre auteur, c'est la chair qui unifie les sens. « Le contenu originel de la révélation, écrit-il, qui s'accomplit dans un sentiment particulier n'est jamais constitué de manière exclusive par le sentiment considéré dans sa particularité, comme une tonalité déterminée, mais par l'absolu, est la révélation de l'absolu et son effectivité »[8].

L'enjeu majeur à lire entre les lignes est celui de faire la différence husserlienne entre *Leib* et *Körper,* chair et corps-objet. On ne peut comprendre le corps-objet que parce qu'en amont il existe une chair. Il est vrai que certaines parties de notre corps sont touchables et d'autres non. On peut toucher le corps physique mais on ne peut jamais toucher la chair. Cette

---

[1] Cf. *Idem,* p. 114.
[2] *Ibidem,* p. 114.
[3] Cf. *Idem,* p. 116-117.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 222-223.
[5] Cf. *Idem,*, p. 225.
[6] E. HUSSERL, *Ideen II, op. cit.,* p. 213
[7] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 835-837. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit*., p. 118-119.
[8] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 841.

limite dont notre auteur nous fait prendre conscience quand nous sommes en face du corps humain permet en même temps de comprendre l'irréductibilité de la chair[1].

Pour bien comprendre ce fondement, il suffit de se référer au rapport de nos images et de nos mouvements. En effet, nos mouvements ne sont pas selon lui la conséquence de la sensation kinesthésique de notre corps. Une telle pensée n'est pas de nature à répondre efficacement à la phénoménologie du corps. Dès *L'essence de la manifestation*, Michel Henry a rejeté ce qu'il appelle dans le cartésianisme « l'affectivité de la forme »[2].

En phénoménologie henryenne, les données sensibles sont hétérogènes et chaque contenu sensible se réfère à un mode spécifique de constitution[3]. C'est cela ce que Michel Henry appelle en réalité, au § 22 d'*Incarnation,* le dédoublement du corps transcendantal[4]. Comment Michel explique-t-il ce phénomène ? Pour lui, le procès d'objectivation vient de la vie, c'est parce que « *le 'soi',* dit-il, *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 »[5]. Il n'y a donc pas le corps d'un côté et de l'autre la chair[6], car la chair est sans doute indéchirable, indivisible et ne tolère aucune distance.

Quelle en est alors la conséquence de cette mixture au sujet du corps? La thèse de Michel Henry est que l'immanence et la transcendance ne se quittent jamais. C'est aussi dans ce sens que la connaissance du monde ne s'oppose aucunement à la connaissance originaire du corps. Mais cette mixture doit être bien comprise pour éviter des amalgames[7].

En phénoménologie henryenne, l'immanence est une actualité, une ouverture à la transcendance et cela n'a rien d'un compromis pour la vie elle-même dans sa pauvreté et son humilité absolue[8]. Autrement dit, il n'y a pas de passage d'un point A vers un point B mais bien d'un A vers A. Il n'existe pas non plus de cause au mouvement comme semble l'indiquer

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit,* p. 222-227.
[2] Le cartésianisme s'est heurté au fait de l'affectivité de la forme et il a fini par la nier parce que la réalité n'est pas dans la forme mais dans la vie. Voici ce qu'écrit M. Henry à ce sujet : « Ainsi l'affectivité de la forme, rendue manifeste dans le cogito, c'est-à-dire sur le plan de la pensée pure elle-même et précisément comme l'affectivité de cette pensée, est-elle de façon significative reconnue par Descartes et en même temps niée par lui, puisqu'elle ne tient pas à la nature de la pensée elle-même, à la forme en tant que telle, mais seulement à la détermination de celle-ci par une réalité qui lui est à la fois extérieure et étrangère » (M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 642-643).
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps ; op. cit,* p. 117-121. Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit*, p. 317-318.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 167.
[5] M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps ; op. cit.,* p. 129. Souligné par l'auteur lui-même
[6] P. GUILLAMAUD, « La transcendance inversée : sur l'immanence, la renonciation et l'immanental », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit*., p. 345-346. On peut se référer aussi à ce sujet à M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 323-324.
[7] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit,* p. 131.
[8] Cf. P. GUILLAMAUD, « La transcendance inversée : sur l'immanence, la renonciation et l'immanental », *art. cit,* p. 348-349.

un penseur comme Hume**.** Une telle terminologie n'est possible, selon Henry, que pour un phénomène extérieur[1]. Considérant dans ce sens le corps, Michel Henry tient la connaissance corporelle pour absolue en raison du Moi comme lieu de donation d'un corps inconnu[2]. « C'est pourquoi, dit-il, la connaissance corporelle n'est pas une connaissance provisoire, primitive peut-être mais rapidement dépassée par l'homme intelligent, elle est au contraire une connaissance ontologique primordiale et irréductible…»[3].

Michel Henry laisse entendre ici que l'immanence est la structure qui détermine cette révélation de la vie elle-même. Le concept d'immanence, commente si bien Gabrielle Dufour-Kowalska, « désigne la structure indivisiblement phénoménologique de l'essence »[4]. Henry la définit comme « cette façon de demeurer en soi-même sans sortir de soi »[5]. En ce sens elle n'est pas un concept. C'est donc le Moi qui unifie tous les mouvements de l'ego. On ne peut donc pas soutenir que nous sommes plusieurs « Je » dans ces mouvements multiples du corps mais seulement une seule vie qui se manifeste dans plusieurs mouvements corporels[6].

Pour sa part, Patrice Guillamaud appelle à juste titre cette structure de l'immanence de « processuelle ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Une immanence processuelle porte une extase interne, une extériorisation de l'intériorité radicale sans la moindre intentionnalité réflexive et consciente[7]. C'est dire qu'il y a de la transcendance dans l'immanence en tant que l'immanence est un *renoncement*[8]. Lorsque, au § 26 d'*Incarnation,* Michel Henry évoque l'entretien de Maine de Biran avec Condillac au sujet du déplacement de la main de la statue, il nous semble qu'il pense justement au pouvoir subjectif de la main et non à la main comme instrument du corps-objet. Ce mouvement interne de la main est tellement immanent qu'il apparait aux yeux de Michel Henry comme le Moi qui permet à la main de se mouvoir. Ainsi notre auteur en conclut-il : « toucher et sentir, seul le peut le pouvoir subjectif de toucher »[9].

Dans une lettre que Michel Henry a adressée à Bernard Forthomme le 20 août 1976, notre auteur parle d'une transcendance interne qui serait propre à l'immanence, une transcendance irréductible au monde. Ce procès d'objectivation dépend de l'immanence de la subjectivité. C'est le sens de cette affirmation : « La transcendance que j'écarte (seulement en tant que non fondamental d'ailleurs), c'est la relation au monde. Mais il existe bien sûr une

[1] Cf. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 86.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 209.
[3] M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 131.
[4] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit*., p. 44.
[5] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 98.
[6] Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit*, p. 316-317.
[7] Cf. P. GUILLAMAUD, « La transcendance inversée : sur l'immanence, la renonciation et l'immanental », *art. cit*, p. 349.
[8] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 343-344.
[9] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 202-205.

transcendance par rapport à mon être propre, c'est une transcendance dans l'intériorité et par elle, elle a trait au fait que je ne suis pas le fondement de mon être, c'est-à-dire finalement à l'essence de la vie en tant que foncièrement passive vis-à-vis d'elle-même »[1].

Cette découverte de Michel Henry est importante dans le cadre de nos recherches. Elle nous permet de comprendre davantage le côté positif de l'immanence. Celui-ci nous conduit à nous défaire de nos habitudes quotidiennes de penser le réel à partir de la seule perception. Pour Michel Henry, penser l'immanence c'est penser à partir de l'intérieure. La pauvreté de l'immanence nous pousse à penser que la réalité même du corps est une réalité authentique sinon l'immanence ne serait jamais ouverte à elle. En affirmant cette chose inouïe, il nous semble que Michel Henry donne une ouverture importante au corps humain en tant qu'il est subjectif et nous ouvre la voie dans la compréhension de l'incarnation du Verbe de Dieu.

Peut-on déjà penser à ce niveau à une absoluité de la transcendance à partir de laquelle se déploierait l'intentionnalité ? Rien ne nous permet un tel saut dans le contexte henryen de peur de tomber dans le dualisme grec. Cependant, affirmer la préséance de l'immanence sur la transcendance est pleinement phénoménologique. C'est pour cette raison que Patrice Guillamaud parle avec raison de l*'immanental* pour indiquer cette différence-unité. Par ''immanental'' il entend le rapport entre l'immanence et la transcendance en abrégé[2].

Ne peut-on pas dire néanmoins que par moment nos sentiments sont déterminés par des objets ? Michel Henry ne le pense pas d'emblée mais seulement il s'exprime comme chez Marx Scheler en termes de *perception affective*[3]. Il arrive que nos sentiments s'orientent vers leurs objets mais le philosophe de Montpellier voit très mal que les objets soient à l'origine du sentiment. Certes toute conscience est toujours conscience de quelque chose et de ce point de vue le sentiment n'exclut pas la présence de l'objet. Mais notre auteur n'est pas dupe. Il voit plutôt à ce niveau la puissance de la chair qui se déploie avant toute perception et l'auteur de *L'essence de la manifestation* ne peut voir en cela la force des objets. Du reste, l'objet d'un amour ou d'une haine ne vient pas de la perception ou d'une intentionnalité.

Si par moment on peut penser comme Scheler qu'il s'agirait de la perception affective, cela ne relève que d'une simple illusion de la pensée. Michel Henry n'est pas prêt à l'accepter. Pourquoi ? Parce que tout sentiment est, comme chez Heidegger une *disposition*

[1] P. GUILLAMAUD, « La transcendance inversée : sur l'immanence, la renonciation et l'immanental », *art. cit.*, p. 350.
[2] Cf. *Idem*, p. 352.
[3] Cf. M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 269-270. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit.*, p. 92.

affective (Befindlichkeit)[1] ou encore l'affectivité de comprendre[2]. Marx Scheler l'a par moment reconnu. « Les valeurs des choses, dit-il, sont données avant leurs représentations imaginaires et indépendamment de ces représentations »[3]. C'est dire que la réalité du monde réside dans l'impression ressentie en nous et nul endroit autre ; c'est elle qui fonde la réalité.

Sans doute c'est ce rapport de l'immanence et de la transcendance dans la phénoménologie de Henry qui a vainement fait dire à certains penseurs que Henry admet un certain dualisme dans sa pensée. Du même coup, on ne peut affirmer qu'il y a un privilège d'un sens sur les autres. Pourquoi ? Parce que selon Henry tous les organes sensoriels sont unifiés par le Moi comme leur source commune[4]. Cette inter-sensorialité non-confusionnelle laisse cependant à chaque sens sa singularité[5]. Car, pour notre auteur, le corps n'est pas un instrument et ne peut l'être d'autant plus que le Moi est la seule source du pouvoir.

Il en découle que Michel Henry ne veut pas être dualiste et ne peut non plus tolérer de faire du corps-objet le lieu de la vérité[6]. Le but de sa pensée est de montrer que le sentir n'est pas à situer à un organe en raison de son invisibilité et de son impalpabilité.

1.4. La solitude de la vie et le corps comme relationnalité de la vie à elle-même

Pour comprendre le monde, Michel Henry propose dans sa trilogie de se référer au monde de la vie pour autant qu'il soit « notre réalité véritable et notre destin »[7]. Cependant, la question la plus importante est celle-ci : la transcendance est-elle étrangère à l'essence ?

Qu'on se comprenne bien à ce sujet. Nous venons d'évoquer avec Patrice Guillamaud la question de l'*immanental* pour parler du rapport ontologique entre l'immanence et la

---

[1] M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique, op. cit*., p. 214. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit.,* p. 92. Dufour-Kowalska fait une bonne analyse du rapport entre sentiment et l'objet. Il indique clairement et de façon décisive la préséance du sentiment sur l'objet. Il dit par exemple : « Comprendre le rapport de mes sentiments à leurs objets, c'est comprendre le rapport de ma vie originaire, d'une vie qui m'est absolument intérieure, à ma vie dans le monde, le rapport de mon expérience interne de moi-même à mon expérience de toutes choses, c'est-à-dire de mon immanence radicale à mon pouvoir de transcendance ». Et plus loin, il affirme dans le même sens : « Le sentiment ne se rapporte pas à ses objets mais demeure en lui-même où il rend possible et effectif tout rapport à l'objet, c'est-à-dire toute conscience » (G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit.*, p. 94-95)

[2] Cf. *Idem*, p. 283. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 741.

[3] SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 304. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 718.

[4] Cf. N. DEPRAZ, *Lucidité du corps, op. cit.,* p. 21-22.

[5] Cf. *Idem*, p. 28-30.

[6] On peut cependant se référer à ce propos aux auteurs dont l'interprétation semble se rapprocher à celle de Merleau-Ponty, comme R. BARBARAS, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair. M. Henry, M. Merleau-Ponty », dans J.-C. GODDARD et M. LABRUNE (éds.), Le *corps*, Paris, Vrin/Intégrale, 1992, p. 252-255. ; J. DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p. 157-182. ; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Cités par S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite, op. cit*., p. 159-166.

[7] M.HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 147.

transcendance. Aux yeux de Michel Henry, l'immanence est le milieu ontologique de la Vérité. Lorsque l'étant s'en détourne il mesure sa propre impossibilité. Si donc Henry n'admet aucun privilège d'un sens c'est justement parce qu'il ne veut faire du corps un objet.

Or, en phénoménologie de la vie, on peut faire de l'objet la source de la vie sans détruire la vie elle-même. Quand l'essence se prive de tout cela, elle devient indigente puisque tout se voit supprimé, toutes ses déterminations sont ainsi supprimées et c'est elle-même en définitive qui se voit en quelque sorte supprimée. Dire que l'essence est supprimée pour Michel Henry ne signifie pas que l'essence est dénaturée mais c'est l'élément étranger qui est absent d'elle, celui-là même qui le dissimule à nos yeux[1]. « *C'est dans l'essence*, dit Michel, *qu'il n'y a rien de transcendant* »[2]. Mais en même temps ce n'est pas parce que c'est transcendant que la transcendance est étrangère à l'essence. « *Dans l'essence*, écrit Henry, il n'y a rien d'extérieur, rien d'étranger »[3]. C'est cela le paradoxe de la vie submergée par sa propre structure antinomique qui habite toute modalité de la vie[4].

Ces distinctions doivent être bien comprises pour saisir la structure interne de l'essence ou ce que S. Laoureux appelle « une transcendance interne à l'immanence »[5]. Il s'agit d'une transcendance, nous l'avons vu, qui ne peut pas se comprendre dans le sens ek-statique mais comme quelque chose qui n'est pas étranger à la structure interne de l'essence.

N'y a-t-il pas en définitive contradiction quand on dit que l'essence n'admet aucun élément étranger et en même temps on dit qu'elle n'est pas étrangère à la transcendance ? Pour Henry, ce sont des corps matériels étendus qui sont étrangers à la vie en raison de leur silence que Michel Henry qualifie de « monstrueux »[6]. Au § 29 d'*Incarnation*, Henry appelle la chair comme cette « réalité pratique invisible du contenu du monde »[7].

L'analyse du corps qui se propose à notre étude montre donc que notre corps est hautement phénoménologique. Ceci se comprend bien chez Henry du fait que sa phénoménologie ne tolère aucune distance entre le sujet et l'objet. Car, dit-il : « Une vie finie est une vie incapable de se donner à soi-même la vie »[8]. Or, si nous disons que notre corps est situé, cela signifie qu'il est certes à l'intérieur du monde mais il ne lui appartient pas[9].

---

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 350-351.
[2] *Idem*, p. 352. Souligné par l'auteur lui-même.
[3] *Ibidem*, p. 352.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 257.
[5] S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*, p. 197.
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 148.
[7] *Idem*, p. 215.
[8] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p. 105.
[9] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 264.

Y a-t-il un intérêt pour l'essence d'engendrer le transcendant ? Michel Henry ne parle pas en termes d'intérêt. Seulement l'essence apparait comme la condition de cet acte et de la téléologie à laquelle il obéit, il se dirige vers une réalité. La vie en se faisant corps n'a aucun intérêt mais le corps est le lieu de la vie. On pourrait dire que le Dieu de Michel Henry étant une Vie est un Dieu capable de partager sa vie. La solitude de la vie est phénoménologique et ne signifie nullement ici que la vie se refuse toute extériorité et toute expérience avec l'autre. Pareille réalité apparait comme une opposition mais en réalité il n'y a pas d'exclusion[1].

La solitude est donc à la fois l'essence de la vie mais c'est aussi une réalité existentielle. Comment concilier les deux positions ? C'est parce que, dans son autonomie, la vie est une et autre à la fois. C'est d'ailleurs ce caractère paradoxal de la vie qui est à l'origine de la communauté et du vivre-ensemble. Comme nous le verrons plus loin, c'est par elle que l'ego et *l'alter-ego* se communiquent en raison de leur naissance commune dans la vie[2].

C'est ainsi qu'au § 37 de *L'essence de la manifestation* nous avons vu que Michel Henry voit dans le corps le lieu du repos de l'essence qui ne signifie pas privation mais comme besoin de soi. « La source de ce repos cependant n'est pas la simple privation »[3].

Pourquoi parler du repos de l'essence alors même que dans maints endroits Michel Henry parle du mouvement de la vie ? Michel Henry n'est-il pas en partie victime du langage husserlien de la rétention ? On devra ici savoir que le mouvement de la vie n'est ni un passage aristotélicien de la puissance à l'acte ni un flux héraclitéen mais la répétition de la vie. Il est, si l'on veut, cette vie qui permet d'unifier nos mouvements sans lequel on ne saurait par exemple écrire et parler en même temps. Mais cette vie c'est aussi notre Moi qui fait l'unité des multiples pour autant que ce qui affecte est le même que ce qui est affecté[4].

Que veut dire exactement Michel Henry à ce sujet ? La réponse à pareille question nous parait précise. Michel Henry parle de la solitude de l'essence[5], mais il précise que cette solitude n'est pas à comprendre comme une chose qui reste seule quand on lui a enlevé de la compagnie. En ce sens, son contenu n'est pas mort. Si donc Michel Henry en parle dès *Philosophie et phénoménologie du corps* en termes de mouvement et du sentir[6], c'est sans

[1] Cf. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1946, p. 73. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 353.
[2] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 9.
[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 353.
[4] Cf. M. HENRY*, C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 134
[5] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 353 p. 354.
[6] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 107-148.

doute pour rejeter le morcèlement dont est victime le flux husserlien. « L'essence, dit-il, reste avec soi. […] Ce qui est contenu dans la solitude de l'essence est l'essence elle-même »[1].

Mutatis mutandis, on dirait ici que le corps n'est pas étranger à la vie mais il appartient justement à la sphère même de l'immanence ou de la subjectivité absolue, ce qui nous fait comprendre que le corps est une vie mais le sens commun ne semble pas entendre de cette oreille. Cette réalité est parfois inaudible et pourtant c'est cela la vérité phénoménologique. Dans le roman *Le Fils du Roi* par exemple, le personnage principal *José* lance un dernier cri de sa situation mais les gens autour de lui n'en saisissent rien parce qu'ils écoutent sans comprendre. Tout le monde le prend pour un fou. Il en va de même pour le corps vivant[2].

Michel Henry revient sur cette impossibilité de comprendre la vie dans son dernier ouvrage sur *Paroles du Christ,* spécialement au chapitre 9 au sujet de « Paroles du Christ sur la difficulté pour les hommes d'entendre sa Parole ». Chaque fois qu'il lui était donné de parler, il devait pouvoir s'expliquer d'avantage devant ses auditeurs du sens de son message à tel enseigne qu'il s'établissait entre eux un rapport de dialogue des sourds. Qu'on pense ici à l'entretien avec la Samaritaine. Quand le Christ lui dit : « Si tu savais le don de Dieu, si tu connaissais celui qui te dit : donne-moi à boire, c'est toi qui lui aurais demandé, et il t'aurait donné de l'eau vive » (Jean 4, 10-11). Qu'on repense aussi au dialogue avec Nicodème quand le Christ lui dit: « Personne à moins de renaitre, ne peut voir le règne de Dieu », Nicodème réplique : « Comment est-il possible de naitre quand on est déjà vieux ? » (Jean 3, 3-4)[3].

L'unité de l'essence est à ce niveau puisqu'il s'agit de la vie qui se reçoit elle-même. Mais l'essence est aussi une présence, une proximité sur le fond d'une certaine distance. Proximité désigne un mode de présence de la vie à l'étant ou pour l'étant. Si l'essence est une proximité vis-à-vis de l'horizon c'est seulement en vertu de son irréalité et non en fonction de sa finitude[4]. Car, chez Michel Henry, « quand il s'agit de la réalité il n'y a plus de finitude »[5].

Dans un autre registre, nous avons vu que Michel Henry comprend la contingence du corps dans le contexte de l'ontologie en raison même de la relationnalité de la vie qui se reçoit elle-même. Car, la vie ne se scinde pas et ne peut être disloquée, elle est cette unité dans le multiple. Il écrit : « …le corps absolu ne saurait être soumis à la catégorie de contingence »[6].

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 354.
[2] Cf. M. HENRY, *Le Fils du Roi, op. cit.,* p. 218.
[3] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 115-116.
[4] Cf. M. HENRY*, L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 355-357.
[5] *Idem*, p. 357.
[6] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 264.

On comprend maintenant par toutes ces citations que le corps est absolu et ne peut être un être-là heideggérien au même titre qu'une table par exemple. La relation qui nait entre les deux, entre ce que nous appelons souvent corps-objet et corps subjectif ne nait pas de l'extériorité mais de la puissance même de la chair vivante[1]. Autrement dit, c'est la vie qui s'accueille elle-même comme cette chair archi-impressionnelle[2]et son contenu est incréé[3].

Cependant, une question peut valablement être posée ici. Y a-t-il une différence entre chair et corps ? Ou encore cette question à laquelle nous reviendrons d'Emmanuel Falque : Y a-t-il une chair sans corps ? Question décisive. Henry entend comprendre le corps non dans le contexte noético-noématique d'un dualisme occidental mais il s'agit de le comprendre comme un corps bien déterminé, le mien. Or, le corps singulier d'un individu X ou Y s'éprouve et sent. C'est donc en tant que chair qu'un corps d'homme peut être saisi dans son essence propre entant qu'il soit différent avec tout autre corps de l'univers, lequel puise sa réalité dans la matière. D'où vient cette différence ? Notre auteur a répondu de façon décisive à cette question. « La différence est qu'un corps matériel ne touche rien et n'est touché par rien »[4].

Comprendre ainsi le corps, chez Henry, c'est assurément comprendre la structure de la subjectivité absolue avec laquelle l'être originaire du corps est identifié. C'est aussi comprendre que c'est Dieu qui en est l'auteur. C'est en ce sens que la phénoménologie matérielle affectionne plus le concept de génération que celui de création. Il y a une raison à cela qu'il conviendrait de déceler pour ne pas détruire la vie phénoménologique.

1.5. De la génération de la chair : création et génération du corps humain

1.5.1. De la génération de la chair en Dieu et le prologue de saint Jean

Vu le caractère ontologique du corps tel que nous le comprenons dès le début de ces recherches, peut-on finalement dire que le corps humain est le fruit d'une création au même titre qu'un étant ? Telle est la question de fond qui sous-tend ce point en ce lieu de nos investigations. Pour Henry, il convient de faire la différence entre la Vie et le vivant. Pourquoi cette différence ? Pour notre penseur on devra éviter de confondre les réalités issues de la Vie.

Au § 23 d'*Incarnation* notamment, Michel. Henry s'exprime en faveur de la toute-puissance de la Vie en faisant la différence entre la Vie et l'homme pour affirmer la question de l'origine de la chair dans la Vie absolue. Pour ce faire, Henry introduit la figure du Christ

[1] Cf. R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle : Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, *op. cit*., p.38.
[2] Cf. *Idem*, p. 39.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 135.
[4] M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit*., p. 171.

en tant qu'Ipséité originelle dans ce procès d'auto-donation de la vie. Cette Ipséité est co-originaire en qui le Père s'éprouve lui-même[1]. Henry peut alors dire : « pas de vivant sans la Vie, mais pas de Vie sans l'Archi-passibilité de son Archi-révélation »[2].

Ce point semble cacher un autre, celui sur la question même de Dieu comme celui qui serait à l'origine de toute vie. Il nous permet ainsi de réfléchir sur la différence entre le Dieu du christianisme et celui du monde occidental ou grec.

On le sait bien maintenant, et comme nous l'avons dit plus-haut, dès *L'essence de la manifestation* et spécialement au § 46, Michel Henry ne veut pas parler de Dieu en tant qu'absolu transcendant. Sa phénoménologie, de ce point de vue, semble se définir comme une forme même d'athéisme. Mais il faudrait bien comprendre ce point de vue de l'auteur *d'Incarnation.* « Le rejet du concept de Dieu est celui d'un absolu transcendant, extérieur à la vie, est le rejet de l'extériorité comme incapable d'enfermer en elle l'essence de celle-ci »[3].

Comme on peut le remarquer par cette citation, l'intention de Michel Henry est de prendre position. Il veut se positionner comme une pensée athée pour rejeter du dedans toute conception susceptible d'écarter Dieu dans son architecture mentale. Pourquoi écarter Dieu dans la connaissance du corps vivant ? Michel Henry ne veut guère parler d'un Dieu transcendant qui se laisserait envahir par la conscience naturelle[4]. Pouvons-nous dire qu'il s'agit là d'un « athéisme méthodologique » pour répondre au § 58 des *Ideen* I de Husserl ?[5]

Nous ne saurons dire au-delà de ce que l'auteur a dit mais toute la pensée de Michel Henry se réclame d'une immanence radicale. On sait cependant que Henry veut écarter l'intuition dans toute démarche philosophique non pas qu'il veut tuer la pensée mais il se propose d'aller au-delà pour atteindre un autre type de phénoménalité. Mais quel serait tout de même le statut phénoménologique de ce « Dieu » découvert qui fonderait la pensée ? Il nous semble que Michel Henry veut un Dieu proche de l'ego, un Archi-passible[6].

---

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 76-77.
[2] M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit*., p. 175.
[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 509.
[4] Cf. *Ibidem,* p. 509.
[5] Voici ce que dit Husserl au sujet de Dieu comme absolu transcendant : « Nous venons d'indiquer les différents groupes de motifs rationnels en faveur de l'existence d'un être ''divin'' extérieur au monde : il nous suffit que cet être ne soit pas transcendant seulement au monde mais manifestement aussi à la conscience ''absolue''. Ce serait donc un ''absolu'' en un tout autre sens que l'absolu de la conscience ; ce serait de même d'autre part un être transcendant en un tout autre sens que l'être transcendant à la façon du monde ». Et il ajoute aussitôt : « Cet ''absolu'', ce ''transcendant'' rentre naturellement dans la réduction phénoménologique. Il doit rester exclu du nouveau champ d'étude qu'il nous faut instituer, dans la mesure où ce doit être le champ de la conscience pure » (*Ideen* I, p. 192.) Voir aussi S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, *op.cit*., p. 183-187.
[6] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 386.

C'est bien pourquoi, en s'appuyant sur le christianisme, notre penseur veut sans doute une nouvelle conception de l'homme. Voilà pourquoi il invente les concepts de l'archi-naissance et de naissance transcendantale en parlant de l'homme à partir du christianisme.

Par christianisme, Michel Henry entend comprendre ici cet ensemble des textes néotestamentaires qui se réfèrent aux paroles du Christ ou aux commentaires sur le Verbe de Dieu en tant que celui-ci est le Premier Soi vivant par lequel tout Soi vivant est généré. Henry veut comprendre le corps humain à partir de l'Archi-intelligibilité de la Vie[1].

Le Dieu de Michel Henry n'est donc pas grec. Il est la Vie comme épreuve. Notre auteur l'écrit en majuscule et l'affirme avec force. Pas seulement qu'il est à l'origine de la vie mais il est la Vie. De la sorte, l'homme nait et ne vient pas à l'être à la manière de l'étant. Son point de vue est donc celui du christianisme et c'est en interprétant les Ecritures qu'il s'exprime. Nous y reviendrons plus loin en parlant de la temporalité.

Disons aussi à ce niveau de cette étude que l'élément qui a motivé Michel Henry à entreprendre une étude approfondie de la chair et du corps dans la trilogie est sans doute la compréhension de l'Archi-intelligibilité johannique, à savoir que « *Le Verbe de Dieu s'est fait chair* », « *Logos sarx egeneto* » (Jean 1, 14). Cette Archi-intelligibilité apparait comme la première loi de la Vie dont chacun de nous est constitué. Michel Henry veut écarter ici la théorie médiévale selon laquelle Dieu a créé un monde corrompu qu'il aurait donné à son fils pour le réparer. Pour lui, la lecture de la Genèse est souvent naïve. Notre auteur insiste par contre sur l'incarnation du Christ pour indiquer « l'absorption ontologique des vivants » dans le Premier Soi vivant que le christianisme appelle Christ[2]. Pour quel but ? Sans doute pour montrer l'origine divine de toute vie humaine. Seule la Vie donne la vie. De ce point de vue, une essence de l'homme, différente de celle du Christ apparait comme impossible dans la pensée henryenne dès lors que l'homme est compris comme Fils de Dieu[3].

Michel Henry s'inscrit ici dans la logique de Pères de l'Eglise. Pour notre auteur, il semble que l'homme n'est pas du point de vue de son essence différent du Christ. Les deux sont identiques mais différents du point de vue de la génération. Pourquoi cette différence ? La différence se comprend au fait que l'ego ne s'est jamais posé soi-même dans l'existence tandis que le Verbe s'est fait chair. Si le Christ est cependant né de la femme comme tout homme cela ne signifie pas que la généalogie naturelle prend le dessus sur celle divine. Le Christ s'est incarné en prenant le poids d'une chair finie comme la nôtre avec ses besoins

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 177.
[2] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie, op. cit.,* p. 223.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 127.

mais dans une auto-affection forte[1]. Mais l'homme est par contre dans une auto-affection faible pour autant qu'il ait été posé par la Vie absolue de manière singulière.

On se rappellera que les Pères de l'église, selon Henry, se sont surtout servis du livre de la Genèse pour réfuter la gnose et montrer que le Christ avait bel et bien un corps comme celui des hommes, fait de limon et de la boue de la terre[2].

Dans sa trilogie Michel Henry n'a pas manqué de montrer de manière décisive que le « Commencement » de la Genèse 1,1 identifié à Dieu créateur devient de la sorte plus explicite avec l'Evangile de Jean. Cette Parole, le *Logos*, n'est ni la parole discours, ni le *sermon* ni la raison, *ratio.* Chez Saint Jean, le Verbe est le Fils de Dieu *(monogenos) ;* il n'est pas non plus l'Esprit *(pneuma)* qui s'est fait chair mais bien le Christ de Dieu[3]. Notre auteur s'appuie donc sur ces éléments pour développer sa théorie de la génération et de la création.

Notre penseur insiste sur le sens même du Logos. Mais aussi, la Parole dont il est question chez Jean est une Parole intérieure, une Vie. Et c'est à ce niveau que se trouve non seulement la vérité du christianisme mais aussi celle de la phénoménologie dite idéale de Michel Henry. En effet, aucune vie n'est possible qui ne porte en elle un Premier Soi vivant[4].

Cependant, si telle est la réalité du corps, la question même du sens du corps se pose au sens commun. Le corps tire-t-il son origine du monde ou de l'Archi-intelligibilité ? Pour Henry, l'archi-intelligibilité johannique permet de mieux comprendre le corps vivant et son caractère ontologique. Si au § 10 d'*Incarnation*, Michel Henry s'appuie sur l'impressionnalité vivante de l'homme, c'est sans doute pour attirer notre attention sur le caractère pathétique de l'homme et son appartenance à une chair ou mieux à l'Archi-chair qui est celle du Christ[5].

Cette réalité sera confirmée notamment au § 23 du même livre, dans lequel Henry dit : « La vie révèle la chair en l'engendrant »[6]dans une naissance. Et un peu avant, nous l'avons vu, il disait : « La vie révèle de telle façon que ce qu'elle révèle ne se tient jamais hors d'elle »[7]. L'enjeu ici est de comprendre la vraie origine de l'homme, une origine qui serait divine. De ce fait, l'homme n'est pas selon Michel Henry, comme dans le judaïsme ou dans la philosophie grecque, un être misérable, voué à la mort entendue ici comme disparition[8].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 183.
[2] Cf. *Idem,* p. 187.
[3] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit.,* p. 132-134.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit.,* p. 13.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 86.
[6] *Idem,* p. 174.
[7] *Idem,* p. 173.
[8] Cf. *Idem.,* p. 12-13.

C'est bien pourquoi, il n'est pas superfétatoire de rappeler ici que le dualisme du corps chez Michel Henry apparait différent du dualisme grec, lequel implique une action d'un principe spirituel sur le corps. Notre auteur écarte l'idée selon laquelle l'être humain serait venu du monde. La question de l'origine du monde et de l'homme telle que le livre biblique de la Genèse dans ses deux premiers chapitres la propose n'est pas apte à rendre compte de la réalité humaine. Ce récit lui apparait naïf quant à l'essence de l'homme. Pourquoi cette naïveté ? Parce que la question de l'origine du monde et spécialement celle de l'homme est pensée du point de vue de la création. En évoquant le Prologue de saint Jean, Michel Henry poursuit selon nous un but précis : celui d'indiquer l'origine divine (Cf. Jean 1, 14)[1].

Cette affirmation du quatrième évangile indique l'importance de l'incarnation et donne à la chair un nouveau contenu qui échappe à la compréhension philosophique occidentale. Elle contrarie pour ainsi dire toute notion de la transcendance de l'ontologie juive dans la mesure où les Juifs imaginaient insuffisante toute pensée de la *kénose* du Verbe de Dieu[2].

Finalement Michel Henry va introduire la différence entre création et génération pour faire la distinction entre ce qui est purement mondain et ce qui relève de la vie pathétique. Quelle est l'importance de cette distinction ? Selon nous, Michel Henry ne veut pas de confusion entre l'homme comme Fils de Dieu et l'étant ou le *Dasein* heideggérien.

1.5.2. La différence entre création et génération dans la compréhension du corps

Venons-en explicitement maintenant et de façon précise à la différence entre création et génération. Selon notre auteur en effet, il existe une énorme différence entre les deux concepts. Il nous semble que toute la pensée henryenne sur le corps est *in fine* fondée sur la différence entre les deux termes. Les deux mots ne disent forcément pas la même réalité.

En la phénoménologie de la vie, la création telle qu'évoquée dans le livre de la Genèse 1, 27 évoque le monde matériel ou les objets non sensibles en eux-mêmes. Il s'agit de la création par Dieu du monde à partir du néant, la création *ex-nihilo*. Ici Dieu est considéré comme l'Architecte de l'univers[3]. Création évoque donc ici l'idée d'un Créateur posant ses objets hors de lui[4], dans une production *Ad extra*. Sensibles, ces objets ne le deviennent cependant que parce que nous nous rapportons à eux par chacun de nos sens.

Or, justement la sensibilité intéresse Michel Henry et c'est par rapport à elle que notre penseur voit la différence avec la création du monde. Il s'interroge sur la force du vivant.

[1] *Idem*., p. 30.
[2] *Idem*, p. 14.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 176.
[4] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit.,* p. 244.

D'où nous vient cette force ? Selon Henry, cette puissance de notre chair nous vient de la génération de la Vie elle-même dans une production immanente[1]. Ceci veut dire que selon Michel Henry, l'homme ne peut plus être défini à partir de la création ou de la seule raison. Il devient désormais Fils de la Vie avant tout autre qualificatif de l'objectivisme scientifique.

Répondant à une question de Roland Vaschalde, Michel Henry insiste sur l'importance de la naissance transcendantale de l'homme, à partir de la Vie vers la vie. La naissance ne dépend ici ni du sang ni de la volonté humaine. « Pour moi, dit-il, je suis né dans la vie, dont personne n'a encore trouvé la source sur quelque continent ». Et, il ajoute de manière abyssale: « Nous vivons dans un éternel présent que nous ne quittons jamais »[2].

Dans sa trilogie, Michel Henry s'appuie pour développer sa thèse sur le texte du livre de la Genèse de la Bible. Que dit le texte ? Voici ce que dit Genèse 1, 27 : « Dieu créa l'homme à son image ». Quelle est l'interprétation que notre auteur donne de ce passage de la Genèse ? Michel Henry découvre que déjà le concept de création y est ambigu. Pourquoi cette ambiguïté ? C'est parce que la Genèse dit que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, c'est-à-dire il est de la même nature que Dieu (Genèse 1, 27). De ce texte notre auteur tire la conclusion que le « Je peux » de l'homme est conditionné par Dieu, non pas que l'homme n'est plus libre mais seulement cette liberté ne peut se passer de Dieu. C'est sans doute en ce sens qu'il écrit ce texte déjà cité: « La liberté n'est pas une ''libération'' »[3].

Cette affirmation vétérotestamentaire est capitale pour comprendre l'homme henryen. L'expression « créé à l'image de Dieu » ne veut pas dire, pour notre auteur, sans signification et ne peut être non plus saisie dans le sens bergsonien de la différence entre esprit et matière[4]. Il y a plus d'autant plus que Michel Henry associe sa notion de la génération à la naissance transcendantale. « La naissance transcendantale de l'ego, dit-il, n'a donc rien à voir avec notre naissance d'homme »[5]. Pourquoi pas une naissance d'homme ? La réponse est connue.

---

[1] Cf. B. FORTHOMME et J. HATEM., *Affectivité et altérité selon Levinas et Henry*, Paris, Cariscript, 1996, p. 8.
[2] A. DAVID & J. GREISCH (éds.), « Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit.*, p. 489.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 261.
[4] C'est en ce sens que Henri Bergson a résolu de manière non ontologique la question de la différence entre esprit et matière. Selon lui, il faudrait se garder d'être excessif en établissant une opposition dualiste très rigide entre esprit et matière. La matière n'est pas une pure représentation de l'esprit ; elle n'est pas non plus une simple chose chargée de reproduire une image. Certes la matière est un ensemble d'images mais Bergson se refuse d'en faire comme les idéalistes des représentations ou comme des réalistes des choses. Pour lui, les images doivent se comprendre comme les deux à la fois (Cf. H. BERGSON, *Matière et mémoire, op. cit.*, p. 57-106).
[5] M. HENRY, « Parole et religion : la parole de Dieu », *art. cit*. p. 149.

L'homme est Fils de Dieu et de ce point de vue il n'est pas du monde. « L'homme, dit-il, n'est rien du monde, rien en lui ne s'explique en dernier lieu par le monde »[1].

Mais, pourquoi Michel Henry affectionne-t-il le terme de génération à la place de celui de la création alors même qu'il est dit que la création de l'homme fut bonne (Cf. Genèse 1, 31) ? Il est possible que notre auteur a voulu quitter la conception qu'il considère archaïque et triviale du corps qui serait le lieu du péché pour souligner la dimension divine de l'homme en l'associant à celle du Christ dont il est l'émanation. Aussi est-il mis en rapport avec le corps du Verbe de Dieu qui s'est fait chair selon l'affirmation de saint Jean (Cf. Jean 1, 14).

Il y a là, à vrai dire, comme une volonté de notre penseur à casser le mythe adamique d'un homme déchu et étranger en faveur d'un nouvel Adam qu'est le Christ. La raison qui justifie cette mise en rapport avec le Christ semble être celle de la naissance transcendantale d'un corps essentiellement sensible. Selon Michel Henry, le Prologue de saint Jean constitue ainsi l'approfondissement de la Genèse 1, 27 en raison du Verbe de Dieu en tant que ''possibilité archétypale'' sans laquelle aucun ego n'est concevable. « Le Prologue, dit M. Henry, constitue la révélation de la vérité essentielle enfouie dans la Genèse »[2].

On remarquera cependant en passant que Michel Henry a thématisé tardivement cette naissance, vers les années 1990 à tel enseigne que François-David Sebbah parle d'une philosophie du refus de naitre[3]. En effet, Michel Henry parle en termes de naissance à la vie et non en terme de venir au monde. La différence est énorme. Naitre fait allusion à l'apparaitre de telle sorte que celui qui nait vient à l'apparaitre, dans une chair, dans une vie. Par contre, venir au monde suggère l'idée de se montrer à la lumière, à la manière d'un corps matériel[4].

Y a-t-il une idée derrière cette manière de parler ? Répondre à cette question signifie aussi avoir devant nous la définition que Michel Henry fait de l'homme. Or, nous avons vu que pour lui, l'homme est un être de l'invisible, et pourtant il est aussi visible. Cette ambiguïté est bien perçue par Henry. Mais il nous semble qu'à lire rigoureusement la trilogie, l'intention de Michel Henry est de situer l'homme dans la sphère de Dieu[5].

Ainsi au chapitre troisième de *Paroles du Christ*, Michel Henry présente une nouvelle nature de l'homme entièrement transformée. Il utilise le terme fort de la « transsubstantiation de la nature humaine ». Ce terme indique sans doute que le corps n'est pas le lieu du « péché » mais le lieu même de la rencontre avec Dieu. Car, la nature humaine n'existe pas.

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 327.
[2] *Idem*., p. 323.
[3] F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, *op. cit*., p. 189.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 186.
[5] Cf. *Idem*, p. 172-173.

> « C'est parce que, dit-il, la condition humaine est constituée par la relation à Dieu que celle des hommes entre eux ne peut plus obéir à des critères et à des prescriptions humains puisant leur origine dans une prétendue nature humaine qui n'existe plus. Ce changement de nature, cette *transsubstantiation d'une nature humaine en une nature générée en Dieu*, divine en son principe et dont les actions ne peuvent plus découler désormais que de ce principe et de cette origine divine… »[1].

A partir d'une citation comme celle-là et bien d'autres citations comme celles dans *C'est moi la vérité*, comme celle de l'homme « Fils de Dieu »[2] ou « Fils dans le Fils »[3], il en découle qu'en naissant l'homme ne vient pas dans le monde. Pourquoi Michel Henry prend-t-il cette perspective ? Notre auteur voit l'importance de la chair et ne peut tolérer que l'homme soit comme un objet. En plus, pour lui, venir au monde et mourir s'équivalent[4].

Mais, comment devient-on homme s'il n'est pas possible de le devenir dans le contexte du monde ? Michel Henry n'est pas en mesure de nous l'expliquer. Mais tout porte à penser que chaque homme comme le Christ nait d'une femme. Ceci veut dire qu'il n'existe pas une essence de l'homme différente de celle du Christ et de Dieu[5]. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas la femme qui donne la vie mais c'est la Vie qui se fait vie par la femme'. Ceci est un archi-fait. C'est dire qu'en naissant l'homme ne vient pas dans le monde mais dans la Vie. « Engendrer veut, pouvons-nous lire, tout dire sauf créer, si création désigne la création du monde cette ouverture phénoménologique d'un premier « Dehors » où se découvre à nous le règne entier du visible. Ici se creuse l'abime qui sépare naissance et création »[6].

Mais si entre temps la théorie henryenne de la création peut être interrogée, on peut se demander néanmoins comment Michel Henry comprend le verset paulinien selon lequel « toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement aspirant à la révélation des Fils de Dieu **»** ? (Cf. Romains 8, 19-22). Ne peut-on pas y voir quand même une trace dans l'homme du monde qui doit périr au même titre qu'un étant pour entrer dans la Vie absolue ? Michel Henry ne s'est pas penché sur cet aspect parce que pour la Genèse l'homme a été créé à l'image de Dieu (Genèse 1, 27). Il est possible que saint Paul comprenne la création de l'homme au sens du livre de la Genèse étant donné que l'homme ait été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu[7] et du même coup la passivité de l'homme est vis-à-vis de la Vie[8].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 45. C'est nous qui soulignons.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 120-141.
[3] *Idem*, p. 142-167.
[4] Cf. F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit.*, p. 190.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 126-127.
[6] *Idem.*, p. 131.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 263.
[8] Cf. *Idem*, p. 328.

Selon nous, il est possible que notre auteur évite à dessin de parler de la création pour éloigner autant que possible la question même du péché originel qui serait à l'origine de la mort comprise comme disparition de l'ego en philosophant dans le sens platonicien. Il radicalise sa position et semble ne plus laisser aucun espace mondain à la chair en raison de la présence même de l'Archi-chair. Pour lui, l'homme est Fils de Dieu par naissance et cela « n'est pas une métaphore, c'est notre condition réelle qu'elle qualifie »[1]. Il n'y a donc pas, dans la pensée henryenne, de nature humaine, comme il n'y a pas d'homme au sens où on l'entend depuis toujours. L'homme n'est autre que « Fils de Dieu »[2]. Cette expression est regardée par Henry comme une tautologie en raison de la vie dans l'homme.

Dans cette perspective, il nous parait que vivre c'est aussi mourir. En ce sens aussi, des expressions comme « corps sans vie » pour parler du cadavre semblent de trop en phénoménologie de la vie. Autant la Vie est-elle une répétition autant le corps vivant l'est aussi en tant « qu'immémorial jamais perdu »[3].

Il en découle que Michel Henry se refuse de classer le corps absolu dans la sphère du domaine de la contingence pour autant que le monde n'a pas de chair. Car, quand Dieu crée l'homme à son image et à sa ressemblance, notre auteur pense que ce n'est plus un corps matériel inerte qu'il génère hors de soi mais bien une chair indéchirable[4].

Nous pouvons tenir cette assurance au fait que, dans la pensée de Michel Henry, l'homme n'a pas été créé mais il a été généré par la Vie absolue dans le Premier soi vivant que le christianisme appelle Verbe de Dieu. Si donc l'Ancien Testament parle de l'homme créé à l'image de Dieu, c'est pour signifier par-là que chaque homme est de la même étoffe que Dieu. Pour l'auteur de *Paroles du Christ* il s'agit là d'une nouvelle famille de l'homme. Chaque homme né non pas comme fils de ses parents X et Y mais fils de Dieu lui-même. Cette dissolution des liens familiaux peut paraitre choquante au premier abord mais Henry la voit importante dans la compréhension de l'origine même de l'ego et de ses relations[5].

C'est en ce sens que le § 48 d'*Incarnation* parle de relations à autrui comme une nouvelle famille dans le Christ ou mieux nous pouvons affirmer que Michel Henry s'exprime

[1] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 46.
[2] *Idem*, p. 55.
[3] M. HENRY, « Ethique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie, tome IV, op. cit*., p. 59.
[4] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 366.
[5] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 46-48.

en terme de « corps mystique du Christ »[1]. Notre penseur s'appuie ainsi sur le « Cogito chrétien » dont parlent des nombreux Père de l'Eglise, et notamment saint Irénée de Lyon[2].

On remarquera ici que Michel Henry en parlant de la chair n'entre pas dans les distinctions bergsoniennes ou aristotéliciennes de trois parties de l'âme (végétative, animale et rationnelle). Certes dans *Philosophie et Phénoménologie du corps* il parle de trois corps mais c'est pour finalement faire référence aux deux dimensions du corps humain. Michel Henry voit le corps humain dans sa double dimension mondaine et spirituelle en tant que chair qui s'auto-affecte. Sa perspective nous parait être celle des Pères de l'Eglise[3].

Si donc en plus Michel Henry définit la Vie, à la suite du christianisme, comme Parole, c'est parce qu'il s'agit de la Parole de vie qu'est le Verbe même de Dieu. Cette Parole diffère de la parole humaine qui, elle, s'appuie sur le langage du monde[4].

Il faudrait ici, selon Michel Henry, savoir gérer le paradoxe entre la Vie et le Soi. La Vie donne le Soi, et celui-ci s'exprime à l'accusatif mais il n'est pas la Vie pour autant que son auto-affection soit faible[5]. Cette indication est importante dans la phénoménologie radicale. L'homme apparait un être à l'image de Dieu et donc différent des autres êtres de la nature. Michel Henry tient ainsi l'homme pour « incréé » puisqu'il n'a pas été créé comme le monde[6]. « Il n'est jamais, dit-il, venu dans le monde. Il est venu dans la Vie. C'est en cela qu'il est semblable à Dieu, fait de la même étoffe que Lui, que toute vie et que tout vivant »[7].

Dans ce contexte, l'homme est-il égal à Dieu ? Michel Henry ne semble pas faire de l'homme un Dieu mais veut tirer l'homme du néant. En définissant l'homme comme « Fils de Dieu »[8], Michel Henry ne veut plus faire de l'homme un être uniquement du monde. « L'homme, dit-il, n'a jamais été posé hors de Dieu. L'homme n'est pas une image qu'on pourrait voir. L'homme n'est rien de visible. Personne n'a jamais vu Dieu, mais personne n'a jamais vu un homme – un homme dans sa réalité véritable, un Soi transcendantal vivant. […] L'homme n'a jamais été créé, il n'est jamais venu dans le monde »[9].

Revenons un instant au texte vétérotestamentaire. Si donc Michel Henry fait référence à ce texte de la création dans Genèse 1, 26-28 ce qu'il y a, selon lui, une idée de l'immanence. Mais seulement Michel Henry va plus loin. Il pense que c'est l'incarnation du Christ qui est

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 350.
[2] Cf. *Idem*, p. 193.
[3] IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, V. 6, 1, *op. cit*., p. 582-583.
[4] Cf. M. HENRY, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *art. cit.*, p. 131.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 136-137.
[6] Cf. M. HENRY, « Parole et religion : la parole de Dieu », *art. cit*., p. 150.
[7] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 327-328.
[8] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 120.
[9] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 327.

venu rétablir cette relation humaine par son incarnation. Par elle, le christianisme selon Henry échappe à son milieu hébraïque d'origine et se retrouve désormais confronté au monde grec.

A en croire cependant le bibliste Ives-Marie Blanchard, le Prologue même de saint Jean a un réel rapprochement avec la création en Genèse 1. Il explique et actualise Genèse 1, 27. En ce sens, le Verbe de Dieu qui s'est fait chair en Jean 1, 14 indique « la venue à l'existence, en l'occurrence l'aoriste *egeneto* du verbe *gignomai* : advenir, devenir, ou simplement être »[1]. Autant dire qu'il ne s'agit pas ici d'une fabrication de l'homme comme cela semble être caché dans la version française (*factum*) issue du verbe latin *facere.* Il s'agit plutôt selon Ives-Marie Blanchard du parfait de forme passive du verbe d'état *fieri*, ce qui correspond mieux au verbe grec *gignesthai*[2]. Ainsi, selon lui, devant cette maladresse, Michel Henry préfère-t-il le concept de génération quand il s'agit de la naissance de l'homme. C'est pourquoi, selon lui, « concevoir l'homme comme un être-du-monde n'est pas simple »[3].

Mais il faudrait encore poser une question. Michel Henry en rejetant le terme création pour celui de génération a-t-il vraiment de raisons bibliques à l'origine de son choix ? Le Prologue de saint Jean suffit-il à opérer un tel choix ? Ne peut-il pas plutôt comprendre le Prologue de saint Jean en l'insérant dans l'ensemble des écrits bibliques ? Michel Henry a-t-il en tête l'idée de démythologiser le christianisme par le rejet du terme de création ? Y a-t-il une déficience méprisable dans la création pour que l'on remplace ce terme par un autre ?

Evidemment, selon Ives-Marie Blanchard, Michel Henry n'est pas un bibliste et moins encore un exégète mais veut demeurer phénoménologue jusqu'au bout. Qu'on retrouve des insuffisances, dans l'interprétation des versets bibliques et les déterminations linguistiques, culturelles et autres, que les versets bibliques fassent objet d'une 'fragmentation arbitraire', ce qui compte pour Michel Henry est la place qu'il accorde à l'Archi-intelligibilité johannique[4].

Michel Henry reconnait lui-même que le principe de contextualité n'est certes pas absent de son œuvre, ce qui explique son recours aux autres textes du Nouveau Testament et aux textes des Pères de l'Eglise, mais notre auteur refuse de faire de sa pensée, comme le lui reproche Ives-Marie Blanchard, le lieu d'un simple réservoir des citations bibliques au service du phénoménologue[5]. C'est bien pourquoi pour ne pas ouvrir la voie à l'hérésie d'allure gnostique, notre auteur s'exprime ici en termes de naissance transcendantale de l'homme. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ceci signifie que chaque naissance est accompagnée par le

[1] I-M. BLANCHARD, « Michel Henry, lecteur de saint Jean », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, op. cit.*, p.84.
[2] Cf. *Ibidem*, p. 84.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 121.
[4] Cf. I-M. BLANCHARD, « Michel Henry, lecteur de saint Jean », *art. cit*., p. 90-93.
[5] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit*., p. 158.

Premier Soi vivant qui la rend par ailleurs possible. Ce Premier vivant est l'*intermédiaire* entre l'homme et la Vie pour autant qu'il donne la vie à chaque vivant[1].

Cette manière de présenter la chair n'a-t-elle pas en train d'infériorisier le corps alors même que celui-ci est bien réel ? Michel Henry ne nie pas le corps visible mais il se réfère à l'incarnation du Verbe de Dieu qui s'est fait chair. Ainsi donc nier le corps équivaudrait à nier l'incarnation même du Verbe de Dieu[2]. Il s'est fait chair parce que la chair est devenue la proie de la mort et de l'idolâtrie[3] ou encore « l'Apostasie du péché »[4].

A lire attentivement Michel Henry, il y a ici, outre le rejet de la phénoménologie classique, un double rejet. L'idée juive ou grecque d'un corps terrestre voué à la mort, idée qui serait derrière le terme de création, est irrecevable dans la phénoménologie développée par notre auteur pour autant que l'homme soit à la ressemblance de Dieu[5].

1.5.3. Critique du concept de création et l'absoluité de la vie

Pourquoi Michel Henry se tourne-t-il donc au christianisme et spécialement aux textes johanniques ?

Nous savons que pour Michel Henry, la pensée grecque ramenait toute la réalité au Logos du monde selon lequel l'homme est un double composé d'âme et de corps. Un tel dualisme est irrecevable dans la pensée de notre auteur. C'est sans doute, pour refuser toute influence grecque que l'usage du terme *Logos* dans les textes johanniques peut, selon lui, se comprendre. Le christianisme ne disposant pas des concepts adéquats pour exprimer sa vérité, une vérité qui n'est pas de l'ordre de la pensée[6], recourt ainsi à la pensée grecque.

Aussi saint Jean pour marquer la différence entre l'homme et l'animal, va user du terme « Logos » pour parler du Verbe de Dieu[7]. Quelle serait la pointe d'une telle interprétation ? La pointe c'est que le Christ s'est incarné ou encore le Verbe de Dieu s'est fait chair pour autant qu'il existe avant cette incarnation. Cette double nature du Verbe se justifie parce que la nature divine a généré la nature humaine dans la surabondance de son amour[8].

De ce point de vue, pour Michel Henry, le prologue de Jean apporte un éclaircissement au texte de la Genèse 1, 27-28 sur la création de l'homme à l'image de Dieu. Le corps cache

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 138.
[2] M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit*., p. 169
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit,* p. 334.
[4] *Idem*, p. 332.
[5] Cf. *Idem*, p. 13-15.
[6] Cf. Idem, p. 16.
[7] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit*., p. 161.
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 333.

ainsi Dieu. « C'est le concept de génération, dit-il, qui donne son sens exhaustif et adéquat à la création, c'est le Prologue de Jean qui nous permet de comprendre la Genèse »[1].

En définissant ainsi l'homme comme une chair, c'est tout un univers de pensée qui se modifie. D'où la pertinence de la question que pose Henry : « Quelqu'un comme le Christ est-il concevable ? »[2] Michel Henry veut un Dieu pathétique. Nous savons par ailleurs que c'est pour répondre à cette question que les Pères de l'Eglises et les conciles se sont mobilisés.

En écrivant la trilogie Michel Henry n'entre cependant pas dans l'histoire de la théologie chrétienne mais voit dans la chair la totalité de l'être ou ce qu'il appelle le « Tout de l'être »[3]dans sa passivité radicale. En ce sens, il considère la création même de l'homme dans Genèse 1, 27, s'il est encore possible de parler de la création ici, comme un être passif dans sa condition profonde. Pourquoi la passivité ? Il est passif parce qu'il est radicalement immanent et essentiellement passif à l'égard du monde aussi. Par rapport aux objets, Henry justifie la passivité de l'homme par rapport à la sensibilité des objets même[4].

A quoi alors pense Michel Henry en faisant la différence entre génération et création ? Voit-il un mal dans le concept de la création ? Ne dit-il pas lui-même que l'homme est aussi théologiquement un « ens creatum » et à ce titre il appartient au monde ?[5]

On notera à ce niveau que Michel Henry ne rejette pas la réalité théologique de la création par Dieu mais notre auteur ne veut pas faire de l'homme, comme dans le judaïsme et l'hellénisme, un être qui porte un corps terrestre ou ce qu'il appelle « un homme misérable et voué à la mort »[6]. Dieu ne crée que ce qui est « respectable » ou mieux, pour parler comme Adolphe Gesché, « véritable »[7]. Et c'est de ce point de vue que Henry rencontre, les thèses du christianisme sur la réalité de l'incarnation et de la résurrection de corps en raison du « corps du Christ dans l'Incarnation comme condition de l'identification de l'homme à Dieu »[8].

Pour nous, Michel Henry a en tête l'idée de ne jamais faire du corps humain un corps destiné à disparaitre et une âme destinée à l'immortalité. Une telle « parodie de l'immortalité »[9]pour reprendre les termes de Robert Redeker, serait pour Michel Henry

[1] *Idem*., p. 328.
[2] *Idem*, p. 20.
[3] *Idem*, p. 326.
[4] Cf. *Idem*, p. 326-327.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*.,, p. 120-121. Cf. *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 89.
[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 13.
[7] Cf. A. GESCHE, « Théologie de la vérité », dans *Revue Théologique de Louvain*, 18, (1987), p. 202.
[8] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 15.
[9] Cf. R. REDEKER, *L'éclipse de la mort, op. cit*., p. 57-57.

manquer le sens de l'ego[1]. Car, la vie est, chez Michel Henry, selon les termes de Jean Greisch, le seul *buisson ardent* de sa pensée[2]. C'est à ce stade que notre penseur voit le corps humain comme habité par une chair et ne peut trouver sa pleine compréhension que sur le plan de l'incarnation du Verbe de Dieu, laquelle incarnation singularise chaque ipséité.

Mais en infériorisant en quelque sorte le corps-objet, on peut se demander si notre auteur a tout de même pris en compte la dimension organico-chosique de notre corps. Il nous semble que Michel Henry confond le terme création à la pure extériorisation avec notre structure du corps visible. Certes l'homme n'est pas une chose et Michel Henry ne peut pas ne pas être d'accord avec cela. Mais de là à réfuter le terme création, nous parait comme un excès. Il nous semble que le terme création ne peut être tenu pour un synonyme du néant[3].

Pourquoi s'acharner contre le terme de création alors même qu'il est un terme dans l'arsenal chrétien ?[4] Voit-il dans le corps le lieu du péché ? Michel Henry est-il profondément influencé par la pensée des idéalistes au point de nier la réalité de la création ?[5]

Par moment on a comme l'impression que l'auteur d'*Incarnation* a peur d'affronter le corps chosique dans sa structure organico-physique. Il est possible cependant, à notre avis, que M. Henry ait décidé de ne suffisamment pas prendre en compte cette dimension du corps et de ce point de vue sa philosophie se veut une thématisation de la vie invisible. Par ailleurs, nous pouvons nous poser cette question : Michel Henry a-t-il peur du sort du corps-chosique qui se putréfie avec la mort biologique ?[6] Est-ce un hyper-transcendantalisme chez Henry ? Il

---

[1] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse. Réponse… », dans *Phénoménologie de la vie, tome V, op. cit*., p. 170-171.

[2] Cf. J. GREISCH, « ''Paroles du Christ'', un testament philosophique », *art. cit*., p. 210.

[3] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit*, p. 79-80. Vincent Moser est parmi les auteurs qui pensent que la notion de la création n'a pas été bien prise au sérieux par Michel Henry. Ce dernier tient ce terme selon lui dans le contexte de la pure extériorité d'une chose alors même que ce terme renvoie à un « rien » qui n'a rien à voir avec une chose d'autant plus que l'homme n'est jamais été une chose mais une ipséité générée par la Vie absolue. Ainsi propose-t-il l'élaboration d'une nouvelle notion de finitude qui prendrait en compte notre structure organico-chosique. Il écrit : « L'hypothèse du rien implique la définition d'une forme particulière de finitude et de passivité de notre chair à laquelle la phénoménologie matérielle n'a manifestement encore jamais fait droit » (*Idem*, p. 81).

[4] C'est donc Dieu qui a créé au commencement le monde et l'homme, il n'y a pas eu hasard ou nécessité pour refuser le terme création. M. Henry a peut-être l'idée heideggérienne d'un homme jeté au monde. On peut lire notamment à ce sujet la notion théologique de la création chez A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome II, L'homme,* Paris, Cerf, 1993, p. 60-68.

[5] Nous verrons plus loin que M. Henry a été influencé par la pensée de Fichte au sujet de la création. Selon Fichte, s'appuyant sur le Prologue de saint Jean, Dieu n'a jamais créé ; la création serait selon lui une invention de l'homme étant donné que le Logos de Dieu enfermait tout en lui. La création à partir du rien n'a par conséquent aucune consistance. Le monde serait une pure représentation de l'homme, c'est le concept qui serait la cause du monde. Du coup l'idée du péché, de la faute et de la croix de la compréhension chrétienne traditionnelle tombe. M. Henry a-t-il été influencé par Fichte ? C'est possible (Cf. E. BRITO, *La théologie de Fichte*, Coll. « Philosophie et théologie », Paris, Cerf, 2007, p. 10 ; 169-170).

[6] On notera en passant que certains penseurs voient dans la putréfaction du cadavre humain une vie qui se poursuit. D'après ces penseurs, être rendu poussière avec la mort ne signifie nécessairement pas disparaitre mais dans la poussière existe une vie invisible. Par contre, la cendre renvoie, elle, au néant, au simple minéral.

y a certes par moment chez Henry comme un excès du transcendantalisme de la vie , et pourtant notre auteur n'a jamais exclu le monde de sa pensée. Le contenu même du monde est toujours double : il y a un corps objectif touchable et il y a un corps invisible invérifiable[1].

Il en découle seulement que notre auteur n'est pas théologien et moins encore un exégète mais un phénoménologue et ne veut rester au niveau du monde. Il se positionne par rapport à la vérité de la vie et non celle du monde. C'est en ce sens qu'il y a naissance. Le fait que Michel Henry prend position pour un autre terme que celui de la création pour parler de la naissance de l'homme nous parait décisif. Pourquoi ne pas parler aussi de la création comme le suggère Vincent Moser à partir d'un « rien » phénoménologique, ce qui correspondrait mieux à certaines affirmations néotestamentaires ? Cette question mérite d'être prise en compte, ne serait-ce que pour ne pas sombrer dans un idéalisme phénoménologique[2].

Un homme transcendantal est-il possible sans corps organico-chosique ? La réponse à cette question voudrait que l'homme de Henry ne soit pas un pur esprit mais il est corps et esprit. Sans doute, cette « atopicité fondamentale[3] », pour reprendre les termes de Barbaras, fait de l'ego un être d'un autre genre différent de n'importe quel étant du monde.

Venons-en au concept même de génération. Etant donné que Michel Henry ne nous dit pas comment se fait la génération de l'homme, peut-on dire ici que la génération est orientée également vers la procréation comme à son but ? Le terme de génération évoque-t-il celui de la procréation ? Qu'en est-il au juste ? S'agit-il d'une émanation à la manière d'Avicenne ?[4]

Ce point n'intéresse directement pas Michel Henry mais seulement notre auteur ne serait jamais contre la procréation ou le mariage pour autant que la vie se reçoit elle-même.

S'appuyant notamment sur les études de l'astrophysicien Hubert Reeves pour qui nous sommes des enfants de la poussière des étoiles dispersée, dans l'univers, Robert Redeker note : « La charge symbolique imaginaire de la cendre diffère de celle de la poussière. La cendre est le minéral sans avenir, la poussière est le minéral avec avenir. La cendre dit : hier ; elle précise : jamais ; elle insiste : jamais plus. Ni Pâques ni le Phénix ne se lèvent à son horizon. La poussière – aussi bien en suivant les savants Hubert Reeves ou Carl Sagan que le vénérable récit de la Genèse – murmure : demain. Demain à coup sûr » (R. REDEKER, *L'éclipse de la mort, op. cit.,* p. 175 ; H. REEVES, *Poussière d'étoiles*, Paris, Seul, 1984)

[1] Cf. LECLERCQ, « La provenance de la chair : Le souci henryen de la contingence », dans *Studia Phaenomenologica*, Michel Henry's Radical phenomenology, vol. IX (2009), Humanitas Bucharest, p. 311-312.

[2] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit*, p. 86.

[3] Cf. R BARBARAS, *Dynamique de la manifestation, op. cit*., p. 307.

[4] Selon le philosophe Ibn Sinâ connu sous le nom d'Avicenne (980-1037) l'Etre nécessaire crée par émanation les autres êtres du monde. Comment se fait l'opération ? Il crée d'abord un Premier causé qui lui est consubstantiel en tant qu'intelligence pure et c'est de cette intelligence que découlent les essences intelligibles. La création se fait ainsi par des intermédiaires et ne saurait être à l'origine de la matière. Dans ce contexte le corps est un accident qui proviendrait de la multiplicité et jamais de l'Etre nécessaire. Une telle théorie exclut la création *ex nihilo*. M. Henry a-t-il été influencé par cette pensée ? Nous ne saurons l'affirmer d'autant plus que lui-même ne s'est jamais référé à Avicenne (Cf. A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, tome II *Les philosophes purs*, coll. « Etudes de philosophie médiévale, LX », Paris, Vrin, 1972 ; G. ANAWATI, « Un cas typique de l'ésotérisme avicennien. Sa doctrine de la résurrection des corps » dans *Etude de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974 ; A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sïnâ*, Paris, DDB, 1937)

Mais, il faut l'avouer, la génération évoque, pour lui, *l'Avant Chair* ou *l'Avant ego* hors duquel aucune chair n'est concevable. Son objectif est donc éthique et sa philosophie s'oriente vers « les possibilités » phénoménologiques[1]. Pour quel but ? Sans doute pour ne pas faire du « Je peux » une incorporation, une '*cabriole fantastique'* mais une affaire du vivant[2].

Cette manière de regarder le corps humain, chez Michel Henry, donne à celui-ci une posture spéciale au milieu des autres êtres vivants. C'est bien pourquoi la distinction de deux ou trois corps dans l'homme n'a aucune importance dès lors qu'on comprenne à son juste niveau la duplicité de l'apparaitre. L'originalité de l'ontologie biranienne est à ce niveau étant donné que la subjectivité ne fait pas du corps de l'homme le tombeau de l'âme ou/et moins encore l'instrument de celle-ci. Dès lors, l'expression « l'homme c'est le corps » renvoie à la réalité 'homme en tant que généré par la vie dans son automouvement pathétique.

Dans cette optique, l'homme est essentiellement un être invisible à condition qu'il n'existe pas d'homme sans âme et/ou sans corps. Aussi Michel Henry s'oppose-t-il à toute pensée qui se représente celui-ci comme produit du monde. Cette thèse qui a été par ailleurs défendue par les Pères de l'Eglise, notamment Irénée de Lyon et Tertullien contre les hérétiques, est celle-là même qui fait de l'homme henryen un vivant à jamais en raison de l'Archi-intelligibilité johannique. La différence même entre le concept de création et celui de génération ne peut se comprendre qu'à ce niveau. Si donc chez Henry l'homme est incréé, cela signifie qu'il n'est pas ce *Dasein* heideggérien destiné à disparaitre.

Michel Henry motive son argumentaire au fait que le corps humain a été généré dans l'Archi-pathos du Fils de Dieu qu'il appelle le Premier Soi vivant en lequel tout homme a été généré. En évitant le concept de création au sujet de la nature de l'homme, Michel Henry veut sans doute faire de lui « Fils de Dieu ». Mais seulement notre auteur ne nous dit pas comment se fait cette génération dans sa singularité sauf que nous naissons transcendentalement.

Bien entendu, notre auteur se situe ici du côté de la vérité de la Vie et non celle du monde. C'est le discours du Christ dans lequel celui-ci se déclare Fils de Dieu, Vérité et Vie qui intéresse Henry. En ce sens il est la figure de la condition véritable de chaque homme. Désormais l'homme est arraché à toute interprétation naturelle et d'un Dieu impassible de la tradition grecque[3]. Une telle philosophie veut, pour s'exprimer comme Adolphe Gesché, « défataliser » l'histoire en déifiant l'homme grâce à la folie d'un Dieu vivant[4].

[1] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit*., p. 163.
[2] Cf. *Idem*, p. 173.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 92-94.
[4] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser : Le Christ*, tome VI, Paris, Cerf, 2001, p. 44.

En refusant donc le concept de création, et sans le nier, Michel Henry reste cependant, pour nous, minimaliste et semble inférioriser le corps dans sa structure physico-chosique. Pourquoi ? Parce qu'en théologie Dieu n'est pas un causateur, un arbitraire moins encore un Démiurge ou un imitateur de la nature mais un créateur qui fonde l'autonomie du créé[1].

Cependant, nous retiendrons que Michel Henry n'est pas dupe et ne se laisse pas berné par les théories dualistes. A ses yeux, c'est elle la vie qui engendre le corps et sans elle aucune intentionnalité perceptible n'est possible. Aucun vivre-ensemble non plus.

[1] Cf. A. GESCHE, « Théologie de la vérité », *art. cit.*, p.202.

Chapitre 2 : Le corps et la question de l'expérience d'autrui

2.1. La subjectivité et l'expérience d'autrui

Il nous semble pour notre part que la question de l'expérience d'autrui en particulier et même celle de l'intersubjectivité en général sont un des points importants de la pensée henryenne pour la question qui nous occupe. Evidemment, Michel Henry traite de manière lapidaire de cette question dans ses œuvres antérieures avant de devenir l'enjeu majeur dans la trilogie avec le concept de l'Archi-Soi et du corps mystique du Christ[1].

Mais on peut philosophiquement se poser une question. Pourquoi cette question n'est-elle pas au cœur de sa pensée dès le début de ses œuvres ? Il est possible que notre auteur a voulu avant tout poser les bases de la communauté en parlant de l'affectivité au cœur de sa philosophie avant d'aborder comme un défi la question de l'expérience même d'autrui[2].

Cependant, c'est surtout notamment dans le troisième chapitre de sa *Phénoménologie matérielle* sous la rubrique « communauté » que notre penseur revient abondamment sur cette question. Il est possible que la question soit problématique[3]bien qu'elle soit comme une réponse à la question de l'immanence et à celle de l'expérience d'autrui[4].

Michel Henry y met en avant l'idée selon laquelle l'ego n'est pas son propre fondement, idée que va reprendre la trilogie notamment dans *Incarnation* aux § 47-48 et *C'est moi la vérité* aux chapitres 6-8 au sujet de l'homme « Fils de Dieu » et « Fils dans le Fils ».

Considérée phénoménologiquement, la question de la relation à autrui fait référence à la puissance de la vie du corps, une puissance commune et que partagent tous les ego. La trilogie s'exprime en termes de « Corps mystique du Christ » étant donné que chaque ego ait été généré par le Premier Soi vivant que le christianisme appelle Christ ou Verbe de Dieu. Les membres de la communauté, bien qu'ils soient différents, ont en commun cette vie. Mais seulement Michel Henry constate que cette vie commune est vécue différemment par les ego.

Notre auteur, pour expliciter cette question va recourir au monde conceptuel de Husserl dans le but de montrer sans doute son désaccord avec ce dernier ou mieux pour montrer les limites de la pensée du fondateur de la phénoménologie au sujet de

[1] Cf. Cf. A. DAVID & J. GREISCH (éds.), « Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde », *art. cit*., p. 498.
[2] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit*., p. 121. Cf. G. JEAN, « De l'expérience métaphysique d'autrui à l'intersubjectivité en première personne », dans *Revue Internationale Michel Henry*, 2 (2011), p. 17.
[3] Cf. O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté. Pour une communauté d'habitus*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2013, p. 12
[4] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit*., p. 65.

l'intersubjectivité. M. Henry ne se pose pas seulement la question de l'être de l'autre ego mais aussi ce qui préoccupe notre auteur est la question de l'altérité de l'ego à partir du Moi.

Ce chapitre vise à mieux comprendre la dimension du corps vivant en tant que vie dans l'autre ego. Si donc précédemment nous avons considéré que le corps n'est pas un simple élément mondain dans sa structure fondamentale, il convient d'approfondir cette dimension en la ramenant dans le contexte de l'intersubjectivité. Ainsi il convient de répondre à deux questions de fond : 1) comment un corps subjectif peut-il sortir pour rencontrer un autre en vue de former une communauté ? 2) Peut-on connaitre l'expérience d'autrui ?

Avant de poursuivre avec nos investigations, notons tout de même ce point de vue de Gabrielle Dufour-Kowalska qui nous semble pertinent. Selon elle, il y a chez Michel Henry comme une confusion entre intersubjectivité et communauté. Gabrielle Dufour-Kowalska a évidemment montré, non sans raison, la confusion que Michel Henry a entretenue en parlant de l'intersubjectivité sous le titre de communauté en tant que « Pathos-avec ». Tout en rejetant en effet dans *Marx* notamment les idéalités de la pensée, Michel Henry s'est permis de développer une théorie sur la communauté. Pour Gabrielle Dufour-Kowalska, Michel Henry a, bien entendu, confondu l'idée de la communauté avec le concept du rapport interindividuel. Pourquoi ? Parce que la vie est individuelle et toute autre forme de la vie serait de la pure représentation[1]. Mais qu'à cela ne tienne, c'est au chapitre troisième de la *Phénoménologie matérielle* que Michel Henry traite de façon explicite de la question intersubjective ou de ce que l'on appelait autrefois la « communication des consciences », « la relation des individus » ou des ego[2], ce qui renvoie à ce que chaque conscience fait de l'autre conscience[3].

En parlant de l'intersubjectivité dans un contexte de la communauté, Michel Henry s'est-il trompé de chemin ? Nous ne le pensons pas. Notre auteur a sans doute une idée à défendre. Il veut faire comprendre le caractère irréductible de la vie dans la pluralité des vivants. On ne se représente pas la vie. Le « Je peux » ne dérive donc pas du « je veux ».

[1]Cf. *Idem*, p. 64-65. Voici ce qu'écrit Gabrielle-Dufour Kowalska à ce sujet : « « Il est difficile d'imaginer cependant, dit-elle, que l'auteur de *L'essence de la manifestation* et surtout de *Marx* puisse confondre l'idée de communauté, dont il se propose ici d'élaborer le concept, avec quelque entité collective que ce soit, entité abstraite par définition, dont il a dénoncé avec la plus grande fermeté les prétentions ontologiques dans les idéologies totalitaires de notre temps »[1]. Et un peu plus loin elle ajoute: « L'idée de communauté implique en premier lieu celle d'une réalité commune, à laquelle participe une pluralité de sujets » (Idem, p. 64-65).

[2] Cf. M. HENRY, « Intersubjectivité pathétique », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, *op. cit*., p. 124

[3] Cf. *Idem*, p. 125.

2.2. Husserl et l'expérience d'autrui selon Michel Henry

De prime abord, on remarquera, comme nous venons de le suggérer plus-haut, que la question de l'expérience d'autrui a spécialement été traitée aux § 47-48 d'*Incarnation*. Michel Henry discute de cette question dans le cadre de la pensée de Husserl et débouche sur le corps mystique du Christ pour autant que la chair ne soit pas de l'ordre d'une spatialité objective.

Cependant, la question de l'intersubjectivité nous ramène à remonter jusqu'à Husserl. C'est spécialement en effet dans la cinquième *Méditation cartésienne* que Husserl analyse l'expérience d'autrui dans le contexte de l'intentionnalité. Mais « Pour Husserl, dit Henry, c'est l'intentionnalité qui nous donne accès aux autres… »[1].

Par ailleurs, selon Michel Henry, Husserl présuppose qu'il existe un autre pour moi, bien qu'il me soit « étranger » ; cet autre pour moi est celui qu'il désigne comme un « *Alter ego* ». Il justifie la présence de l'*'alter ego* au fait que l'homme ne peut jamais faire abstraction des autres même si une maladie mortelle, une peste universelle venait de nous laisser tout seul dans le monde[2]. Pourquoi ce caractère transcendantal de la chair ? 'Est-ce parce que la localisation de la chair pose problème en phénoménologie telle que Michel Henry l'entend ?

On observera cependant que Husserl reconnait, selon Michel Henry, le caractère transcendantal de l'ego en tant que « non-étranger »[3]et ne peut nullement le considérer comme une chose. Husserl ne dit pas ici que l'*alter ego* ou le « premier non-moi » n'a pas d'expérience singulière mais seulement sa pensée conduit à croire qu'il n'est qu'un constitué de l'ego dans sa puissance même de ma corporéité qu'il appelle « ego primordial ». Pour s'exprimer comme Klaus Held, l'*Alter ego* est constitué ici par moi, c'est-à-dire à partir de la normalité de mon monde culturel natal fermé que nous pouvons construire une communauté ou ce qu'il appelle à juste titre un « monde un »[4]. L'ego en est-il alors la source ?

A cette étape de notre propos, nous pouvons affirmer qu'*Alter ego* peut bien se traduire ici comme « l'autre à partir de moi » ou encore mieux l'autre « est en moi » pour

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 340.
[2] Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, tard. G. Peiffer & E. Levinas, Paris, Vrin, 1969, p. 78.
[3] Le *non-étranger (Heimwelt)* peut se comprendre ici comme une réalité familière, un monde connu, pas dans le sens cognitif mais comme une réalité qui vient du sujet et qui lui est immanente, sa patrie, son pays d'origine. L'insistance porte ici sur sa provenance ou son appartenance généalogique. Voilà pourquoi Klaus Helde le traduit par « Monde natal » pour signifier par-là la vie du sujet au sens du « chez-soi » (Cf. K. HELDE, « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », dans Hrsg von S. IJSSELING, *Husserl Ausgabe und Husserl-Forschung*, Coll. « Phaenomenologica » 115, Kluwer Academic-Publishers, 1990, p. 21)
[4] K. HELDE, « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », *art. cit*., p. 1-3.

autant que j'ai contact avec lui, il m'est donné dans l'intentionnalité, dans ce Dehors primordial de l'intentionnalité[1]. C'est comme cela que Husserl veut le saisir à partir de moi.

Cette intersubjectivité, selon Husserl, n'exclut pas le monde objectif[2],'c'est-à-dire « la spatio-temporalité externe » en tant que « culture »[3]. Qu'est-ce que cela signifie ? Ceci veut dire que c'est à partir du corps visible que le monde s'explique, y compris la volonté du sujet. « Le monde objectif, dit Husserl, lui est inhérent en qualité de transcendance ''immanente'' »[4]. Et un peu avant cette citation, Husserl dit : « L'ego du sujet méditant ne se confond pas dans son être transcendantal propre avec le moi humain habituel »[5].

On voit bien que Husserl veut saisir l'autre à travers l'intentionnalité pour ce qu'il qualifie d'« harmonie des monades » particulières[6] ou « l'être commun de la Nature »[7], se « ''*réfléchissant*'', dit-il, *dans mon ego propre, dans ma monade* »[8]. Il ajoute : « ''l'autre'' est un ''reflet'' de moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet ; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme »[9].

Il y a néanmoins comme une ambiguïté qui caractérise en réalité la cinquième *Méditation cartésienne* à tel enseigne qu'on ne sait pas si chez Husserl la vie constitue encore le fondement épistémologique de l'expérience d'autrui[10]. Mais la question fondamentale est la suivante : peut-on réellement conquérir le territoire d'autrui pour construire avec mon monde natal une communauté ? Une communauté est-elle possible phénoménologiquement ?

Pour répondre à ce genre de questions, on doit seulement constater que le corps de l'autre est selon Husserl présenté par analogie au mien comme corps central dans le mode du « comme si j'étais moi, dit Husserl, moi, à la place de cet autre organisme corporel »[11]. L'autre se découvre pour ainsi dire dans une perception. Et c'est ici où Michel Henry n'est pas d'accord avec Husserl. Notre penseur voit en cela une déchéance de l'ego. Pourquoi une déchéance de l'autre ? Parce que l'autre est finalement considéré comme un « organisme

[1] Cf. M. HENRY, « Réflexion sur la *cinquième Méditation cartésienne de Husserl* », dans Hrsg von S. IJSSELING, *Husserl Ausgabe und Husserl-Forschung, op. cit.,* p. 107.
[2] Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, op. cit*., p. 90.
[3] Cf. K. HELDE, « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », *art. cit*., p. 8.
[4] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., p. 90.
[5] *Idem*, p. 78.
[6] Cf. *Idem*, p. 91.
[7] *Idem*, p. 102.
[8] *Ibidem*, p. 78. Souligné par l'auteur lui-même.
[9] *Ibidem*, p. 78.
[10] Cf. M. RICHIR, « Monadologie transcendantale et temporalisation », dans Hrsg von S. IJSSELING, *Husserl Ausgabe und Husserl-Forschung*, Coll. « Phaenomenologica » 115, Kluwer Academic-Publishers, 1990, p. 151.
[11] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., p. 104.

corporel appartenant à une âme qui, par essence est inaccessible directement, l'un et l'autre étant donnés dans l'unité de la réalité psycho-physique »[1].

Cette déchéance de l'ego transcendantal originel entraine, pour Michel Henry, celle du corps pour autant que celui-ci n'est plus ce « Je peux » radicalement subjectif mais un corps constitué[2]. Autrement dit, considérer l'autre comme un *alter ego,* pour Michel Henry, c'est justement remettre en question la réalité même de l'homme en l'objectivant. Ceci signifie qu'on se fonde ici sur les signes corporels de l'autre comme un organisme[3]. L'insistance porte ici sur l'analogie d'un corps semblable au mien, c'est dire que l'autre entre dans mon expérience. Henry n'est pas d'accord avec Husserl. Et, il conclut : « L'analogie est une illusion »[4]. La relation à autrui est plutôt compréhensible dans la vie et jamais à partir d'un ego pour autant que les deux ego sont des ipséités singulières des égaux[5]. C'est en ce sens que Michel Henry considère la relation à autrui (ami ou ennemi) comme quelque chose de facile et de difficile à la fois en raison de la Vie (Dieu-Père) dans les Soi transcendantaux[6].

Pourquoi, selon Henry, Husserl arrive-t-il à une telle déchéance de l'ego originel ? Il est fort possible que sa formation de mathématicien y joue un rôle non négligeable. On sait en effet que Husserl est fasciné par l'objectivation mathématique. Dans ce contexte, non seulement il saisit par analogie l'autre mais il ignore selon Henry le caractère « ipséisé » des égaux. La vie de l'autre ne peut faire objet d'aucune appropriation. Cet « autre pour moi » est, selon lui, un véritable « je pense » du sens commun, c'est-à-dire une pure représentation[7].

Mais comment comprendre que ma chair soit aussi un corps au même titre que celle de l'autre? Cette question renvoie à la problématique de la constitution même du corps. Michel Henry n'est pas d'accord de faire de l'autre un objet à la place du sujet, à partir de ma perception, ceci apparait inadmissible pour lui. Pourquoi ? Parce qu'on réduit l'autre à un objet et on réduit aussi la chair étant donné que « l'Autre n'est pas seulement, comme chez Paul Ricœur, la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens »[8].

Revenons à Husserl. Comment, se demande Michel Henry, Husserl en est-il arrivé à cette conclusion ? Husserl n'a-t-il pas reconnu que les autres ego ne sont pas de simples représentations et des objets représentés en moi mais justement des autres ?[9] D'où vient alors

[1] *Idem*, p. 105.
[2] Cf. M. HENRY, « Réflexion sur *la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », art. cit.,* p. 115.
[3] M. HENRY, « Intersubjectivité pathétique », *art. cit*., p. 126.
[4] I*bidem*, p. 126.
[5] Cf. M.HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 317.
[6] Cf. *Idem*, p. 318 ; *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 45-52.
[7] Cf. M. HENRY, « Intersubjectivité pathétique », *art. cit.*, p. 125.
[8] P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre, op. cit*., p. 380.
[9] Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, op. cit.,* p. 75-76.

que l'autre soit connu par perception extérieure ? Peut-on construire une intersubjectivité à partir de l'intentionnalité ? En se posant ces questions, Michel Henry veut remettre en question cette enflure de l'ego pour voir en l'autre la chair du Verbe de Dieu. Pour notre auteur, un tel ego est visé, il est « un quasi-autre »[1]dans l'irréalité noématique.

On doit remarquer en passant que le philosophe de la *Phénoménologie matérielle* tient l'intentionnalité pour secondaire dans la connaissance de l'être de l'ego et ne peut donc pas accorder à la perception la valeur phénoménologique sans le pouvoir de la chair en amont. Henry pense exclure toute intersubjectivité à partir d'une extase intentionnelle.

Aux yeux de Michel Henry en effet, aucune vie commune ne peut se bâtir dans le monde puisque, nous l'avons vu, le monde n'engendre pas de vie. « Je ne ''connais'' pas autrui, dit-il, je vis avec lui, ie mon expérience d'autrui est ma vie avec autrui »[2]. L'essence est chez Michel Henry « sans visage » c'est-à-dire elle est invisible, elle se déploie dans la « Nuit » étant donné que le fondement du monde est le ''non-visage de l'essence' 'même[3].

Contrairement à un penseur comme Levinas pour qui l'autre se découvre dans l'aporie d'une éthique de la transcendance du visage[4], notre auteur ne veut nullement, pour parler comme François-David Sebbah, sacrifier ici « sa proie » à l'intentionnalité[5]. Michel Henry ne cherche pas à décrire l'expérience de l'autre mais il se préoccupe de l'être-en-commun où chacun demeure absolument singulier[6]. L'autre me concerne parce qu'il puise dans la même source. Cette source est ce que Michel Henry appelle autrement « la nappe affective souterraine »[7]. Cette vie est, autrement dit, ce « Fond » qui est chacun de nous pour autant qu'elle soit ce *principium individuationis*[8]. Michel Henry exclut donc le monde dans la rencontre avec l'autre. Dans la mesure où l*'alter ego* se donne à une intentionnalité, il se donne comme « existant », qui n'a rien de lui-même mais appréhendé comme ipséité[9].

Michel Henry arrive à cette conclusion puisqu'il est question de se demander à qui appartient la conscience, alors que la conscience ne peut être que la mienne. Si Husserl analyse ainsi la relation entre l'ego transcendantal que je suis, moi seul et les autres ego et en arrive à un *alter ego*, sa conclusion apparait chez Michel Henry pour « une aperception

[1] Cf. M. HENRY, « Réflexion sur la *cinquième Méditation cartésienne de Husserl* », *art. cit.*, p. 108.
[2] M. HENRY, « Notes sur l'expérience d'autrui », dans *Revue Internationale Michel Henry*, 2, *op. cit.*, p. 109 .
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 549-550.
[4] Cf. B. FORTHOMME et J. HATEM., *Affectivité et altérité selon Levinas et Henry, op. cit.*, p. 43.
[5] Cf. F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit.*, p. 305
[6] Cf. O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté, op. cit.,* p. 15.
[7] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 178.
[8] *Idem*, p. 163.
[9] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 138-139.

assimilante »[1]. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ceci signifie que pour Michel Henry, Husserl comprend l'*alter ego* comme un objet, à partir du faire-voir. Notre auteur tire alors une conclusion. Husserl est selon lui incapable de comprendre l'expérience transcendantale du « moi pur » pour autant qu'il demeure dans les limites de l'intuitionnisme[2] et c'est pour cela que son ego revient à lui-même. Ce « moi » narcissique hégémonique est ce qui, pour parler comme Jacob Rogozinski, s'identifie aux images de l'autre[3]. Cette « phénoménologie honteuse » [4] est ce que Bernard Forthomme a appelé « l'autarcie ataraxique de l'Ego »[5].

Ces considérations nous aident à franchir de la sorte un pas supplémentaire. On retiendra que notre auteur s'appuie sur un fait indéniable. Selon lui, il n'existe certes pas de vie en général mais la vie est toujours celle d'un individu vivant. Cette vie vaut pour moi et pour l'autre. Ainsi l'autre ne peut m'être donné que dans la vie, hors de toute thématisation et selon une intelligibilité propre à la vie. Le vivant « éprouve donc l'autre, dit Henry, dans le Fond et non en lui-même, en tant que la propre épreuve que l'autre fait du Fond »[6].

Alors même que Husserl a remarqué que l'ego ne peut être perçu comme un objet parmi les autres objets du monde, Michel Henry regrette que le père de la phénoménologie se contredise dans la cinquième *Méditation cartésienne* en tentant de saisir l'autre à partir de la perception. Une telle relation est une simple « juxtaposition », une relation du monde, une relation extérieure[7] au même titre que celle développée par Heidegger dans un contexte d'outil[8]. Michel Henry défend au contraire, dès le § 50 de *L'essence de la manifestation*, l'idée selon laquelle qu'il n'existe pas de transfert de sens dans l'autre ou dans les autres pour autant qu'il est difficile d'atteindre leur subjectivité[9]. Aussi l'autre m'affecte-t-il seulement comme autre que moi à partir du Fond commun[10]. Michel Henry est donc partisan de la thèse de la partagéabilité de la vie et n'admet à aucun moment que la chair d'autrui soit détruite.

Dans ce contexte, pouvons-nous dire que Michel Henry rejette tout de Husserl ? Pas du tout, Michel Henry sait que Husserl connait ce qu'est la vie mais seulement le père de la phénoménologie n'a pas su exploiter cette voie jusqu'au bout[11]. Mais la question cruciale de Michel Henry est la suivante : puisque l'autre entre dans ma sphère à moi, peut-on dire qu'il

[1] M. HENRY, « Réflexion sur la *cinquième Méditation cartésienne de Husserl », art., cit.*, p. 114.
[2] Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, op. cit.,* p. 69.
[3] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.,* p. 11.
[4] B. FORTHOMME & J. HATEM, *Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry, op cit.,* p. 8.
[5] *Idem*, p. 10.
[6] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 178.
[7] Cf. M. HENRY, « Intersubjectivité pathétique », *art. cit.*, p. 129.
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 339-346.
[9] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 549.
[10] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 178.
[11] *Ibidem*, p. 76.

n'est plus un sujet au même titre que moi ? Que devient-il ? L'altérité est-elle une aliénation ? Le fond de sa conscience m'est-il vraiment connu ? Rencontre-t-on autrui et le constitue-t-on ? Est-il possible de faire d'autrui un autre moi-même et sous quelle forme peut-on vivre ce que vit autrui jusqu'à devenir un autre moi-même ? Suis-je capable de dire qu'autrui est un autre moi-même pour autant que j'ai la certitude d'une expérience liée uniquement à moi ? Autant de questions que l'on peut se poser au sujet de l'expérience d'autrui.

On dirait simplement ici que Michel Henry reproche à Husserl d'avoir manqué une juste reformulation de l'individuation. L'alter husserlien n'est qu'un ego abstrait dans la mesure où il reste constitué par l'ego[1]. A lire rigoureusement la cinquième *Méditation cartésienne*, la conviction s'impose finalement que l'ego est un solipsiste qui soliloque. Un tel ego est dans le temps pour autant que la chair de l'autre constitue, pour parler comme Marc Richir, une spatialisation originaire dans la temporalisation[2].

Or, le monde de chair s'éprouve et ne peut se comprendre à partir d'un centre qui serait un autre ego. C'est précisément cette centration à partir du moi qui pose problème chez le père de la phénoménologie. Car, dans la relation interpersonnelle réussie il y a ouverture de part et d'autre, ce que Marc Maesschalck appelle à juste titre « une universalité par intériorité d'appartenance »[3]. Dit autrement, s'il y a un *ici* et il y a un *là-bas* comme un ici d'autrui, c'est parce que la vie y joue un rôle de premier plan. Par contre, lorsqu'on renonce à sa liberté pour ne vivre l'autre à partir de soi ou encore ne vivre les sentiments de l'autre comme ses propres sentiments, cela a quelque aspect d'une aliénation. Un tel comportement est lu par Michel Henry comme une sorte de « condescendance servile », ce que Marx Scheler a d'ailleurs appelé « un vampirisme » psychique[4]pour refuser toute fondation d'un Moi transcendantal[5]. Car, pour Scheler, il n'y a des vérités qui ne sont des vérités que pour chaque

[1] Cf. E. BOUBLIL, « Individuation et intentionnalité : Le *propre* de l'ego chez Husserl et Michel Henry », *art. cit.*, p. 117-118.
[2] Cf. M. RICHIR, « Monadologie transcendantale et temporalisation », *art. cit.*, p. 154.
[3] Cf. M. MAESSCHALCK, *Transformation de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Coll. « Anthropologie et philosophie sociale », Bruxelles, P.I.E, 2019, p. 166.
[4] M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, *op. cit*, p. 66.
[5] Cf. R. WIEHL, « La phénoménologie des sentiments de Marx Scheler et les apories de la phénoménologie », Trad. par P. Constantineau, dans J. POULAIN (éd.), *Critique de la raison phénoménologique. La transformation pragmatique*, Actes du colloque de Vienne 10-13 mai 1985, Paris, Cerf, 1991, p. 160.

individu privé[1]. Pourquoi le privé? Parce que chaque moi est différent des autres moi[2]et on ne saurait réduire l'expérience d'autrui à une constitution du faire-voir husserlien[3].

Mais en s'exprimant de la sorte, pouvons-nous dire que Michel Henry rejette toute perception ? Notre auteur ne minimise pas ici la perception dans les relations intersubjectives mais seulement la perception n'est pas nécessaire pour une vie en commun[4]. C'est le champ transcendantal qui intéresse l'auteur de la *Phénoménologie matérielle*. C'est en ce sens qu'il affirme : « Toute communauté est invisible »[5]. Et il ajoute dans *Incarnation* : « la communauté visible porte en elle la possibilité de la feinte et du mensonge »[6].

Voilà pourquoi le savoir de la vie chez Michel Henry est de type religieux pour autant que la religion renvoie au contact avec Dieu ou ce que la phénoménologie appelle Vie.

Le trait le plus remarquable de l'analyse henryenne en la matière, c'est que la communauté ne peut se définir que comme un ensemble d'individus vivants en raison de la vie qui les traverse tous. Il s'agit ici d'une communauté de la *réciprocité* et de la *non-réciprocité* en raison des relations qui les unissent ou pas. Notre auteur fonde ainsi toute relation sur Dieu-Père qui aime aussi bien les bons que les ingrats[7]. Maintenant il reste à définir comment se fait cette expérience. Aux yeux de Michel Henry l'expérience d'autrui est une épreuve et la vie en commun se fait sur un mode irreprésentable pour autant qu'elle échappe à la pensée[8]. En ce sens, Michel Henry tient la communauté pour un *a priori*[9].

Par ailleurs et fort de cette conviction, notre auteur exclut toute hiérarchie entre les individus et il explique cela. Selon lui, tous les ego ont la vie en eux et dépendent de la Vie comme source affective commune. Le philosophe de Montpellier s'oppose ainsi aux systèmes politiques qui pensent mettre de la différence entre les individus ou encore veulent subordonner certains d'entre eux à des structures plus hautes en vue de former d'autres communautés de type hiérarchique qui n'ont pas de base sur la vie. Une telle totalité est une

[1] Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, *op. cit*, p. 176. On peut également lire à ce sujet le commentaire que fait Grégori Jean dans l'apparat critique aux notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* de Michel Henry, note 70 en rapport avec la note Ms A 5-3-2751 (Cf. G. JEAN, « Apparat critique », dans *Revue internationale Michel Henry*, n°3, *op. cit*., p. 233-234).
[2] Cf. M. HENRY, « Intersubjectivité pathétique », *art. cit*., p. 145.
[3] Cf. M. HENRY, « Eux en moi : une phénoménologie », *art. cit*., p. 204.
[4] Cf. J. LECLERCQ, « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », *art. cit*., p. 213-214.
[5] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 166.
[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 349.
[7] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 41-52.
[8] Cf. J. LECLERCQ, « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », *art. cit,* p. 212.
[9] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 175 ; *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p.349.

abstraction et n'a rien de vie en elle[1]. La communauté transcendantale n'est pas une affaire de communauté politique ou sociale[2]ou encore ce que Marc Maesschalck appelle « communauté inauthentique » en raison de son apparaitre du monde[3].

Pour Michel Henry toute communauté tire « sa légitimité » du corps subjectif y compris celle qu'Olivier Ducharme appelle « communauté d'habitus », c'est-à-dire cette réalité historique ou identité culturelle et sexuelle qui se transmet en héritage et qu'acquiert l'ego par la pratique[4]. En disant cela, Michel Henry ne fait pas une apologie de la Vie absolue mais sa philosophie prend également en compte la dimension du monde de l'homme[5].

C'est bien pourquoi, on ne peut donc pas comprendre l'expérience d'autrui, vivant ou mort, par une simple perception. Ce « solipsisme » est incapable d'atteindre l'autre pour autant que la conscience soit enfermée en elle-même, dans ses propres représentations[6]. C'est dire que la vie-en-commun ne peut être une « ''projection'' du moi dans l'autre »[7].

En montrant les limites de la perception, Michel Henry veut montrer le caractère principiel de la vie. Il y a sans doute un « être énigmatique » de la communauté qui se phénoménalise hors de toute transcendance[8]. « Alors, dit-il, communauté et individus sont liés entre eux selon une relation d'intériorité phénoménologique réciproque qui n'est autre que la relation des vivants à la Vie »[9]. Mais avant d'être une communauté, on est d'abord des individus singuliers. Car, explicite Gabrielle Dufour-Kowalska, « le même principe qui unit les sujets est celui-là même qui les engendre comme des individus »[10]. Michel Henry aime donc insister sur l'expérience singulière de chaque ego. Ainsi pense-t-il que toute communauté et/ou toute société ne repose que sur le respect de l'expérience singulière de chaque ego, différente de la perception qui, elle, évoque le monde d'indifférence[11].

---

[1] Cf. *Idem*, p. 163-164.
[2] Cf. M. HENRY, « La vie et la république », dans *Phénoménologie de la vie*, tome III, *op. cit*., p. 159.
[3] Cf. M. MAESSCHALCK, « La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, op. cit.*, p. 187
[4] Cf. O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté, op. cit*., p. 26_27.
[5] G. JEAN, « de l'expérience métaphysique d'autrui à l'intersubjectivité en première personne », *art. cit*., p. 69.
[6] Cf. M. HENRY, « Intersubjectivité pathétique », *art. cit*., p. 132.
[7] M.HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 353.
[8] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 160.
[9] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p.349.
[10] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, passion et magnificence, op. cit*., p. 72. Sans doute Gabrielle Dufour-Kowalska s'est fondée sur un des passages de la *Phénoménologie matérielle* de Michel Henry pour tirer cette conclusion. En voici le texte cité par elle : « Voilà ce que les membres de la communauté ont en commun : la venue en soi de la vie en laquelle chacun d'eux vient en soi comme ce soi qu'il est. Ainsi sont-ils à la fois le Même en tant que l'immédiateté de la Vie, et des autres en tant que cette épreuve de la vie est chaque fois en eux l'un d'entre eux irréductiblement » (M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 177).
[11] Cf. M. HENRY, « Difficile démocratie », dans A. DAVID & J. GREISCH, *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit*., p. 46-47.

Mais comment allons-nous savoir que nous sommes aimés si personne n'existe à côté de nous ? Peut-on avoir une communauté originaire d'archi-engendrement[1]s'il n'existe aucune affection amoureuse ? Il y a là un problème et c'est ainsi que notre auteur trouve que l'autre est nécessaire dans sa singularité pour qu'il existe une communauté grâce à la vie, au « pathos-avec ». « C'est cet être-soi, dit-il, dans l'affectivité et par elle qui met toute vie en relation avec soi, qui fait qu'elle est et en même temps l'oppose à toute autre… »[2].

Pour faire court, disons que pour Michel Henry, Husserl raisonne par analogie. Et pourtant, le raisonnement par analogie m'éloigne de l'autre. L'expérience que je fais de l'autre n'a rien d'un raisonnement mais elle est de l'ordre d'un affect. Voilà pourquoi notre auteur en recourant au christianisme parle de la vie comme quelque chose de simple, un « pathos-avec », une religiosité de soi[3]ou mieux une compassion chrétienne[4].

2.3. L'intersubjectivité comme lieu de la vie : un virage vers la christologie ?

Pourquoi Michel Henry recoure-t-il au christianisme pour parler de la question de la communauté ? Est-ce un virage théologique de la phénoménologie ? Michel Henry n'a aucune intention d'importer le théologique en phénoménologie[5]. Mais seulement le christianisme lui offre un appui de nature révolutionnaire ; les vérités chrétiennes lui parlent[6].

En quoi consiste cette révolution ? Michel Henry se décide-t-il d'abandonner la phénoménologie ? Michel Henry reste phénoménologue. Mais notre auteur se dit satisfait des thèses du christianisme en raison de l'insistance de celui-ci sur l'importance de la Vie et son rejet du visible en matière de relations intersubjectives dans le Verbe de Dieu[7].

Il y a en effet une chose sur laquelle notre auteur s'appuie dans sa trilogie. Il s'appuie sur la réalité de l'incarnation du Verbe de Dieu en tant que Premier soi vivant. Alors qu'en philosophie classique, c'est l'intentionnalité qui nous donne accès aux autres mais pour la phénoménologie dite idéale comme pour le christianisme, l'horizon ek-statique de la temporalité n'y est pas suffisant. Le secret de la vie communautaire est plutôt dans l'Archi-chair ; c'est là que toute relation et toute communication deviennent ainsi possibles[8].

---

[1] Cf. M. MAESSCHALCK, « La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry », *art. cit.*, p. 187.
[2] M. HENRY, « qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie, op. cit.*, p. 51.
[3] Le terme est d'Emmanuel Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op. cit*., p. 150.
[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 314.
[5] Cf. F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit.* p. 206.
[6] Cf. *Idem*, p. 309.
[7] Cf. G. DUFOUR KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, *op. cit.*, p. 7.
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 340.

Cette manière de parler est donc nouvelle et déroute la pensée classique. Notre auteur fonde sa conviction sur la Parole même de Dieu. C'est bien pourquoi, tout en recourant aux Ecritures, notre auteur les tient pour la Vie. Dieu y habite et en même temps il habite dans nos cœurs. Il s'agit, selon les termes de Bernard Forthomme, d'une « théopathie de l'intersubjectivité »[1]dont découle l'éthique dite de la parousie[2]. Mais, comment des individus appartenant à leurs sphères d'expérience personnelles peuvent s'entendre et communiquer ? A vrai dire, l'auteur d'*Incarnation* voit non pas la raison ou une quelconque autre faculté humaine mais la Vie à l'origine de toute vie commune et de toute communication intersubjective. C'est à ce niveau que Michel Henry se distancie avec ses devanciers Husserl et Heidegger pour qui l'intentionnalité joue un premier rôle dans l'intersubjectivité ou « l'être-avec ». Cet Etre a un nom dans la trilogie ; il s'appelle Dieu. C'est en ce sens que Henry ne peut admettre de faire du *Dasein* la source de la relation intersubjective.

Pourquoi Michel Henry rejette-t-il ici le *Dasein* de Heidegger dans la question de l'intersubjectivité ? La raison fondamentale de ce refus est liée à la conception du *Dasein*, comme nous l'avons suffisamment dit plus-haut, pour autant qu'il est le critère de la vérité. Selon Michel Henry, Heidegger tient l'autre dans un contexte de l'étant ou du pur outil. C'est l'outil qui montre autrui, ce qui est irrecevable pour Michel Henry[3]. L'exemple le plus typique – et qui est réfuté par notre auteur- est celui du bateau ancré à la rive et qui renvoie à quelqu'un. On y voit l'autre comme utilisateur ou producteur de l'outil. Ici c'est l'outil qui montre autrui. Cette manière d'approcher autrui est phénoménologiquement irrecevable[4].

Notre auteur est-il victime, comme l'a cru Dominique Janicaud, d'une phénoménologie dite « minimaliste »[5] étant donné qu'il ne voit prioritairement que l'originaire ? Il est difficile au stade où nous sommes de l'affirmer d'autant plus que l'originaire n'est jamais une monade fermée[6]. Mais nous savons que M. Henry n'affectionne pas une communauté qui serait à l'origine du totalitarisme et/ou lieu de domination.

---

[1] Cf. B. FORTHOMME et J. HATEM., *Affectivité et altérité selon Levinas et Henry, op. cit.,* p. 44.

[2] L'éthique de la Parousie consiste à reconnaitre dans l'autre la dignité de fils de Dieu au même titre que moi grâce à la présence du Christ. Cette présence du divin met à mal toute illusion transcendantale de l'ego qui se prendrait comme point-origine de l'autre. Voici un texte qui permet de saisir le fondement de toute communauté mais aussi de toute relation à autrui et de toute action : « Moi donc, si j'ai à faire à moi, j'ai d'abord à faire au Christ. Et si j'ai à faire à un autre, j'ai d'abord à faire en lui au Christ. Et tout ce que je lui fais, je le fais d'abord au Christ » (M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 148-149)

[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 341-343.

[4] Cf. *Idem*, p. 243. Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit*., p. 159-160.

[5] Cette expression vient de Dominique Janicaud dans *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997, p. 52. Cité par F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit.,* p. 304.

[6] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit.,* p. 20-21.

Dans *Paroles du Christ*, Michel Henry est convaincu que c'est dans le cœur que toute parole ou toute vie se comprend. Par cœur Michel Henry entend ici le lieu de la Vie absolue en tant que 'substance phénoménologique pathétique' qui permet dans son auto-jouissance toute relation avec les autres. « On n'accède pas à la vie, dit-il, à sa propre vie, à celle des autres, à celle de Dieu, par le moyen des sens »[1]. Dans la trilogie, on voit bien que c'est Dieu qui est à l'origine de la vie intersubjective, « la relation à l'autre n'est possible qu'en Dieu » mais par le truchement de « l'Arche triomphale » de la parabole johannique des brebis[2].

Approfondissons encore la question de la perception. Pouvons-nous dire que notre auteur minimise la perception en matière d'intersubjectivité ? Notre auteur ne dit pas que l'autre ne peut jamais être saisi par la perception mais seulement la perception ne peut se passer de la vie du cœur ou de l'amour de Dieu dans le Christ. Pourquoi se tourner vers la vie intérieure ou vers le cœur alors que l'homme est visible ? C'est parce que justement, selon Henry, l'autre est comme moi au sens même du « soi-même comme un autre » de Paul Ricœur[3]. L'insistance porte ici sur le « comme » dans la perspective d'une implication immanente d'une altérité inhérente à l'intersubjectivité. Mais l'autre en tant que je puis le voir ne vient-il pas rompre en quelque sorte cette immanence ? Michel Henry ne le croit pas parce que selon sa logique, le regard n'est possible que parce que la vie le permet en amont. Michel Henry, pour parler comme Jean-Luc Marion, veut en quelque sorte une « croisée des regards conforme au schème amoureux »[4]. Aussi le Christ peut-il dire par exemple : « Philippe, qui m'a vu a vu le Père » (Jean 14, 9). Il y a là pour beaucoup un blasphème à condamner (Mathieu 26, 66) puisque le Père est invisible. Et pourtant là n'est pas vraiment le problème. Il s'agit de se placer plutôt du côté de l'invisible. Si donc, se demande notre auteur, le regard fait le travail d'individuation chez Husserl ou Heidegger, comment peut-on légitimer l'activité de l'intentionnalité ? Peut-on comprendre la vie dans le corps vivant de l'autre par un simple regard ? Il y a là est une difficulté à comprendre l'autre dans la phénoménologie classique.

Comment Michel Henry entend alors riposter à cette aporie ? Nous venons de le dire. Pour notre auteur, l'être-avec n'est pas une affaire du monde, du *Dasein* heideggérien. Le monde étant indifférent ne crée rien. D'autre part, ce n'est pas parce que nous sommes avec quelqu'un dans le monde qu'il devient possible de parler de l'être-avec. La possibilité de leur relation communicative est dans le paradoxe de la vie[5]. Or, une telle conception de l'autre permet de m'ouvrir à lui et de créer non une communauté d'exclusion et de rejet mais un lieu

[1] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 134.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 318.
[3] Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre, op. cit.,* p. 14 & p. 369-380.
[4] J-L. MARION, *La croisée du visible, op. cit*., p. 103.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 342 ; 347.

de vie. Ceci suppose que l'autre n'est jamais un être-là du monde mais un vivant au même titre que moi (Ipséité). C'est en ce sens que l'on comprend la « croisée des regards » de Jean-Luc Marion à laquelle nous venons de faire allusion plus-haut. On comprend aussi pourquoi certains auteurs disent que la communauté a quelque chose d'énigmatique pour autant que sa rationalité nous échappe[1]. Pour cela, Michel Henry évoque dans sa trilogie la présence du Verbe de Dieu comme celle qui unit les vivants, ceux d'hier, d'aujourd'hui et de demain[2]. Il s'agit d'une communauté que Marc Maesschalck qualifie d'une universalité de *co-natalité*[3].

Quel est le contenu de ce vivre-ensemble de cette universalité de co-natalité? S'agit-il d'une fraternité chrétienne qui se fonde sur l'amour oblatif de Dieu ? Michel Henry ne parle pas en termes de fraternité mais de filiation pour autant que nous n'ayons qu'un seul Père. Ainsi nos relations familiales, humaines, professionnelles, sociales changent de registre au profit de relations nouvelles d'une généalogie divine[4].

Peut-on finalement dire qu'il s'agit chez Michel Henry d'une manière de parler d'une fusion des sujets ? La réponse est précise. Il n'y a pas de fusion en phénoménologie de la vie. Chaque ego en tant qu'individu fait une expérience singulière de la vie[5]. C'est le sens du corps mystique du Christ, nouvel Adam, « personne commune de l'humanité »[6].

Quel serait l'enjeu pour Michel Henry en recourant à la personne du Christ en phénoménologie ? L'enjeu est ici énorme. Il nous semble *in fine* que Michel Henry veut non seulement déconstruire la culture occidentale consumériste et idolâtrique mais aussi faire de l'autre Fils. Si donc notre auteur vise ultimement à ramener toute vie au Christ et voudrait que l'existence se comprenne entièrement du point de vue du Verbe de Dieu, cela a un sens éthique. Henry veut faire de l'homme Fils de Dieu dans le Christ. La célèbre affirmation de saint Paul aux Galates « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit à moi » (Galates 2, 20) devrait être comprise dans le sens d'une autorévélation absolue. Pourquoi disons-nous cela ? C'est parce qu'en phénoménologie de la vie, il est difficile de prétendre co-sentir avec l'autre de peur de destituer l'ego de l'autre[7] mais l'autre est regardé comme Fils de Dieu.

---

[1] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit*., p. 67.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 354.
[3] Cf. M. MAESSCHALCK, « La forme communautaire du jugement éthique chez M. Henry. Filiation et fraternité », *art. cit*., p. 206-209.
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 54-55.
[5] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 177.
[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit..,* p. 358
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 120-167. De même la vie communautaire ne surgit pas d'un contrat social mais repose sur une christologie transcendantale. « Et si j'ai affaire à un autre, dit Henry, j'ai d'abord à faire en lui au Christ. Et tout ce que je lui fais, je le fais d'abord au Christ » (M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 149. Cité par B. FORTHOMME & J. HATEM, *Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry, op. cit.,* p. 46)

Une telle conception de l'homme bouleverse ainsi selon Michel Henry, le rapport à autrui. L'autre ou encore celui que le christianisme appelle le « prochain » m'apparait dans le monde mais il n'est pas en même temps du monde. Il n'est pas du monde parce qu'il est invisible au même titre que la vie. C'est ainsi que chaque Soi étant avec l'autre là où il est donné à lui-même, il est avec l'autre dans la vie avant d'être homme ou femme[1]. Que l'on soit né des parents ou qu'on ait un encrage social, tout cela ne relève que de la sphère du monde[2].

Mais si tel est le cas, comment expliquer que les gens s'entretuent dans le monde ? N'assistons-nous pas quelque fois à des génocides ? Pourquoi les conflits dans les rapports intersubjectifs alors même que nous sommes Fils dans le Fils? Peut-on dire que l'apparition de l'autre et son regard seraient à l'origine de la chosification de mon être ? Pour répondre à cette question, Michel Henry critique la prétention de l'ego à être le point-source de la vérité qu'il qualifie « d'illusion transcendantale » La source du mal est à ce niveau, dans le Soi égoïste. C'est bien pourquoi Henry va demander une certaine éthique qu'il appelle chrétienne.

Quant à l'expérience singulière de la relation avec le Christ ou ce que la théologie appelle « le corps mystique du Christ », notre auteur reste catégorique. Selon lui, le corps mystique du Christ est une forme limite d'expérience d'autrui et ne signifie pas que l'individualité est abolie mais seulement préservée ou tout au plus exaltée dans le Verbe[3].

Ceci étant, Michel Henry nous semble négocier petit à petit un virage vers la christologie chrétienne. Pourquoi ce virage ? Parce que notre penseur tient chaque Soi pour une réalité singulière et unique dans le Premier Soi vivant qui est le Christ. Celui-ci est le milieu originaire aménagé par la Vie ou encore « l'espace » de la vie destiné aux Soi[4].

Ce virage, si virage il y a, n'est cependant pas chez Michel Henry un « ralliement à une tradition » mais la recherche des origines de l'homme ou mieux de l'être de l'ego[5]. En ce sens, le rapport avec autrui (ennemi, dépravé, hypocrite, etc.) ou avec moi-même se fonde sur ma relation au Premier Soi vivant et rien que par lui. « Et si j'ai affaire à un autre, dit-il, j'ai d'abord à faire en lui au Christ. Et tout ce que je lui fais, je le fais d'abord au Christ »[6].

Dans cette citation, le Christ est considéré par Michel Henry comme cet être-en-commun qui unit les Soi. Aussi une communauté qui n'est pas construite sur « l'être-en-

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 356-357.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*, p. 315.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 339 ; 354.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 165.
[5] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.*, p. 266-267. Cité par J. LECLERCQ, « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », *art. cit*., p. 217.
[6] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 149.

commun » porte-t-elle en elle, comme nous venons de le voir, « la possibilité de la feinte et du mensonge » et devient le lieu de l'indifférence et de l'hypocrisie[1].

Mais comment comprendre la différence sexuelle par exemple dans un tel contexte de la singularité d'expérience ? Pour Michel Henry, celle-ci ne concerne que les corps objectifs dont on dit qu'ils sont sexués du fait de la vie immanente[2]. Michel Henry ne voit rien de mal que les vivants humains deviennent dans le Christ les Fils de la Vie, chacun étant dans le Verbe avant d'être avec soi-même et avec l'autre[3]. Certes le Christ unit les Soi mais chaque Soi chez Henry demeure une réalité singulière et personne ne peut l'atteindre là où il s'atteint. « C'est ainsi que chaque Soi transcendantal vivant est dans le Verbe avant d'être avec lui-même, et dans ce Verbe il est avec l'autre avant que l'autre soit donné à lui-même »[4].

2.4. L'expérience d'autrui et les sentiments irréels dans *L'essence de la manifestation* et la question de la contemporanéité avec les morts.

Nous venons de voir qu'il est difficile de saisir hors la vie l'autre. L'expérience de l'autre étant une affaire du cœur échappe à la perception. Autrement dit, Michel Henry est convaincu que nul ne peut comprendre autrui à partir de sa propre expérience subjective. Ces affirmations demandent d'être explicitées pour ne pas laisser libre champ aux amalgames.

Au § 67 de *L'essence de la manifestation* notamment, Michel Henry réfute ce qu'il qualifie des sentiments irréels. Par sentiments irréels, Henry entend sans doute les sentiments non-individuels ou si l'on veut anonymes du fait qu'ils soient vécus par un autre que par celui dont on pense être l'auteur. Cette question n'est donc pas seulement traitée dans la trilogie mais elle trouve son ancrage dans *L'essence de la manifestation.*

Pourquoi ce détail nous intéresse-t-il ? Pour comprendre l'expérience d'autrui nous venons de voir qu'elle se fait uniquement dans la vie et du coup elle ne peut faire objet d'une analyse à partir d'un autre ego. On voit bien ici que ce qui nous intéresse c'est ce caractère irréductible de la vie. Vivre le sentiment signifie donc ici l'éprouver. Mais la question est de savoir si le même sentiment peut être vécu par un autre de la même manière que je le vis. Autrement dit, est-il possible de co-sentir ? C'est à cette question qu'il convient de donner suite. Michel Henry y répond de la manière la plus précise à Marx Scheler qui par moment y croit. La question de notre penseur est la suivante : y a-t-il un rapport entre le sentiment de sympathie éprouvé devant la souffrance d'un homme et cette souffrance elle-même ?

---

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 349.
[2] Cf. Idem, p. 355-356.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 321.
[4] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 356.

Contrairement à Marx Scheler qui pense par moment qu'on peut co-sentir[1], Michel Henry estime par contre que Marx Scheler a tort de vouloir comprendre l'autre dans le co-sentiment ou du moins sa position soulève un doute quant à la possibilité du co-sentiment. Pour l'auteur de *L'essence de la manifestation* en effet, il existe un abime entre la vie invisible et le corps visible bien que les deux soient ensemble. « Scheler, dit-il, a cru pouvoir l'éliminer, grâce à une thèse inouïe, à savoir que je perçois non seulement le corps de l'autre mais son psychisme. C'est la nuance apportée à l'analyse husserlienne : je perçois non seulement la rougeur de son front, mais sa honte, immédiatement, indissolublement »[2].

La question de fond, pour Henry, est celle de savoir la nature du sentiment de ce genre. Michel Henry a une question de fond. Quand un sentiment est-il réel et qu'est-ce qu'un sentiment qui ne l'est pas ? Répondre à cette question signifie faire la différence entre ce qui est ontologique et ce qui ne l'est pas. Or, la réalité du sentiment pour Henry est le s'éprouver soi-même intérieurement pour autant que la réalité constitue son essence. Un tel sentiment est donc réel parce qu'il est éprouvé. Par contre, le sentiment donné dans la perception ou dans la représentation est considéré comme irréel parce qu'il n'est pas celui qui est éprouvé mais il appartient au monde des idéalités. Le sentiment irréel apparait ici comme un simple « portrait », une image, une reproduction en l'absence de la chose même[3]. D'où cette affirmation : « La pluralité des sphères subjectives d'expérience, dit-il, la pluralité des ego repose sur la pluralité des sphères d'expérience affective réelle et est exigée par elle »[4].

Cette citation signifie que chaque ego fait une expérience personnelle. Si telle est la situation de la vie qui change d'un ego à un autre ego, posons alors une question. Pourquoi une même vie peut-elle prendre des formes différentes selon les ego ? Pour Michel Henry, la réponse à cette question revient à la vie elle-même pour autant que la vie soit sans pourquoi.

Dans *C'est moi la vérité,* Michel Henry va évoquer la question de l'univocité de l'auto-affection qu'on retrouve dans *L'essence de la manifestation* en introduisant la notion de concept-fort et de concept-faible. Il y a même là une différence. Le premier concerne la Vie absolue et le second concerne le Moi transcendantal de l'homme.

> « Ce concept fort de l'auto-affection est, dit-il, celui de la vie phénoménologique absolue et ne convient qu'à elle, c'est-à-dire à Dieu. Moi, au contraire, Moi transcendantal vivant, je puise moi aussi mon essence dans l'auto-affection. […] Mais cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait. Et ainsi je ne m'affecte pas absolument mais, pour le dire avec

[1] Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, *op. cit*., p. 20.
[2] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 169.
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 786-787.
[4] *Idem*, p. 793.

rigueur, je suis et je me trouve auto-affecté. Ici se découvre à nous le sens faible du concept d'auto-affection, celui qui convient à la compréhension de l'essence de l'homme, non à celle de Dieu »[1].

Il ne convient néanmoins pas à ce niveau de confondre, selon Michel Henry, la saisie intentionnelle des contenus psychiques d'autrui avec l'expérience d'autrui. Les états psychiques ne sont pas forcément l'expérience originaire d'autrui elle-même[2]. Qu'est-ce que cela signifie ? Michel Henry veut qu'on établisse la différence entre ce qu'on peut percevoir et ce qu'on vit réellement dans sa conscience. La perception voit l'être étendu et se le donne mais ne touche nullement à sa réalité ou encore ne donne pas le sentiment lui-même[3]. « La possibilité, dit Henry, d'atteindre [les sentiments d'autrui] dans des actes de la perception ou de l'intuition affective […] ne signifie en aucune façon pour cette conscience la possibilité de les éprouver réellement comme des tonalités appartenant à sa vie propre et comme ses déterminations immanentes mais, bien au contraire, l'exclut »[4].

Ainsi se précise le sens de la vie dans son mouvement invisible. Par conséquent, aux yeux de Michel Henry, l'auto-affection entant qu'ipséité de la Vie elle-même possède son propre mode de manifestation et ne peut nullement se soumettre au pouvoir du voir. « La réalité du sentiment est la réalité de l'absolu »[5]. Autrement dit, Michel Henry préconise donc une « contre-réduction comme ''saut'' dans la Vie absolue »[6].

La question qui est en jeu, selon nous, est celle de l'accès à la vie d'autrui. Pour Michel Henry, nous venons de le voir, l'accès à la vie d'autrui à partir du monde ou de la perception reste inauthentique. Le savoir d'autrui ne s'obtient que dans la Vie, dans une sorte d'intuition bergsonienne[7] ou en tout cas dans la vie intérieure[8],

[1] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 135-136.
[2] Cf. Ms A 5-6-2843/2844. Cité par G. JEAN, « Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche », *art. cit*, p. 295. Dans une note préparatoire à *L'essence de la manifestation*, M. Henry laisse entendre que la connaissance de soi n'est pas une convenance. Il dit : « la connaissance de soi ne saurait être une ''connaissance'', une convenance » (Ms A 6-2-3593, *Revue Internationale Michel Henry*, n°3 (2012), Michel Henry. « Notes préparatoires à L'essence de la manifestation : la subjectivité », Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, p. 132
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 788.
[4] *Idem*, p. 784. Cité par G. JEAN, « Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche », *art. cit*, p. 296.
[5] *Idem*, p. 788.
[6] Cette expression est empruntée à Rolf Kühn pour signifier ce genre de dépouillement dont parle Maitre Eckhart dans la recherche de la vérité phénoménologique comme seule possibilité méthodologique en la matière (Cf. R KÜHN, « La contre-réduction comme « saut » dans la vie absolue », *art. cit*., p. 67).
[7] Cf. H. BERGSON, *L'intuition philosophique*, Paris, P.U.F & Quadrige, 2011, p. 56-57. Bergson définit l'intuition comme « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (*Ibidem*, p. 56-57)
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 347-348.

par *co-nativité*[1]. Michel Henry propose donc en réalité de penser le monde à partir de la Vie[2].

Notre thèse, à la suite de Michel Henry, est qu'il est possible certes de rejoindre l'autre par la perception mais il nous est impossible de vivre les mêmes sentiments que l'autre. Peut-on savoir ce que vit un mort ou celui qu'on appelle cadavre ? Personne ne sait vraiment. Ainsi quand on pleure sur le mort, la raison à cela est ailleurs que dans ce que l'on voit. Ce n'est pas sur le corps qu'on pleure car le corps est là visible mais la raison à cela est dans la Vie.

La thèse husserlienne de la ressemblance nous apparait ainsi fragile et ne saurait fonder la vie des sentiments. Mais puisque ce savoir n'est pas démontrable, Michel Henry fonde sa connaissance au niveau de ce que Rolf Kühn appelle « l'intropathie », entendons par-là la vie intérieure. Or, les lois de la vie excluent toute domination sur autrui[3]. Comme chez Marx Scheler, on ne peut que deviner les sentiments, en cas d'acte de libre communication[4].

Pourquoi défendons-nous à tout prix une telle différence ? C'est parce que nous voulons comprendre dans ces recherches ce que devient le corps vivant avec la mort biologique et quel serait le statut de son cadavre. L'enjeu de ce point est à ce niveau. Que savons-nous de l'expérience de l'homme devenu cadavre ? Pas grand-chose. Nous ne pleurons pas sur le cadavre mais nous sommes en quelque sorte unis dans la vie.

Or, dès le début de nos recherches, nous avons constaté que Michel Henry est le défenseur de l'irréductibilité de la chair et de l'expérience singulière de chaque ego. Chaque expérience est personnelle y compris celle de la mort biologique. On peut certes en avoir une connaissance relative mais delà on ne peut dire que l'on possède toute la connaissance sur l'autre, même pas d'un cadavre dès lors que celui-ci fait à sa manière l'expérience de la mort.

La seule thèse que nous pouvons défendre ici est celle de la partagéabilité de la vie. Dès lors, la suprématie du Soi particulier sur un autre Soi nous parait irrecevable. En disant cela, nous n'entendons pas nier la nature de la compassion par exemple ou ce que Marx

[1] Cette expression est celle de Marc Maesschalck reprise par Rolf Kühn (Cf. M. MAESSCHALCK, « La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry. Filiation et fraternité », *art. cit*., p. 183-203. Cité par R. KÜHN, « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal. Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », *art. cit*., p. 130.

[2] Cf. M. STAUDIGI, « De la phénoménologie matérielle à la critique de la culture et de la politique. Essai sur l'enjeu pratique de la pensée henryenne », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit*., p. 486.

[3] Cf. R. KÜHN, « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal. Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », *art. cit.*, p. 108.

[4] Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, *op. cit*., p. 298-299.

Scheler appelle en éthique « sympathie » du fait de ressentir les sentiments d'autrui[1]. Nous devons insister au contraire ici sur la difficulté qu'il y a à vivre les sentiments de l'autre, même devenu cadavre. Prétendre vivre les sentiments d'autrui c'est faire sans doute preuve de la catégorie des gens que Marx Scheler appelle « parasites psychiques » du fait qu'ils vivent au dépend de leur entourage[2]. Par contre, c'est dans le Fond du pathos de la vie que le moi et l'autre moi entrent en résonnance[3]. On ne peut donc pas dénier la vie de l'autre. « Dénier la vie subjective de l'autre, rappelle Raphaël Gély, c'est nécessairement procéder à un morcellement de ses pouvoirs. […] et finalement à une atrophie de nos vies subjectives »[4].

Comme on le remarque, cette citation est destinée sans doute à montrer l'irréductibilité de la chair d'autrui. Celle-ci ne disparait pas et par conséquent son atrophie oblitère la puissance de la vie avec autrui dans la construction même de la communauté mais aussi elle a une conséquence morale. Une telle manière de voir autrui est, selon Michel Henry, erronée. C'est bien pourquoi, lorsqu'on fait du mal à quelqu'un, en réalité on brise, selon Michel Henry, la relation amoureuse qui s'est établie entre l'Archi-Chair et sa propre chair. C'est dire qu'il y a ici tous les enjeux de la morale que Michel Henry voit entre les lignes[5].

Y a-t-il une raison pour que l'on s'attaque à la Vie ? Il n'y a pas de raison qui soit hors la Vie elle-même. Pourquoi ? Parce que, selon Michel Henry, aucun sentiment ne peut réellement être donné mais seulement réellement représenté[6]. Or, s'explique notre auteur: « Toute signification affective est par essence transcendante et par là même ''vide'' »[7]. Il n'y a pas, nous venons de le dire, de fusion entre les Moi et il n'en a jamais existé, comme il n'y a jamais eu de copie exacte d'individu. Chaque Soi est « singulier et incomparable »[8].

Ce n'est pas tout. Il y a cependant un point qui a attiré notre attention chez Michel Henry. C'est la contemporanéité avec les morts ou mieux la communauté avec les morts.

---

[1] Cf. *Idem*, p. 18-19. On notera cependant ici que Marx Scheler fait la différence entre sympathie et le fait de vivre les sentiments de l'autre tel que lui-même les vive. Il dit par exemple : « Mais l'existence d'expériences internes, de sentiments intimes nous est révélée dans et par les phénomènes d'expression, c'est-à-dire que nous en acquérons la connaissance, non à la suite d'un raisonnement, mais d'une façon immédiate, au sens d'une ''perception'' originaire et primitive » (*Idem,* p. 19). Mais aussi quelques lignes plus loin il affirme qu'il est possible d'avoir une perception intime des sentiments d'autrui, ce qui nous apparait irrecevable dans le cadre de la phénoménologie de la vie. Il dit : « Nous pouvons notamment avoir la ''perception interne'' des autres hommes, pour autant que nous considérons leur corps comme *le champ d'expression* de leurs expériences internes, de leurs sentiments intimes » (*Idem,* p. 20).

[2] Cf. *Idem*, p. 65.

[3] Cf. C. DEL MASTRO, « ''L'être rivé à soi'' et son intrigue narrative : Levinas et Henry, phénoménologues-romanciers », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes.* Hommage à Laslo Tengelyi, *op. cit*., p. 179.

[4] R. GELY, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*., p. 88.

[5] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p 178

[6] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 789

[7] *Idem*, p. 790.

[8] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 165

Cette question pose le problème même de la perception dans le co-sentiment. Que les morts portent la trace du souvenir, cela n'a aucun mal mais seulement si le souvenir est bien réel, la perception, elle, est déjà abolie alors même que la communauté avec les morts que nous avons connus est bien réelle hors de toute perception. Les morts ont quitté ce monde mais cela ne nous empêche pas, selon lui, de les revoir dans la vie et cela ne change rien à leur mort. Cette contemporanéité ou encore « l'étrange acoustique du monde spirituel » selon les termes de Kierkegaard, s'opère indépendamment de toute perception, elle se fait intérieurement[1].

On voit ici une subtilité propre à Michel Henry dont il faut bien comprendre la portée. La perception a certes un rôle mais elle n'est pas à l'origine de la vie commune. De là on ne peut conclure à l'identification des individus. Selon Michel Henry, deux individus identiques n'existent pas, pas même les jumeaux pour autant qu'ils diffèrent ne serait-ce que par l'espace qu'ils occupent[2]. La dissemblance joue également un rôle à ce niveau et peut être aussi un motif de répulsion. Ou encore, pour parler comme Marx Scheler, la fusion entre deux individus, si fusion il y a, obéit à « une causalité vitale spécifique, spécifiquement différente de la motivation finaliste et rationnelle, d'une part, de la causalité mécanique, d'autre part »[3]. C'est dire qu'aucun ego ne peut être la mesure de la subjectivité d'un autre ego[4]. L'autrui n'a pas de visage au sens levinacien du terme[5].

On devra par ailleurs noter pour finir que, pour Michel Henry, la communauté ne signifie guère absence de conflits entre individus mais seulement la Vie est cette réalité qui peut vouloir et ne pas vouloir à la fois, elle n'est influencée par rien qui lui est extérieur. Elle est en quelque sorte cet amour pour l'humanité dont parle abondamment Marx Scheler quelle que soit la race humaine et la condition sociale[6]. La Vie ne se laisse donc pas saisir. Tel est le cas de l'échec érotique dont il conviendrait de dire un mot maintenant.

[1] Cf. M. HENRY, « Réflexion sur *la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », art. cit.*, p. 119.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 165
[3] M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective, op. cit.,* p. 53.
[4] Cf. M. HENRY*, C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 123. Dans une note consacrée à Sartre, Michel indique clairement sa position au sujet de l'expérience d'autrui : « Autrui (chez Sartre et peut-être partout ailleurs) n'est connu que lorsqu'il est objet, lorsqu'il est mort : conséquence du monisme […]. Mais est-ce pour le connaitre ou pour le détruire ? De cette façon l'autre est saisi avant, *doit* être saisi avant pour pouvoir motiver ce projet de connaissance ou de destruction. C'est cette saisie primitive qui est le problème de l'expérience d'autrui » (Ms C 9-471-3032. Cité par G. JEAN, « Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche », *art. cit*, p. 297-298.
[5] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, op.cit., p. 163
[6] Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective, op. cit.*, p. 138-147.

2.5. L'échec de l'altérité, l'échec érotique et comment sortir de l'impasse.

2.5.1. L'altérité et l'échec érotique

Ce point sur l'érotisme chez Michel Henry, nous renvoie également à l'approfondissement de la cinquième *méditation cartésienne* de Husserl. Nous avons déjà tenté de pointer les difficultés que ce point soulevait au sujet de l'expérience d'autrui quand on veut la comprendre à partir de sa position spatiale. Mais maintenant, comment, se demande Michel Henry, ce qui rend possible toute expérience peut-il faire défaut et paraitre comme étranger à l'homme ? C'est à ce niveau que l'argument de Husserl se défait étant donné que l'expérience de *l'alter ego* acquiert un sens apprésenté. Or, nous savons que l'autre est un ego au même titre que moi. En le considérant comme un *alter ego*, l'illusion transcendantale de l'ego atteint un niveau plus élevé de sa supercherie. « Ce n'est pas parce que l'alter ego est un alter, dit-il, c'est parce qu'il est un ego que je ne puis le percevoir en lui-même »[1].

En faisant de l'autre un *alter ego,* la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl ne dit vraiment pas jusqu'où va la vie de l'autre pour qu'elle soit comprise à partir de moi. Se faisant, selon Michel Henry, nous avons vu que Husserl considère le corps de l'ego comme un simple organisme. Mais la réalité de l'expérience d'autrui lui échappe pour autant que celle-ci devienne monde. Non pas que Husserl ne connait pas la place du pathos mais pourquoi l'infériorise-t-il dans le contexte de la relation à autrui ? Quelle serait alors la conséquence de la pensée de Husserl ? La conséquence de la vision de Husserl est maintenant connue. Il ouvre, selon Michel Henry, la voie à la temporalité. Il nous semble que notre penseur a eu le mérite de mettre le doigt sur la difficulté que soulève la cinquième *Méditation cartésienne.*

Explicitons ici cette dimension de la vie. Pour Michel Henry en effet, la cinquième *Méditation cartésienne* laisse échapper la substance de la vie en faveur de l'intentionnalité. Quel type d'intentionnalité nous donne alors accès à l'expérience d'autrui ? Il n'y a pas une autre chose que la vie elle-même. Dire que l'autre est un *alter ego* pourrait signifier que Husserl procède par neutralisation de l'ego. Il élimine dans un premier temps l'autre ego et tout ce qui se rapporterait à lui. Il fait de l'autre ego un *alter ego*[2].

En réalité Husserl affirme entre les lignes la fusion des ego, l'ego semble phagocyter *l'alter-ego* à son pouvoir[3]. Cette autosuffisance de l'ego ou mieux cette illusion transcendantale de l'ego est mal regardée par Michel Henry. C'est, bien entendu, cette méthode *épochale* qui semble déficiente à ses yeux.

---

[1] M. HENRY, « Réflexion sur *la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », art. cit.*, p. 117.
[2] S. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, op. cit*, § 44.
[3] Cf. R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl, op. cit.*, p. 226.

Si donc, par une sorte d'épochè on suspend tout de l'ego, il y a risque de faire de lui un simple objet au même titre que n'importe quel objet. Or, pour Michel Henry, la découverte du corps propre comme un corps objectif marqué par la différence sexuelle n'élimine pas la présence de l'angoisse en tant que vie. Ainsi notre penseur s'appuie sur l'angoisse[1] pour montrer la puissance de la vie. Pour lui, l'angoisse n'a pas besoin du regard étranger pour autant qu'on la considère, comme chez Kierkegaard, la synthèse du corps et de l'âme sous la puissance de l'esprit. Ce caractère paradoxal du corps est ce qui pousse l'angoisse jusqu'à l'état paroxystique et fait culbuter l'ego dans la faute[2]. Michel Henry se refuse donc de médiatiser le rapport à l'autre par la pure extériorité. A cette question évidemment la problématique de l'intersubjectivité transcendantale apporte une réponse précise.

Notre auteur qui fonde sa vision sur l'angoisse à la manière du philosophe Danois se désolidarise de Husserl[3]. Ainsi, pour Henry, au § 40 d'*Incarnation* notamment, l'affectivité est une force, un véritable pouvoir d'action, un « Je peux » capable d'accomplir un « saut » au péché. Mais il y a une question. La faute délivre-t-elle de l'angoisse ? Michel Henry ne le pense pas. Si donc le péché n'a aucun pouvoir sur l'homme, cela veut dire pour lui que celui-ci est un être des besoins. Cette dimension de l'ego fait de celui-ci une vie qui s'éprouve sans cesse. « Le saut, la faute, dit-il, ne délivrent pas de l'angoisse, bien au contraire »[4].

Par contre, pour montrer la puissance de la vie, Michel Henry pense que le saut crée le temps et pousse à la répétition de l'acte ou de la faute puisque l'angoisse ne peut jamais disparaitre étant donné qu'elle est liée au Soi individuel[5]. Cette situation renforce la conviction de notre auteur selon laquelle le corps humain, qu'il s'agisse de celui d'autrui ou du mien, est la vie ou encore cache une chair vivante et donne à l'action sa motivation.

Pourquoi l'angoisse ne disparait-elle pas ? Pour Michel Henry, c'est parce que, comme chez Jean-Luc Marion, la vie est une répétition d'elle-même et n'admet aucune modification[6]. Est-elle également à l'origine de l'infidélité et de l'adultère ? Notre auteur ne s'est pas explicitement intéressé à cette question. Mais sans doute le déficit de communion intime entre partenaires peut conduire jusque-là et voire jusqu'à la sexualité objective[7]. Comme chez Kierkegaard, Michel Henry pense plutôt que l'angoisse est de l'ordre de la béatitude

[1] M. Henry définit l'angoisse comme le mélange innocent du sentiment « d'attirance et de répulsion devant l'inconnu » (*Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 275).
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 279-284.
[3] Cf. *Idem,* p. 306-307.
[4] *Idem,* p. 292.
[5] Cf. *Ibidem,* p. 292.
[6] Cf. J-L. MARION, *Le phénomène érotique, op. cit*., p. 164.
[7] Cf. A. VIDALIN, « « La genèse du mal dans l'éthique de la vie », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit.,* p. 635-636.

innocente et ne peut être une faute, mais elle le devient par un saut[1]. Comment s'opère ce saut ? Personne ne sait vraiment pas ; cela relève de la chair désirante et souffrante[2].

L'intuition décisive de Kierkegaard qui fait de lui un grand penseur, selon Michel Henry, au même titre que Descartes et Maine de Biran[3], est d'avoir thématisé sur l'angoisse. Celle-ci n'est ni une perfection ni une imperfection mais une vie. L'exemple du danseur rencontrant une amante sur le balcon, au § 37 d'*Incarnation*, en dit long. L'union des amants n'est en effet autre chose que l'affaire de la vie dans son auto-donation pathétique[4]. Chacun découvre l'autre dans la différence à partir du corps objectif marqué par la différence sexuelle. Bien que la perception soit ici importante mais elle n'est cependant pas ici suffisante[5].

Si donc la perception n'est pas suffisante pour produire de l'angoisse, peut-on dire que c'est le corps vivant qui la produit ? N'y a-t-il pas tout de même quelque chose d'énigmatique dans le contact entre deux personnes ? En réalité ce qui provoque l'angoisse, selon Michel Henry n'est pas tellement la différence sexuelle mais l'impossibilité de rejoindre l'autre là où il s'atteint lui-même en dépit des attouchements et des caresses[6].

Concrètement, selon Henry, à la dernière partie de *C'est moi la vérité*, la différence sexuelle ne se trouve pas dans les organes génitaux mais dans l'affectivité individuelle. Il dit : « Ici encore, ce qu'on dit être « naturel » ou « objectif » ne peut se définir qu'à partir d'un certain nombre d'expériences subjectives transcendantales… »[7].

Michel Henry veut-il élargir le champ de la sexualité jusque dans le transsexuel ? On peut l'imaginer et la question mérité d'être approfondie. Mais nous retiendrons que lui-même ne le dit pas et s'en tient seulement à la compréhension binaire de la différence sexuelle. Notre penseur n'a explicitement pas abordé la question du « gender » dans sa pensée mais ce qui l'intéresse, selon nous, c'est la place du Soi vivant en tant qu'ipséité singulière. Notre auteur parle plutôt de la relation des deux chairs transcendantales et du saut dans le péché[8]. De ce point de vue, l'identité sexuelle nous a été donnée sans notre volonté.

Si donc des amants se manifestent par des attouchements cela ne relève, aux yeux de notre auteur, que de la manifestation de la vie. A en croire par ailleurs Michel Henry, dans cette aventure la femme est cependant beaucoup plus angoissée, plus sensuelle que l'homme

[1] S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, Coll. « Tel », trad. K. Ferlov et J-J Gateau, Paris, Gallimard, 2017, p.202-203.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 290-291.
[3] Cf. *Idem*, p. 272
[4] Cf. *Ibidem*, p. 272.
[5] Cf. *Idem*, p. 283.
[6] Cf. *Idem*, p. 288-290.
[7] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 313.
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 292.

en raison de la densité de son angoisse. Mais cela ne signifie pas qu'elle est plus coupable que l'homme ou qu'elle est inférieure à l'homme mais spirituellement supérieure à ce dernier[1].

Pourquoi notre corps contient-il un tel phénomène qui échappe au regard ? C'est parce qu'il est un corps vivant, il contient une vie ou si l'on veut, une chair. Un tel corps est bien vu dans le monde mais c'est aussi un corps qui échappe à toute objectivation. Elle est ignorance. Cette ontologie que Michel Henry qualifie d'ipséité est grosso modo celle de l'expérience individuelle[2]et cela n'a rien de mal[3]. Ceci vaut pour notre corps et pour celui d'autrui[4].

Dans ce contexte, la relation érotique apparait dans la pensée henryenne comme une relation charnelle et non chosique[5], il s'agit d'une excitation endogène qui ne vient nullement d'un danger extérieur. C'est donc à travers cette thématique que Michel Henry essaie de comprendre la question du rapport à autrui. Peut-on atteindre l'autre par la seule perception de son corps ou dans la sexualité ? La réponse de Michel Henry est connue dès *Philosophie et phénoménologie du corps*[6]. On ne peut pas réduire le corps humain à une chose, une telle vision réduirait dangereusement la vie de l'ego. Aux yeux du philosophe, la sensualité de l'autre ou de son corps objectif ne peut nous donner l'accès à l'autre[7]. Ainsi l'angoisse n'est pas comme chez Freud une fuite de la « libido », il y'a pas de danger extérieur quelconque[8].

On voit bien que cette conception s'attaque visiblement à la notion husserlienne de l'*alter ego.* En faisant de l'ego le point-source de la vie ou un être puissant à partir duquel le monde s'organise, Husserl détruit la puissance de la vie. Ce caractère transcendantal « egoïque » est le propre de la perception mondaine et ne peut connaitre la nature de l'ego[9].

Si donc Michel Henry propose dans sa trilogie le corps du Christ comme celui dans lequel chacun est né, c'est justement parce que celui-ci est le seul susceptible d'unifier les hommes en raison de son intériorité réciproque avec Dieu le Père. En cela, il nous semble que Michel Henry veut combattre l'égocentrisme de Husserl de telle sorte que, selon lui, quand on touche à un homme on touche au Christ lui-même (Matthieu 25,35)[10]. Il s'ensuit que l'ego ne peut nullement être réduit à un simple objet. Ce serait un « égicide », selon les termes de

[1] Cf. *Idem*, p. 296.
[2] Cf. M. HENRY, « A propos de Kierkegaard et Heidegger », dans J-M. BROHM et J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.*, p. 71.
[3] Cf. I*dem*, p. 72.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 286-287.
[5] Cf. *Idem*, p. 318.
[6] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 296-303.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 297-298.
[8] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 378-381.
[9] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 146.
[10] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 148.

Jacob Rogozinski, que de rabaisser et d'humilier l'autre[1]. Un tel ego dépourvu de vie est celui qui est incapable de pleurer, de souffrir et/ou de se réjouir, etc.[2]

Mais maintenant il faudrait pouvoir, sur ce point précis, justifier ce que l'on peut qualifier d'égarement chez Husserl. Il nous semble que pour Michel Henry, Husserl n'a pas bien compris le rôle de la chair. Il a mal interprété le Moi. Or, selon notre auteur, si Husserl en est arrivé à ce point, c'est sans doute dans le cadre d'une temporalité d'un « transfert analogisant » d'une conscience comparatrice[3]. C'est aussi le point de vue de Jacob Rogozinski. « Ce qui a égaré Husserl est le préjugé du Moi-Un, la certitude que l'ego est originairement identique à soi-même »[4]. C'est aussi le point de vue de Rolf Kühn pour qui éprouver l'autre ne signifie nullement une identité formelle d'un même contenu représenté[5].

Par ailleurs, selon Didier Franck, la manière de voir *l'alter-ego* est commandée chez Husserl par sa conception même de la mort de la chair en tant qu'elle est liée à l'objet *zéro*, à la disparition[6]. Or, la disparition de la subjectivité implique chez Michel Henry la valorisation d'un nihilisme axiologique du monde moderne qui tient l'autre pour un simple objet. C'est le sens de ce commentaire de Didier Franck : « il n'y a pas d'intuition originaire d'autrui »[7].

Cette impuissance se fait remarquer d'une façon éclatante dans les relations érotiques telles qu'elles sont décrites par les § 39-44 d'*Incarnation*.

A ce niveau, Michel Henry rectifie une vision séculaire du corps humain et proteste contre l'idée selon laquelle le corps est une simple matière chosique. Il s'appuie dans sa trilogie sur l'incarnation du Verbe sans lequel aucun ego n'est possible. Il en tire ainsi une éthique consistant à regarder l'autre comme une chair au même titre que la mienne.

Michel Henry se désolidarise en réalité de Husserl et de Merleau-Ponty pour qui le vécu organique se définit par une synthèse perceptive et veut comprendre le corps humain à partir de la vie en radicalisant de la sorte le § 56 de *L'essence de la manifestation* au sujet de « l'affectivité et sensations »[8]. L'auteur d'*Incarnation* veut donc que la vie soit arrachée à

[1] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.,* p. 14.
[2] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 149.
[3] Cf. D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl, op. cit.,* p. 126. On notera en passant que Husserl a établi lui-même une différence entre le recouvrement de *similitude* et celui de *l'analogie.* Deux choses sont similaires lorsque leur sens objectif ne marque aucun écart. Par contre, deux choses sont analogues quand l'un présente un écart par rapport à l'autre (*Idem*, p. 126-127).
[4] J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit*., p. 242.
[5] Cf. R. KÜHN, « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal. Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », *art. cit*., p. 111-113.
[6] Cf. D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl, op. cit.,* p. 130-131.
[7] *Idem*, p. 119.
[8] Cf. N. DEPRAZ, « Eros et intersubjectivité », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie, op. cit*., p. 168.

l'objectivité de la présence parce qu'elle ne peut être saisie du dehors. La vie a donc sa propre raison et cela n'est rien d'irréel ou d'inconscient freudien. Comme dans le *Banquet*, Platon n'a-t-il pas contraint Aristophane à reconnaitre que la vie échappe au sensuel ?[1]

Dans ses derniers ouvrages, Michel Henry met en exergue la singularité de la vie qui échappe au voir. Il affirme en même temps que l'érotisme est un auto-érotisme[2].

Par ailleurs, on devra reconnaitre que la question de la sexualité devient chez Henry le paradigme même de la relation à partir de laquelle on peut comprendre mais sans vivre l'expérience d'autrui. Ce qui est désiré est sans doute la subjectivité d'autrui ou mieux l'absolu même mais dans l'objet. Mais cette opération est vouée à l'échec pour autant qu'il soit difficile d'atteindre l'absolu par l'intermédiaire d'un objet[3]. La vie n'est pas là. Nathalie Depraz en parle en termes de « co-solipsisme pulsionnel »[4]. Pourquoi insister sur l'auto-érotisme ? Ceci signifie par-là la manière dont chacun des partenaires sexuels accède à sa propre jouissance et ne peut avoir accès à celle de l'autre partenaire. Michel Henry parle en termes d'échec sexuel au moment de l'orgasme. Pourquoi y a-t-il échec ? Michel Henry répond : « le désir échoue, dit-il, à atteindre le plaisir de l'autre là où il s'atteint lui-même »[5].

Posons autrement la question. A quoi est dû cet échec ? Cela saute aux yeux. Pour Michel Henry, l'échec érotique est inséparable de la conception de l'homme. Quand nous tenons celui-ci pour un objet, cela a une conséquence fâcheuse et fait que la « nuit des amants » n'a plus de signification pour autant que chacun des partenaires se tienne comme dans l'autre côté du mur, dans son extériorité. Cette insaisissabilité ne découle pas d'un déficit quelconque de l'homme mais de l'absolue singularité de l'expérience de l'autre[6].

Peut-on alors atteindre l'absolu sans passer par un intermédiaire ? Pour Michel Henry, il faudrait d'abord se référer au pouvoir qui permet cette relation. Car, déjà dans une note conclusive de *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'acte sexuel est regardé, selon lui, comme un acte pleinement subjectif. Il parle d'un acte d'amour qui se déploie au-delà du corps objectif d'autrui[7]. Cet acte d'amour est, selon Ducharme, la réponse que notre auteur propose à l'échec de la relation sexuelle et au solipsisme[8]. L'acte sexuel n'est pas un acte de

[1] Cf. PLATON, *Le banquet, op. cit*., p. 51-52 (192d-e). Cité par E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps, op. cit*., p. 251-252.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 303.
[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 297-298.
[4] N. DEPRAZ, « Eros et intersubjectivité », *art. cit*., p. 173.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 302.
[6] Cf. C'est l'expression qu'on retrouve dans R. GELY, « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », *art. cit.,* p. 140.
[7] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 302.
[8] Cf. O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté, op. cit*., p. 93.

pensée mais de vie « Ce n'est pas dans le monde, dit Michel Henry, que je puis avoir l'expérience du corps d'autrui »[1]. Et il ajoute : « Ce qui compte n'est pas du tout l'expérience de *ce qu*'éprouve l'autre mais l'expérience de l*'autre éprouvant* telle ou telle chose »[2].

Ces citations signifient pour nous comme pour Michel Henry qu'il est difficile d'avoir le contenu de l'expérience d'autrui. On ne peut pas non plus penser à une sexualité sans corps, comme semble décrire un penseur comme Olivier Ducharme[3], pour la simple raison que chez Henry il n'existe pas de vie anonyme mais il s'agit de faire un saut au-delà du monde.

Cette « liaison des pouvoirs » pour reprendre les termes de Raphaël Gély[4] est ce que, dans sa trilogie, près de cinquante ans plus tard, Michel Henry appelle Christ ou « Celui qui a donné ce Soi à lui-même dans l'Ipséité originelle en laquelle la vie s'est donnée à soi, se donnant ainsi potentiellement à tout vivant concevable »[5]. Il n'y a que là dans le Christ où Michel Henry envisage la possibilité d'une union quasi mystique avec l'autre[6]. Pour étayer sa pensée sur le Christ, notre auteur cite ici dans *C'est moi la vérité*[7], le passage de saint Paul aux Romains 12, 5 : « Nous ne sommes qu'un seul corps dans le Christ ».

Comment se fait alors cette rencontre dans le Christ ? Quel est son mode opératoire ? Pouvons-nous penser ici à la foi chrétienne ? Notre auteur ne le dit clairement pas mais on peut bien l'imaginer étant donné que Michel Henry considère la foi comme une modalité de la vie. Mais aussi on peut envisager ici que la vie opère selon un mode qui lui est propre. Dans *C'est moi la vérité,* Michel Henry y lit en filigrane la question même de la communauté déjà traitée par lui en partie dans *Marx*[8] et voit dans le Christ le point d'intercession.

Olivier Ducharme parle d'une « longue démonstration » de cette vie à partir du Christ, Fils de Dieu[9]. En lui il n'y a plus de différences objectives, comme le déclare Saint Paul aux Galates 3, 28, il n'y a plus de différence entre les hommes, plus de grécité ou de judéité, plus de différence entre Maitre et esclave. Ceci veut dire quoi ? Pour Michel Henry, la

[1] M. HENRY, « Notes sur l'expérience d'autrui », dans *Revue International Michel Henry*, n°2 Ms C 9-471-2965, p. 77. Cité par O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté, op. cit*., p. 93.
[2] M. HENRY, « Notes sur l'expérience d'autrui », dans *Revue International Michel Henry*, n°2 Ms C 9-471-2996, p. 87. . Cité par O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté, op. cit*., p. 94.
[3] Cf. O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté, op. cit*., p. 93-98.
[4] Cf. R. GELY, « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », *art. cit.*, p. 142.
[5] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*, p. 315. Nous pouvons également lire ici N. DEPRAZ, « Phénoménologie de la chair et théologie de l'*eros* », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 172-174 ; R. GELY, « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », *art. cit.*, p. 130-143.
[6] Cf. *Idem*, p. 315.
[7] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*, p. 321.
[8] Cf. M. HENRY, *Marx, tome II, op. cit*., p. 119.
[9] Cf. O. DUCHARME, « Condition sociale et affectivité culturelle », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit.*, p. 537-544.

détermination culturelle ou sexuelle n'a pas son fondement dans le corps objectif ou dans le fait d'appartenir à un territoire ou à un métier mais dans la manière dont on vit intérieurement. Etre un homme ou une femme c'est finalement d'abord une dimension intérieure[1].

Par ailleurs, sur fond de la pensée kierkegaardienne, notre auteur fustige les illusions de ce que G. Dufour-Kowalska appelle à la suite du philosophe Danois « érotisme objectif », c'est-à-dire cette jouissance déployée dans le milieu de la visibilité. La jouissance érotique ignore « l'intériorité des corps » et donne lieu à des déviations de tout genre.

A la question de savoir pourquoi la vie opère-t-elle de cette façon, Michel Henry pense que la « vie est sans pourquoi » et porte elle-même sa propre justification et intelligibilité. Aussi la vie est-elle noble car, comme chez Maitre Eckhart, même ceux qui sont en enfer ne veulent pas la perdre[2]étant donné qu'elle est cette « dimension d'origine » qui détermine la dualité de l'éros humain en tant qu'expérience mondaine mais surtout une expérience interne[3].

Apportons ici quelques précisions avant de continuer. L'échec érotique dont il est question dans la phénoménologie de Michel Henry concerne l'angoisse objective et non l'angoisse dite subjective. Il s'agit de cette angoisse qu'un certain christianisme considère par moment comme un péché. A propos, pouvons-nous penser que la sensualité est un péché ? Sans entrer dans des discussions théologiques, nous pouvons reconnaitre en passant que Michel Henry ne le pense pas en ces termes. Il utilise à la suite de Kierkegaard le langage biblique et parle du saut. Il y a péché quand il y a un saut d'un acte libre brisant l'innocence.

On devra cependant noter que malgré la menace du pélagianisme, la sensualité n'est pas au départ une peccabilité mais elle peut le devenir par l'acte libre de l'homme en posant le péché. Il faudrait donc éviter de fausser ici le concept pour ne pas tomber à des erreurs de considération. Par contre, selon Michel Henry, le corps humain est le lieu de la Vie originaire, laquelle se révèle dans le Verbe fait chair[4]. En parlant du péché, Michel Henry ne porte aucun jugement de valeur de la sexualité. Mais le corps est selon lui une vie. Et c'est là, selon les termes d'Eric Rhode, sous l'œil de la Vie que s'opère la rencontre entre les Soi[5].

Par rapport au sujet qui nous occupe, nous pouvons affirmer maintenant que Michel Henry n'est pas un partisan de biologie mécaniciste cartésienne qui tient le corps humain pour une machine ou un simple objet maniable. Son point de vue est semblable à celui du philosophe Danois dans la mesure où ce dernier considère l'angoisse comme le lieu de la vie

[1] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 161.
[2]Cf. O. DUCHARME, « Condition sociale et affectivité culturelle », p. 320-321.
[3] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, « L'immanence. Raison première et substance », *art. cit*., p. 170.
[4] Cf. *Idem*, p. 171.
[5] Cf. E. RHODE, « La promesse de la vie », *art. cit.*, p. 243.

et vu sous cet angle il rejette le point de vue platonicien où le désir se définit comme un manque. Dans *Incarnation* angoisse et désir sexuel sont donc unis. Les deux concepts sont utilisés chez Michel Henry pour dire la vie qui concerne le corps. En ce sens, le contact avec l'autre ne peut se faire que là dans la vie immanente et nulle part ailleurs[1].

Ainsi entendu, que devons-nous penser de l'échec érotique dès lors que l'ego désire atteindre l'autre sans y arriver ? Peut-on penser à la fin de la vie ? Pour Michel Henry, l'échec de l'acte sexuel ne peut être considéré pour la fin de la vie. La relation érotique est une relation pathétique qui s'accomplit dans l'immanence de la vie[2]. Michel Henry est néanmoins conscient de l'interprétation que cela peut susciter. On pourrait objecter en alléguant le fait que cet échec est loin d'être universellement admis. L'auteur d'*Incarnation* tient cependant à souligner l'illusion à laquelle conduit l'acte sexuel. Il note que la coïncidence recherchée dans l'acte sexuel ne peut être ici l'identification réelle des Soi transcendantaux. Car, le but de l'acte érotique n'est pas seulement la volupté ou/et la procréation mais il est un acte de la vie et ne dépend pas, toutes proportions gardées, de l'homme[3]dans le temps ou dans l'objectivité[4]. Ainsi s'explique aussi cet état d'insatisfaction permanente en dépit de ce qu'André Comte-Sponville appelle « des oscillations et des intermittences du cœur »[5]. Ne peut-on donc pas parler à la limite de l'auto-érotisme ou du solipsisme?[6] Pour Michel Henry, il s'agit d'une « coïncidence chronologique de deux spasmes impuissants à surmonter leur division »[7].

2.5.2. Comment surmonter l'aporie de l'altérité et le nihilisme ?

Mais, au fond, quel pourrait être l'objectif de toute cette description ? Que faire pour échapper en quelque sorte à cette espèce de frustration et à ce manque de « bonheur »?

Bien entendu, nous avons déjà évoqué ici la figure du Christ. Il nous semble de la sorte que le chemin est déjà balisé et qu'il n'existe qu'un seul objectif : souligner avec force le caractère singulier de toute expérience humaine et l'irréductibilité de la chair. Avec *Philosophie et phénoménologie du corps,* Michel Henry a déjà décrit la question de l'échec à

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p 302
[2] Cf. *Idem*, p. 297.
[3] On notera ici que Michel Henry est persuadé que l'homme est le fruit de la Vie, il est posé par elle et de ce point de vue l'ego apparait comme une réalité essentiellement invisible. D'où l'impuissance de l'homme devant la force de la chair. Son « je peux » est certes un pouvoir mais un pouvoir sous le pouvoir suprême de la Vie dont il émane car il n'a jamais eu le pouvoir de s'apporter soi-même en soi. D'où cette affirmation déjà citée : « Tout pouvoir porte le stigmate d'une impuissance radicale » (*Idem*, p. 248).
[4] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, « L'immanence. Raison première et substance », *art. cit*., p. 171
[5] Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *Le bonheur désespérément*, Coll. « Librio 513», Paris, Flammarion, 2002, p. 27. Pour cet auteur le vrai bonheur, comme dans le *Banquet* de Platon, ne consiste pas à désirer ce qui manque mais de prendre plaisir avec ce que l'on a ou ce que l'on est. « Il y a plaisir, dit-il, il y a joie quand on désire ce qu'on a, ce qu'on fait, ce qui est : il y a plaisir, il y a joie lorsqu'on désire ce qui ne manque pas ! » (*Idem*, p. 31).
[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*, p 303-304.
[7] *Ibidem*, p. 303-304.

sa manière en proposant une union sans corps[1]. Avec *Incarnation* il apporte un élément de plus avec le Christ. Il faudrait insister sur cette dimension qui nous parait être au cœur de sa pensée. Pour lui, l'expérience transcendantale d'autrui reste individuelle. Il y a comme un mur que nul ne saurait détruire pour autant que nous sommes des ipséités singulières des égaux[2].

Cette appartenance sur laquelle nous reviendrons plus loin est fondée sur la naissance transcendantale de chaque ego. Dans cette perspective, notre penseur considère le corps humain comme un corps magique, constitutivement double où se déploie l'invisible de notre corps organique. On comprend pourquoi dans *C'est moi la vérité* et *Paroles du Christ* notamment, Michel Henry fait de l'homme « Fils dans le Fils ». De ce point de vue, notre chair selon Henry ne peut se comprendre qu'à partir de l'archi-intelligibilité johannique, « à partir du procès de venue en soi de la Vie absolue en son Archi-passibilité dans le Verbe… »[3].

Michel Henry veut ainsi décrire l'être-en-commun des Soi à partir de la naissance transcendantale et jamais à partir du monde. Un des signes de cette appartenance à la naissance transcendantale que Michel Henry préfère évoquer est notamment la question du vêtement. Pourquoi le vêtement ? Sans doute, au-delà des résistances culturelles, notre auteur voit dans le vêtement l'idée de cacher ce qui peut exciter le désir sexuel pour un corps considéré comme un objet. Oter le vêtement signifierait, selon lui, présenter à l'autre le corps dont le sexe est proposé dans son objectivité. Le fait même de dénuder quelqu'un signifie que l'on appelle la vie là où elle ne doit jamais venir[4]. Par contre, c'est à l'endroit de la naissance transcendantale que nait, selon Michel Henry, le vivre-ensemble.

L'enjeu ici est de comprendre qu'il n'est pas possible de réduire l'angoisse pour autant que la vie invisible est éternelle et ne peut nullement devenir une réalité objective[5]. Si donc le désir d'atteindre l'autre, dans ce que Michel Henry a appelé la « Nuit des amants », n'est guère possible, c'est justement parce qu'il est impossible de co-sentir en raison du caractère singulier de chaque Soi transcendantal[6]. On ne peut pas y penser car la chair ne connait que son propre mouvement et c'est cela qui expliquerait son caractère « tragique » quand on vient à l'oublier[7]. On notera cependant ici que Michel Henry n'a nulle part condamner ni la perception d'autrui ni l'acte sexuel mais ce qu'il déplore est l'usage qu'on en fait dans le but

[1] Henry soutient l'existence d'une communauté asexuelle qui n'a rien à voir avec une attirance physique. Il dit par exemple : « Il y a un amour, et qui plus est un amour sexuel, d'où le ''corps'' est absent ». Mais seulement comment concilier ces affirmations avec l'idée que la vie n'a jamais été anonyme ? Là est la difficulté de comprendre M. Henry. (*Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 302)
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*, p. 304-305.
[3] M. HENRY, « Phénoménologie de la chair », *art. cit.*, p. 173.
[4] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*, p 307 ; p. 311-312.
[5] Cf. *Idem*, p. 292.
[6] Cf. *Idem*, p. 300-301.
[7] Cf. *Idem*, p. 275. Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 322.

de chosifier l'humain. Il ne faudrait donc pas, selon lui, rester dans le monde et sa vérité. Il appert en définitive que l'auteur d'*Incarnation* estime que les relations sexuelles ne sont pas en soi contre la vie mais il n'existe pas une relation sexuelle qui met fin à l'insatisfaction.

D'une certaine façon, certaines études montrent aujourd'hui en effet que les relations sexuelles sont intéressantes pour la vie des amants et qu'il serait intéressant de les pratiquer régulièrement. Pascal de Sutter notamment pense qu'en faisant l'amour il n'est pas bon de l'interrompre en un certain âge pour raison de santé personnelle[1] et pour s'éviter un risque réel de dépression[2]. Aussi faut-il dire que la sexualité n'a pas seulement, comme le suggère Renaud Barbaras, une dimension psychologique et biologique mais il nous parait avoir aussi et essentiellement une dimension ontologique en raison du désir du corps[3].

Revenons à l'échec érotique. Pourquoi l'évoquons-nous dans nos recherches ? C'est pour faire valoir l'irréductibilité de la chair. Notre auteur veut en quelque sorte barrer la route au renversement des valeurs. Selon lui, il ne convient pas de mettre en avant le plaisir sensible à la place de la vie. Pourquoi ? Parce que plus exactement le corps de l'homme n'est pas seulement biologique mais il est essentiellement une vie, un corps vivant, un « je »[4]. « La relation, dit Henry, entre les ego cède la place à la relation entre les Fils »[5].

En quoi cependant le Christ permet-il un rapport érotique nouveau ? La réponse du philosophe Français est ici précise. C'est parce que selon notre auteur, en Christ il y a une union mystique dans l'amour[6] et « il advient que chacun s'aime dans un ''autre'' qui (toute extériorité étant ici hors-jeu) ne lui est jamais extérieure, mais au contraire intérieur et consubstantiel »[7]. Et, il va même plus loin et parle de l'amour envers le dépravé. Il ajoute dans *C'est moi la vérité*, cet autre amour envers l'homme dépravé ou criminel: « Aimer l'autre pour autant qu'il est dans le Christ et en Dieu, et à cette condition-là seulement »[8].

Dès lors, pour Michel Henry, il n'est pas bon de confondre le noyau et la coquille. Qu'est-ce que cela veut dire ? Le corps d'autrui d'un ami ou d'un ennemi ne se comprend pas à partir de moi de peur d'en faire un objet pour mon plaisir. Ce narcissisme

[1] Cf. P. de SUTTER, *La sexualité des gens heureux*, Paris, Editions des arènes, 2009, p. 16-17
[2] Cf. *Idem*, p. 27
[3] Cf. R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation, op. cit.,* p. 315.
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 7.
[5] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 317.
[6] Il s'agit de l'amour comme ''jouissance de soi'' s'aimant ainsi soi-même infiniment et éternellement''. Cette Vie absolue est celle dans laquelle chaque ego est né transcendentalement pour devenir Fils de Dieu. Il devra alors vivre conformément au commandement de cet amour pour mériter d'être vraiment Fils. Cet amour est manifesté même chez l'homme le plus dépravé en raison de la vie qui est en lui. D'où alors toute l'importance de l'éthique chez Henry (M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 234-236 ; p. 321).
[7] M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 351.
[8] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 321.

phénoménologique n'est donc pas de nature à construire ni la communauté ni sa propre sexualité. On sait que Michel Henry veut protéger la vie et son éthique porte sur tout ego au nom de la vie qui traverse chacun de nous.

Les considérations que nous venons d'exposer se comprennent en effet dans le contexte de la négation des valeurs et de la profanation de la vie. Si donc Michel Henry attribue cette profanation au « voyeurisme » c'est parce que la culture moderne depuis la décision galiléenne n'a plus, selon lui, le sens de la vie. Par voyeurisme, il entend la profanation collective de la vie ou encore le fait de dénuder l'autre pour des pratiques sexuelles diverses dans le but de voir, dans une espèce de scène de théâtre jouée pour la société, la chair identifiée à un corps chosique**.** Michel Henry tient ainsi ces pratiques pour de la profanation. C'est en ce sens qu'il fustige sans réserve la pornographie, la prostitution, l'échangisme, le sadisme ou le masochisme comme des pratiques abusives de l'homme. Il les qualifie des pratiques inter-objectives[1]. Pourquoi cette interobjectivité de la vie ? Parce qu'elles sont des pratiques, d'un amour égoïste de soi ou pour dire comme Jean-Claude Larchet, d'une attitude « philautique »[2] ou encore d'une « sexualité objective »[3].

Où veut nous conduire notre auteur ? Le partenaire sexuel joue-t-il un simple rôle d'excitateur indifférent du désir ? Quel est l'enjeu du nihilisme en phénoménologie de la vie?

Quand Michel Henry parle du nihilisme, il n'entend pas là le signe d'une violence ou d'un amour qui porte sur une valeur. Mais Michel Henry veut fustiger l'égoïsme humain qui voit dans le corps d'autrui un simple objet en raison d'une particularité qui serait par exemple la beauté ou un quelconque don particulier. Un tel amour est dépourvu du caractère moral du fait qu'il ne renvoie à aucune valeur vitale[4]. C'est cela que notre penseur appelle au § 43 d'*Incarnation* sous le titre significatif de sociétés décadentes: « La réduction de la relation érotique à la sexualité objective au temps du nihilisme »[5].

Michel. Henry nous parait cependant très subtil dans ses affirmations. Nous avons comme impression qu'il nous propose plutôt dans sa philosophie un idéal à atteindre. Pour lui, il y a d'abord la vie avant toute chose, avant toute société, avant toute action, toute identité sexuelle et toute culture. En sabotant la vie et la culture en tant qu'un ensemble des idéaux

[1] Cf. Idem, p. 312-315.
[2] Cf. J-C. LARCHET, *Théologie du corps, op. cit.,* p. 65-81 (spécialement p. 72).
[3] M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 311.
[4] Cf. *Idem,* p. 313.
[5] *Idem,* p. 311.

que la vie s'impose dans le sens d'imposer ses besoins et ses désirs, le temps du nihilisme est venu pour autant que la relation érotique est arrachée au pathos de la vie[1].

Si donc Michel Henry définit l'homme comme naissant d'en-haut, pourquoi ne pouvons-nous pas partir de son visage comme chez Levinas pour s'élever à Dieu ? Pourquoi seulement partir de la vie pour fonder toute relation humaine ? Michel Henry ne dit-il pas lui-même que la vie a le même sens pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme parce qu'il n'existe qu'une seule vie?[2] Pour donner suite à ces questions, nous devons savoir que Michel Henry poursuit un but, celui de montrer la place de la vie dans les pratiques humaines et dans les relations intersubjectives[3], elle ouvre la porte, selon les termes de Marc Maesschalck, à une « communauté d'attention »[4] et permet de surmonter l'abime d'une relation érotique[5].

[1] Cf. *Idem*, p. 312-313.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 128.
[3] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit*, p. 163-164.
[4] Cf. M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », *art. cit*., p. 271.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 351.

Conclusion

Que devenons-nous alors conclure ? Ce chapitre nous a permis de toucher du doigt la problématique de l'intersubjectivité comme une réalité essentiellement de la Vie absolue. Michel Henry, en réfléchissant sur la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl laisse transparaitre l'aporie du raisonnement du père de la phénoménologie au sujet de ce qu'il appelle *Alter ego* mais aussi il met à nu la place du *Dasein* heideggérien dans la compréhension de l'expérience d'autrui et de la vie communautaire.

De cette analyse, il en devient finalement clair que l'ego de Husserl apparait comme dominant dès lors qu'il prétend que l'autre est un « alter ego ». L'échec érotique en est une belle preuve du manque de réalisme de la vie. Mais seulement une question mérite d'être posée : est-il possible de le surmonter ? En nous proposant la vie dans le Christ, Michel Henry ne propose-t-il pas en réalité un idéal à atteindre à la place de la solution ?

En ce sens, c'est avec raison que Robby Mandiangu parle de « l'impérialisme de l'ego chez Husserl »[1]. Selon lui, en voulant briser le mur infranchissable de la vie, Husserl détruit la vie en faisant de l'ego un *alter ego* chosifié. Mandiangu parle en termes du « dévoiement » de la phénoménologie[2] pendant que Michel Henry y voit une expérience du solipsisme[3].

La question la plus importante est celle du comment en sortir. Robby Mandiangu propose de passer de la voie de ce qu'il qualifie d'« égoïté » à la « nostrité », selon la belle expression empruntée à Emmanuel Housset[4]. Qu'est-ce que cela pourrait signifier ? Pour Mandiangu, l'impérialisme de l'ego est susceptible de noyauter la culture d'autrui et ne peut favoriser une communauté de vie. On devra ainsi retenir que l'affaire des sentiments n'est pas celle de l'ego mais de la Vie absolue. Sans vie, comme l'a bien vu Claus Helde, il n'y aura pas non plus de paix à laquelle les hommes aspirent[5].

Il importe ainsi de placer la vie en amont pour donner sens à notre agir. Car, la vie est le lieu de la rencontre entre les Soi[6]. Le fait même que des individus issus d'une même famille se repoussent peut être un indice que le corps n'a pas nécessairement été donné pour

[1] R. MANDIANGU, « L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l' « égoïté » à la « nostrité », dans *Revue internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes, op. cit*., p. 102.
[2] Cf. *Idem*, p. 110.
[3] *Idem*, p. 96.
[4] Cf. E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2003, p. 106. Cité par R. MANDIANGU, **«** L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l' « égoïté » à la « nostrité », *art. cit.* p. 96.
[5] Cf. K. HELDE, « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », *art. cit.*, p. 19.
[6] Cf. M. HENRY, « Eux en moi : une phénoménologie », *art., cit.*, p. 204-205.

autrui[1]. C'est donc la vie qui unit. « C'est en elle, dit Michel Henry, que je suis originairement avec les autres, c'est en elle qu'ils sont originairement en moi »[2].

La thèse de Michel Henry, une thèse sans doute révolutionnaire, c'est que le visible n'est pas nécessairement le réel mais celui-ci est le fait de l'invisible. D'où cette lumineuse affirmation de Grégori Jean et de Jean Leclercq : « ce n'est pas parce qu'une chose apparait sous la condition d'un horizon de visibilité qu'elle est ''réelle'' »[3].

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 801.
[2] *Idem*, p. 207.
[3] G. JEAN & J. LECLERCQ, « Perspectives sur la phénoménologie matérielle », *art. cit*., p. 67.

Chapitre 3 : Principaux lieux opératoires de la réduction phénoménologique henryenne

Comprendre le corps humain chez Michel Henry, c'est sans doute à notre sens le situer à la fois par rapport à la question de l'immanence et de la transcendance. C'est ce rapport de l'immanence et de la transcendance que notre auteur semble avoir découvert notamment dans la pensée des auteurs comme Maitre Eckhart, Fichte, Marx, Kandinsky et bien d'autres. Ces penseurs ont, bien entendu, guidé le projet phénoménologique de notre auteur tel que nous le retrouvons dans la trilogie. On dirait qu'ils sont les lieux opératoires de la réduction phénoménologique et ont été l'occasion pour Michel Henry, à notre avis, d'assoir de manière souterraine sa phénoménologie de la vie notamment au sujet de la question de Dieu en tant que Vie et de la seconde naissance. En abordant ces auteurs, l'enjeu est de montrer le caractère invisible de l'homme. En l'homme la vie se reçoit elle-même et confirme ce que nous venons de dire, à savoir que l'horizon de visibilité n'est pas le lieu du ''réel''.

Nous reprenons ici l'essentiel de la pensée des auteurs ci-haut cités, tel que Michel Henry les a compris, notamment dans *L'essence de la manifestation* et dans la trilogie. Car, pour nous, c'est au tour de la notion même de la présence de Dieu comme Vie que nous pouvons constater la réduction radicalisée de la phénoménologie de la vie de l'auteur de la *Phénoménologie matérielle*. La notion de Dieu semble ne pas s'éloigner de celle de l'ego[1].

Pour savoir ce qui appartient à l'un et à l'autre nous pouvons les aborder différemment.

3.1. L'immanence chez Maitre Eckhart (1260 -1327 ?)

3.1.1. Dieu comme immanence : l'essence de Dieu et de l'homme comme unique

C'est notamment dans les paragraphes 39, 40 et 49 de *L'essence de la manifestation* que Michel Henry a concentré l'essentiel de la pensée de Maitre Eckhart dont il dit qu'il est un penseur d'exception[2] et qui joue, à notre avis, un grand rôle dans sa propre pensée[3]ou mieux, comme le voit Sébastien Laoureux, Maitre Eckhart est bien présent dans le parcourt de

[1] Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*, p. 191-193. On peut noter en passant que selon l'enquête métaphysique de Nathalie Depraz, il existe une certaine inspiration de la pensée de Maitre Eckhart dans la pensée de Husserl et de Heidegger notamment mais seulement ces références sont tardives chez Husserl pour guider son projet phénoménologique et elles sont précoces chez Heidegger pour guider son intériorisation tardive (Cf. N. DEPRAZ, « Enquête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maitre Eckhart », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie, op. cit*., p.255-257.

[2] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 385.

[3] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit.*, p. 59. On peut également se référer à ce sujet à : N. DEPRAZ, « Enquête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maitre Eckhart », *art. cit*., p. 258-260 ; M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit.*, p. 35.

Michel Henry[1]. Nathalie Depraz fait même savoir que le Maitre Rhénan a certes influencé Michel Henry de manière tardive mais il a été fugace dans plusieurs autres penseurs comme Husserl et Heidegger notamment[2].

Quelle est la position de notre auteur sur la pensée de Maitre Eckhart ? Pourquoi ce Maitre de spiritualité ? Michel Henry cite sans cesse Maitre Eckhart et toute sa trilogie est teintée de la pensée chrétienne du Maitre Rhénan. Il voit sans doute dans ce Maitre un penseur qui refuse l'idée d'un Dieu transcendant mais surtout un penseur qui veut comprendre la structure interne de l'immanence comme révélation[3]. Il y a, selon lui, une co-appartenance originaire entre la vérité absolue et l'épreuve de l'ego[4]. Dit autrement, l'unité de Dieu chez Eckhart n'exclut pas l'altérité pour autant que l'immanence ne repousse pas la transcendance.

Dans cette perspective, Michel Henry voit dans la pensée de Maitre Eckhart la source de ce qui sera son athéisme méthodologique. Pour lui, Maitre Eckhart est un penseur qui a mieux compris l'hétérogénéité radicale de la vie en matière religieuse. « Le contenu philosophique de l'athéisme, dit-il, est présent chez Eckhart, compris par lui dans sa vérité, à partir de l'hétérogénéité structurelle des dimensions phénoménologiques fondamentales élaborées dans la problématique du logos et comme l'expression de cette hétérogénéité »[5].

Examinons plus précisément le mode d'intelligibilité sous lequel Michel Henry conçoit la question de Dieu chez Maitre Eckhart. On retiendra de prime abord que Maitre Eckhart a été prédicateur et dans ses sermons on y lit le rapport entre l'immanence en Dieu et la question de l'âme « devant des auditoires déjà formés et d'une doctrine éprouvée »[6]. Il s'est aussi beaucoup ressourcé auprès de Jean l'évangéliste[7]. C'est dans ce rapport qu'il a été amené à s'exprimer au sujet de l'homme et de son rapport avec l'âme.

On rappellera cependant à l'occasion que Maitre Eckhart a été condamné par la bulle « *In Agro Dominico* » du 27 mars 1329 dans laquelle le Pape Jean XXII condamnait 28 articles du Maitre Rhénan. Mais quand fut promulguée cette bulle Maitre Eckhart était déjà mort dans les circonstances non encore élucidées jusqu'à ce jour.

---

[1] Cf. S. LAOUREUX, « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la '' métaphysique'' », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie, op. cit.,* p. 187-188 ; 200.

[2] Cf. N. DEPRAZ, « Enquête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maitre Eckhart », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit*., p. 255-257

[3] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie, op. cit.,* p. 199.

[4] Cf. J. REAIDY, « La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maitre Eckhart et Miche Henry », dans *Studia Phaenomenologica*, Michel Henry's Radical phenomenology, *op. cit.,* p. 287.

[5] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 538.

[6] M. ECKHART, *Traités et Sermons,* trad. F.A. et J.M, introd. par M. de CANDILLAC, Paris, Aubier, 1942, p. 11.

[7] N. DEPRAZ, « Enquête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maitre Eckhart », *art. cit.,* p. 259.

Par la bulle du Pape Jean XXII de 1329, non seulement celui-ci a condamné 28 propositions du Maitre Rhénan mais aussi sa pensée a été vouée au silence par l'Eglise, et ce, malgré le soutien de l'ordre des Dominicains dont il a bénéficié[1]. On notera en passant que c'est seulement au XIXe siècle qu'apparaissent les premières éditions du Maitre Rhénan

Qu'à cela ne tienne ! Maitre Eckhart a été aux yeux de Michel Henry un penseur de l'immanence. Quels sont donc les traits essentiels de sa pensée qui intéressent la philosophie de la vie et du corps vivant de Michel Henry ? A lire rigoureusement la trilogie, il nous semble que les explications que Michel Henry tient à fournir notamment au sujet du rapport entre l'immanence de Dieu et la transcendance de l'homme fait échos à la pensée de Maitre Eckhart. Rappelons ici de manière critique les grandes lignes de ses affirmations.

Mais avant d'en arriver-là, quel serait l'enjeu de la pensée eckartienne ? L'enjeu en rappelant les affirmations eckartiennes, nous venons de le dire, est de montrer le rapport entre le visible et l'invisible. Or, ce rapport est bien visible dans la trilogie au sujet du corps vivant et Michel Henry revient directement ou indirectement sur sa pensée.

Maitre Eckhart en effet veut défendre le caractère invisible de l'être humain déifié, c'est dire la vie de l'homme aussi longtemps que celui-ci laisse un espace dans son cœur pour qu'il soit comblé par Dieu lui-même, sans quoi l'homme serait un néant. Maitre Eckhart insiste beaucoup sur la dimension du cœur chez l'homme. Michel Henry en est fasciné. Mais on notera que le problème de Maitre Eckhart n'est prioritairement pas ici gnoséologique mais il s'agit simplement de l'union de l'âme avec Dieu par et dans le Fils de Dieu[2].

Cependant, posons-nous tout de même une question avant de continuer nos investigations. Maitre Eckhart a-t-il vraiment parlé de manière explicite de l'immanence pour laquelle nous le convoquons ici ? De prime abord, disons que selon Michel Henry, Maitre Eckhart n'avait initialement pas l'intention de s'intéresser à la question de la structure interne de l'essence mais ce qui l'intéressait était la prédication pour édifier l'âme[3].

Ce thème de prédilection chez Maitre Eckhart apparait néanmoins comme le lieu d'une signification rigoureuse du rapport de l'immanence et de la transcendance. Pour lui, c'est Dieu lui-même qui a permis une telle union avec l'âme humaine. « L'union existentielle de l'homme avec Dieu n'est possible que sur le fond de leur unité ontologique »[4]. Maitre

[1] Cf. M. ECKHART, *Œuvres de Maitre Eckhart*, trad. Paul Petit, Préface de Jean-Pierre Lombard, Coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1987, préface de Jean-Pierre Lombard, p. III, 7-8.
[2] Cf. M. ECKHART, *Traités et sermons*, *op. cit*., p. 17-18.
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 548-549.
[4] *Idem*, p. 386.

Eckhart donne ainsi à Michel Henry une pensée décisive pour développer sa phénoménologie matérielle, une phénoménologie qui veut faire la promotion de la chair dans sa duplicité.

Maitre Eckhart revient sans cesse sur cette réalité humaine, sur ce qu'il appelle le ''Fond'' et le met en rapport avec Dieu. Il veut faire de l'homme un être capable de Dieu qu'il identifie au « Fond » de l'homme. Dès lors, les deux peuvent devenir un[1]. Mais l'unité entre les deux se fait-elle par l'affect au sens henryen ? Maitre Eckhart ne le dit pas de façon explicite mais le fait qu'il exclut toute recherche rationnelle de Dieu nous laisse croire que Dieu se trouve dans la foi étant donné que, selon lui, l'homme peut voir Dieu sans voiles[2].

La question de l'origine de l'union de l'homme avec Dieu n'en est pas une. Pour Maitre Eckhart, Dieu seul est à l'origine de l'homme. Or, Dieu chez Michel Henry est la Vie elle-même. Aussi l'homme ne peut-il avoir de pouvoir propre que sur le fond d'un pouvoir divin dont il est passif. Voilà ce qui nous conduit à comprendre le caractère invisible de l'homme et d'affirmer que chez Maitre Eckhart l'homme est capable de Dieu.

Michel Henry est ainsi fasciné par cette pensée à tel enseigne qu'il en fait, à notre avis, la toile de fond de sa phénoménologie. Pour lui, la naissance de l'homme est transcendantale parce que, selon Eckhart, Dieu ne donne pas peu mais tout, un don simple mais parfait[3].

Si donc Maitre Eckhart affirme l'existence de l'âme, il ne nie pas celle du corps. La connaissance selon lui est un processus de communion de l'âme avec Dieu. « Quand Dieu fit l'homme, dit-il, il opéra dans l'âme son opération propre, égale à lui-même et continûment opérante. Cette opération était si grande qu'elle ne devint rien d'autre que l'âme ; mais l'âme ne fut rien d'autre que l'opération de Dieu »[4].

Si donc l'âme est l'opération de Dieu, le sujet humain se trouve en capacité d'opérer à partir de la puissance même de Dieu. L'être de l'ego devient de la sorte indissociable de la manifestation de Dieu lui-même présent dans l'âme[5].

En d'autres termes, c'est Dieu lui-même qui a permis l'existence de l'âme. Par âme entendons ici selon les termes de Michel Henry le Moi ou la Chair. Cette opération est un acte

[1] Cf. *Idem*, p. 386.
[2] Cf. M. ECKHART, *Traités et sermons, op. cit*, p. 110.
[3] Cf. *Idem*, p. 138.
[4] *Idem.,* p. 244-245. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 386.
[5] Cf. Y. MEESSEN, « Maitre Eckhart sans Maine de Biran ? Les notes manuscrites eckhartiennes de Michel Henry », *art. cit*, p. 154. C'est dire autrement que la condition du « Je peux » de l'ego n'a de pouvoir propre que sur le fond d'une puissance dont il est passif. Ainsi quand saint Paul affirme ; « Lorsque je suis impuissant, c'est alors que je suis puissant « cum impotens tunc potens sum » (2 Corinthiens 12, 10), il affirme cette passivité de l'ego devant la puissance de la Vie dont il dépend entièrement (Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 252). C'est aussi en ce sens qu'Ives Meessen trouve une certaine convergence de pensée entre Maine de Biran et Maitre Eckhart et subséquemment avec M. Henry (Cf. Y. MEESSEN, « Maitre Eckhart sans Maine de Biran ? Les notes manuscrites eckartiennes de Michel Henry », *art. cit*, p. 154)

originaire de Dieu dans sa structure interne. Dieu avait-il un quelconque intérêt en générant l'âme humaine ? Maitre Eckhart n'en parle pas. Seulement l'âme n'a rien d'extrinsèque à Dieu mais s'identifie avec le fond de son essence. Il y a même une identité entre les deux. Ce qui signifie que l'essence même de l'âme est aussi celle de Dieu[1]. « Elle est, dit-il, elle-même le Royaume de Dieu »[2]. Et il ajoute : « Le fond de Dieu et le Fond de l'âme (n'est) qu'un seul et même Fond »[3]. Ou encore « l'œil dans lequel je vois Dieu est le même dans lequel Dieu me voit »[4]. Or justement, ces citations rappellent ce que nous avons déjà dit au sujet du corps-sujet chez Michel Henry. Elles expriment la thèse principale de notre auteur, à savoir que la « transcendance repose sur l'immanence. La vérité originaire est le vrai fondement »[5]. Ce qui nous emmène à affirmer le caractère même invisible de l'homme bien qu'il soit aussi visible dans le corps-objet car on a jamais vu l'âme seule sans corps.

L'âme apparait ainsi comme Dieu lui-même, elle n'a pas été créée[6]. En disant ainsi, Maitre Eckhart n'envisage finalement aucun écart entre Dieu et l'homme. La différence que nous avons précédemment évoquée entre création et génération s'explique à ce niveau. Le Moi apparait ici comme l'absolu lui-même. Mais cette interprétation ne sera cependant pas la même à partir des derniers travaux de Michel Henry. Nous parlions de la création pour évoquer la différence avec la génération à laquelle nous nous sommes précédemment exprimés. Cette façon de penser montre pour Michel Henry la structure interne de la vérité, une structure qui échappe au temps et à l'espace. De la sorte, l'homme ne nait pas comme une créature mais on dirait il surgit de Dieu, il est généré par lui. « Je suis, dit Eckhart, non né »[7].

Le point de vue d'Eckhart comme celui de Michel Henry est justement immanent. Il signifie que l'homme n'est pas soumis au régime de la spatialité et de la représentation. Est-ce ceci signifie-t-il aussi que l'homme est égal à Dieu ou est-il de la même nature que Dieu ? N'y a-t-il pas de différence entre Dieu et l'homme ? En tout cas, chez Maitre Eckhart, son indépendance vis-à-vis de la création suggère l'idée qu'il est identique à Dieu. Il s'agit d'une identité d'essence en raison de sa causalité dite « essentielle », de la Déité[8].

---

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 386.
[2] M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit.,* p. 252. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.*, p. 386.
[3] *Idem*, p. 191. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 386.
[4] *Idem*, p. 179.
[5] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 52.
[6] Cf. *Idem*, p. 387.
[7] M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit,* p. 258. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 387.
[8] S. LAOUREUX, « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la '' métaphysique'' », *art. cit.*, p. 205.

Mais il faut dire ici que Maitre Eckhart insiste sur le détachement pour qu'il y ait effectuation phénoménologique de la venue de l'absolu dans l'homme[1]. Ce qui pourrait signifier que la création ici chez Maitre Eckhart est à prendre avec des pincettes. Elle ne renvoie pas à une création *ad extra*[2]. Dès lors, l'âme est non seulement indépendante de Dieu mais Eckhart va plus loin et estime que Dieu est dépendant de l'âme. « La nature de Dieu, dit-il, son Essence, sa Déité dépendent de l'opération nécessaire qu'il effectue dans l'âme »[3]. Et il renchérit : « Dieu et moi sommes un »[4]. Le fond de Dieu devient ainsi accessible à l'ego grâce à l'œil intérieur[5]ou mieux le fond des sentiments est Dieu lui-même[6]. L'union de l'homme avec Dieu désigne en réalité leur identité commune[7].

Cette manière de penser rappelle bien ce que nous venons d'affirmer au sujet de « l'immanental » avec Patrice Guillamaud. Chez Michel Henry en effet, la solitude de l'essence implique l'ouverture et la réception de la transcendance à l'interne. Le concept de Dieu renvoyant de la sorte à l'altérité et à la création. Par contre, la notion de la Déité renvoie à une relation à soi dans l'unité, ce qui veut dire qu'il n'y a rien d'étranger dans cette unité[8].

Si par Déité il faudrait entendre ici l'essence même de Dieu, ceci veut dire finalement que le caractère combien invisible de l'homme est confirmé. On ne peut donc plus affirmer que l'homme par son corps est uniquement un être visible (?). Rien ne le permet puisque Dieu a généré l'homme identique à lui. Et, Michel Henry va sans doute s'appuyer sur Maitre Eckhart pour parler de la chair comme une réalité identique à l'Esprit. « Au point de vue ontologique, dit-il, il n'y a donc aucune différence entre la 'chair' et l''esprit' »[9].

3.1.2. La manière dont se réalise l'identification à Dieu : amour, humilité et pauvreté

Si l'homme et Dieu se rencontrent dans l'unité ontologique, Maitre Eckhart situe cette unité dans l'âme de l'homme. Mais cette opération de Dieu est active au niveau même de Dieu en tant qu'il est mouvement, ''bouillonnement''. Dieu est donc ici cette vie qui ne cesse

[1] Cf. J. REAIDY, « La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maitre Eckhart et Miche Henry », *art. cit.*, p. 288.
[2] Cf. S. LAOUREUX, « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la '' métaphysique'' », *art. cit.*, p. 206.
[3] M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit.*, p. 245. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..*, p. 387.
[4] *Idem*, p. 259. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 387
[5] Chez maitre Eckhart l'âme a deux yeux : l'œil intérieur qui voit directement Dieu et l'œil extérieur qui perçoit les images. L'homme qui perçoit Dieu est affranchi des choses créées et habite dans une forteresse de la vérité (Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 413).
[6] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 843.
[7] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit*., p. 200.
[8] Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op. cit*, p. 192
[9] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 288.

de vivre dans chaque homme en s'auto-révélant dans son intériorité propre[1]. Maitre Eckhart trouve de la sorte une essence unique entre Dieu et l'homme pour autant que Dieu se donne. Henry a lu le Maitre Rhénan et s'en est inspiré pour rédiger ses œuvres.

On comprend pourquoi, dans la trilogie notamment, Michel Henry va affirmer sans cesse que l'homme n'est pas du monde[2]. Il n'est pas du monde parce que l'homme et Dieu ne se séparent jamais. L'homme chez Michel Henry devient Fils de Dieu étant donné qu'il ait été posé par lui[3]. Cette identité de Dieu avec l'homme s'exprime chez Eckhart dans l'expression de « Mon œil et l'œil de Dieu, c'est un seul œil »[4]. « L'œil dans lequel je vois Dieu est ; dit-il, le même œil dans lequel Dieu me voit. Mon œil et l'œil de Dieu sont un seul et même œil, une seule et même vision, une seule et même connaissance, un seul et même amour »[5].

Maitre Eckhart précise que cette identité ne se produit directement pas mais seulement au terme d'un progrès. Ce qui signifie non seulement au terme d'un raisonnement mais aussi, selon nous, que Maitre Eckhart maintient tout de même une différence entre l'homme et Dieu, ce qui n'est pas sans rappeler la distinction entre auto-affection forte et auto-affection faible. Eckhart maintient ainsi une transcendance dans l'immanence et insiste sur la dépendance ontologique de la créature par rapport à Dieu. Yves Meessen pense, quant à lui, que cette différence est à situer à l'intérieur de cette immanence. Dieu, n'est pas à ses yeux « un *Tu* face à un *Je* mais comme un *Je* qui agit à l'intérieur du *Je.* C'est bien dans cette homonymie de l'*ego* que se joue le conflit des interprétations sur Eckhart »[6].

Il en découle que chez Maitre Rhénan cette identité est à chercher. On doit la conquérir en quelque sorte. Il y a certes un Fond, « un prêt », une sorte de grâce qui est Dieu en chaque ego mais il faut encore agir avec ce fond, ce qui n'est pas toujours évident en raison du choix qu'il doit opérer[7]. Il faudrait des conditions pour qu'on y arrive. Ces conditions sont de trois ordres : l'amour, la pauvreté et l'humilité. Ces vertus désignent la structure même de l'essence et la dévoilent entant qu'elle est une naissance dans sa « virginité » et sa « pureté ».

A quoi renvoient ces vertus ? Ces vertus se comprennent dans le sens d'un homme qui se défait de toute image étrangère pour s'unir à Dieu en tant qu'absolu. Maitre Eckhart ne

[1] Cf. J. READIY, « La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maitre Eckhart et Miche Henry », *art. cit.*, p. 292.
[2] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 31.
[3] Cf. M.HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 120.
[4] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 544.
[5] M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit,* p. 179.
[6] Y. MEESSEN, « Maitre Eckhart sans Maine de Biran ? », *art. cit*., p. 164.
[7] Cf. *Idem*, p. 164-165. Il faudrait reconnaitre ici ce que M. Henry l'a lui-même reconnu. Selon lui, le « Je peux » dépend d'un Archi-pouvoir qui lui donne le contenu nécessaire pour agir. Ce pouvoir n'est pas seulement le pouvoir politique des Rois et des Empereurs mais il est le pouvoir ontologique donné à chaque ego, même le plus petit (Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 251)

veut pas de médiation. C'est bien ce que M. Henry dit que l'amour, l'humilité et la pauvreté désignent chez Eckhart la structure même de l'essence et rendent possible ou disons mieux renforcent l'union de l'homme avec elle[1].

Analysons maintenant chacune de ces trois vertus.

1° Quelle est la nature de l'amour chez Maitre Eckhart ? S'agissant de l'amour, Maitre Eckhart estime que celui-ci ne conduit pas à Dieu mais consolide ce qui est déjà uni, il renforce l'unité de l'homme avec Dieu. Or, l'amour chez Michel Henry est de l'ordre de l'affectivité, le lieu natal de la Vie. L'essence de l'homme est celle même de Dieu. Ce qui suppose que l'amour est une détermination existentielle essentielle pour autant qu'il soit pris pour l'essence même de Dieu et pas seulement son opération[2].

2° Quant à la pauvreté et à l'humilité, ce sont des modalités, parmi d'autres, de cette union avec Dieu. Qu'est-ce que cela veut dire pour Maitre Eckhart ? Pour Maitre Rhénan, il y a un point sur lequel il convient d'apporter toute son attention, c'est que l'homme devra laisser un *vide absolu* qui sera rempli par Dieu lui-même. C'est cela la pauvreté, le dépouillement total de l'homme pour que Dieu agisse en lui. A quoi cela sert-il ? Il s'agit ici de ce que Michel Henry appelle « la mystique d'Eckhart ». Il s'agit d'une ascèse dont le but est de purifier de façon radicale et absolue l'âme de ses passions, en la délivrant du souci des biens de la terre[3]. Autrement dit, il s'agit de dépasser le monde, d'aller au-delà des choses créées et de les laisser derrière nous, d'abandonner ce qu'il appelle lui-même le « créé et temporel »[4], ce qui n'est pas sans rappeler ce que Michel Henry appelle la seconde naissance[5].

Dans tout ceci, quel serait l'enjeu de la pensée de Maitre Eckhart selon Michel Henry en rapport avec le sujet qui nous occupe? Pour nous, l'enjeu pour Eckhart est sans doute de se référer au monde invisible de Dieu pour bâtir le monde extérieur. Il y a comme un va et vient entre l'invisible et le visible mais à condition de partir de l'intérieur vers le visible. Car, pour Maitre Eckhart, l'âme a deux yeux. L'un voit le monde et l'autre Dieu.

Par « intérieur », Maitre Eckhart voit ce qu'il appelle « l'Essentialité divine »[6], ce qui fait que Dieu soit Dieu. C'est aussi dans cette optique qu'il demande de s'approcher de la communion comme sacrement pour s'unir avec le Christ dans le but de s'améliorer

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 398-399.
[2] Cf. M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit,* p. 245. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.*, p. 389.
[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 389.
[4] M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit,* p. 203.
[5] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 394.
[6] Cf. Idem, p. 250. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* P. 400.

d'avantage de son indigence. En recevant la communion, c'est Dieu invisible qui a pouvoir sur le visible de l'homme, l'homme devient un avec Dieu et son âme touche Dieu[1].

Or, nous savons que ce thème de l'Eucharistie, bien qu'il ne soit suffisamment pas développé, sera reconsidéré par Michel Henry notamment dans *Paroles du Christ* pour montrer le pouvoir du Christ dans la rencontre avec Dieu. Cette parole est vie: « Ceci est mon corps »[2]. Comme le feu qui fait flamber le bois, celui-ci prend finalement la forme du feu qui le consume[3]. Eckhart vise ici l'union avec Dieu mais cela ne va pas sans difficulté. Cependant au final, l'union avec Dieu fait du bien à l'homme puisqu'elle lui rappelle sa naissance transcendantale[4]. « L'homme humble, dit Maitre Eckhart, et Dieu ne font qu'un »[5].

On voit bien que c'est Dieu qui génère l'homme ou pour parler comme Eckhart c'est l'œuvre intérieure qui fait l'œuvre extérieure[6]. Autrement dit, ce que Dieu fait, l'homme humble le fait aussi[7]. Il y a ainsi comme une identité entre les deux. Il s'agit simplement d'une identité entre Dieu et l'homme humble. Maitre Eckhart va même plus loin. Selon lui, l'humble peut même enchainer Dieu pour que celui-ci fasse ce que veut l'homme[8]. Un tel homme, dit-il, n'a pas « besoin de demander mais il peut commander à Dieu »[9].

3° Maitre Eckhart comprend ces « potentialités » comme le fruit de l'humilité. Non pas que Dieu dépend de l'homme mais justement parce que l'homme abandonné à Dieu devient pratiquement égal de Dieu lui-même. Maitre Eckhart est loin ici de la distinction henryenne de l'auto-affection forte et faible de la trilogie. Mais le problème est de savoir, comment l'homme qui est déjà de la nature invisible peut-il encore chercher à le devenir ?

Que faut-il faire pour atteindre le niveau de vie avec Dieu ? Devant l'oubli de la vie, thème majeur de l'éthique henryenne, Maitre Eckhart propose de dépasser ce qu'il qualifie de de plan de la créature et de la création[10], non pas que la création soit mauvaise mais il est question d'atteindre l'être opposé au néant. « L'homme, dit-il, doit être vide… il doit laisser

[1] Cf. *Idem,* p. 51-52.
[2] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 155
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 82-83.
[4] Cf. *Idem*, p. 392.
[5] M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit* p. 185-186. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.* p. 390
[6] *Idem*, p. 87.
[7] Cf. *Idem*, p. 186.
[8] Cf. *Idem*, p. 226.
[9] *Idem*, p. 189. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 390.
[10] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, p. 394.

Dieu opérer ce qui lui plait et rester pour sa part entièrement disponible »[1]. Il s'agit là du renoncement pour être disponible à vivre avec Dieu ou mieux à retrouver l'être de l'absolu[2].

Il en découle que cette façon de comprendre la structure interne de Dieu n'est pas si éloignée avec celle que développe Michel Henry notamment au § 37 de *L'essence de la manifestation* au sujet de la structure interne de l'immanence[3]. Celle-ci apparait clairement comme l'essence de la transcendance. Avec l'ascèse, dans un effort de dépassement de l'extériorité, du monde et de ses biens, l'homme arrive à rejoindre l'acte même de la divinité, ce que Maitre Eckhart appelle « la Déité ».

Il va sans dire que la connaturalité de l'homme au Christ dans la trilogie henryenne est un autre point commun entre Maitre Eckhart et Michel Henry. Quand le philosophe de Montpellier soutient dans sa trilogie que l'homme est généré par le Verbe de Dieu, il entend par là que c'est le Verbe lui-même en tant que Premier Soi vivant qui génère son ipséité. « C'est ainsi que chaque Soi transcendantal vivant est dans le Verbe avant d'être avec lui-même »[4]. Dieu est dans chaque homme, même chez le plus pauvre et le plus méprisable[5].

Autant dire que la pensée de Maitre Eckhart est une véritable réduction sous les traits de la pauvreté, du désintéressement, de la solitude, de la simplicité et de la non-liberté[6]. Ces cinq traits (pauvreté, désintéressement, solitude, simplicité et non-liberté) sont une véritable réduction sur laquelle il s'appuie pour développer ses sermons et sa théorie de la libération de l'essence comme passivité. Pourquoi Michel Henry insiste-t-il lui aussi sur ces dimensions ?

Si le Philosophe de Montpellier insiste sur ces aspects, c'est qu'il veut trouver au corps humain un fondement inébranlable. Sans doute le philosophe Français a en tête les sermons de Maitre Rhénan quand il rédige ses œuvres et prépare ses entretiens. Il trouve en Dieu sa consolation. Car « en Dieu, dit-il, il n'y a ni tristesse, ni misère, ni ennui »[7].

Mais seulement, comment un Dieu qui est immanence peut-il être une consolation ? Pour Maitre Eckhart, un Dieu consolation est celui qui est considéré comme tel hors d'autres absoluités du monde. Car, « nul récipient ne peut contenir à la fois deux boissons différentes »[8]. Ce qui veut dire qu'on ne peut pas vouloir Dieu et son contraire à la fois.

---

[1] M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit.,* p. 256. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..*, p. 390.
[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 395.
[3] *Idem*, p. 349-371.
[4] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 356.
[5] Cf. M. ECKHART, *Traités et sermons, op. cit.,* p. 227-228.
[6] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit,* p. 351-360. Cité par N. DEPRAZ, « Enquête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maitre Eckhart », *art. cit*., p. 261.
[7] M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit*., p. 71.
[8] *Idem*, p. 80

« Dieu est en nous, dit Maitre Eckhart mais nous sommes hors de nous »[1]. Etre hors de nous pourrait signifier que nous ne sommes pas de ce monde, nous sommes invisibles au même titre que Dieu. Il s'agit d'un Dieu dont on ne peut voir le visage que par ce qu'il appelle la « cécité », ou qu'on ne peut connaitre que par la *non-connaissance***,** par la *déraison*[2].

On comprend maintenant pourquoi, aussi bien chez Michel Henry que chez Maitre Eckhart, la pensée demeure un mode de la vie. Ce qui implique que la pensée se détourne de tout ce qui est extérieur et qu'elle ne regarde désormais qu'au-dedans où réside Dieu que Maitre Eckhart appelle la « Racine »[3]. Autrement dit, sa pensée se veut un effort au renoncement du monde par la pauvreté et l'humilité, pour faire irruption à l'essence et à son ouverture, dans le but d'atteindre ce qu'il appelle le Fond, l'Abime, Dieu, l'incréé[4].

3.1.3. Maitre Eckhart comme support de Michel Henry : un tournant théologique ?

De ce qui précède, il appert que Maitre Eckhart offre un support d'intelligibilité à la phénoménologie de Michel Henry. Au dire de notre auteur lui-même, Maitre Eckhart est le seul philosophe auprès duquel il ne cesse d'apprendre[5]. Pourquoi Maitre Eckhart ? Nous le savons maintenant. Maitre Eckhart revient dans sa démarche intellectuelle à Dieu comme source de toute consolation de l'homme et fait de celui-ci un homme « noble »[6]. Un homme noble est celui qui s'humilie et laisse un vide qui est comblé par Dieu.

Cette façon de parler de la réalité humaine intéresse bien évidemment la phénoménologie matérielle en raison de son caractère ontologique. L'homme apparait un avec Dieu[7] et il peut par conséquent affirmer : « Je suis ce que j'étais »[8]. Comme pour signifier que l'homme a été éternellement auprès de Dieu et n'a jamais perdu sa dignité de Fils.

Nous pouvons ainsi affirmer que la pensée de Michel Henry, notamment dans sa trilogie, est entièrement tournée vers Dieu chrétien. Aussi veut-il, selon nous, comme le pense Nathalie Depraz, rejoindre cette sphère qui n'est pas un « encapsulement en soi-

[1] *Idem*, p. 200. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 393.
[2] Cf. *Idem*, p. 241.
[3] *Idem*, p. 224. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 394.
[4] Cf. *Idem*, p. 85. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 394.
[5] Cf. Y. MEESSEN, « Maitre Eckhart sans Maine de Biran ? Les notes manuscrites eckhartiennes de Michel Henry », *art. cit*., p. 151.
[6] Cf. M. ECKHART, *Traités et Sermons*, *op. cit*, p. 105-112.
[7] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 395-396.
[8] M. ECKHART, *Traités et Sermons*, *op. cit* p. 259. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..,* p. 395

même »[1] mais un milieu originaire où toute intersubjectivité devient possible. Michel Henry n'a donc pas l'intention de faire de la théologie mais de rester jusqu'au bout phénoménologue.

Dans *C'est moi la vérité,* Michel Henry réaffirme cette préoccupation phénoménologique identique à celle de Maitre Eckhart, ce qui prouve la proximité de leur pensée. Les deux penseurs affirment que le corps vivant est une vie et tout dans l'homme n'est que vie. Il dit : « Ainsi la Vie traverse-t-elle chacun de ceux qu'elle engendre de telle façon qu'il n'y a rien en lui qui ne soit vivant, rien non plus qui ne contienne en soi cette essence éternelle de la Vie. La Vie m'engendre comme elle-même. Si avec Eckhart – et avec le christianisme – on appelle la Vie Dieu, on dira ''Dieu m'engendre comme lui-même'' »[2].

La question de l'engendrement rappelle ici la différence que Michel Henry a faite entre création et génération. Nous avons vu que chez Michel Henry le concept de création ne dit vraiment pas toute la réalité phénoménologique de l'homme. Il lui préfère au contraire le terme de génération étant donné que celui-ci explique l'origine divine de chaque homme.

Au § 44 d*'Incarnation,* Michel Henry reprend, à notre avis, l'essentiel de l'enseignement même de Maitre Eckhart. Il réaffirme que « L'homme n'a jamais été posé hors de Dieu »[3]. Et il ajoute quelques lignes après : « L'homme n'a jamais été créé »[4].

Ce refus de toute extériorité, de tout pouvoir constitue la non-liberté de la vie pour autant qu'elle soit indépendante de tout pouvoir extérieur. C'est de ce point de vue de l'exclusion de la différence que la naissance peut être comprise, ou encore comme dans le langage même de Maitre Eckhart, on peut parler en termes de *virginité ou de pureté*[5]en tant que lieu de la véritable paix [6] dès lors que la volonté droite et vraie de l'homme coïncide avec celle de Dieu. Qu'est-ce que la volonté droite et vraie de l'homme ? Elle est celle de l'âme dépourvue de toute attache individuelle pour coïncider avec Dieu lui-même dans une connaissance que Maitre Eckhart qualifie du « matin » d'un Dieu amour[7].

Mais quelle est la preuve de cette coïncidence de l'homme-Dieu ? S'agit-il du Christ dans sa double nature ou de l'homme ? Pour Maitre Eckhart, il s'agit bien de l'homme qui sait

[1] Cf. N. DEPRAZ, « Enquête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maitre Eckhart », *art. cit.,* p. 264.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 133.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 327.
[4] *Ibidem*, p. 327.
[5] Cf. M. ECKHART, *Traités et sermons, op. cit.*, p. 81. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..*, p. 398.
[6] Cf. M. ECKHART, *Traités et sermons, op. cit.*, p. 30.
[7] Cf. *Idem*, p. 38, p. 110.

aimer. C'est dans la charité, une charité nourrie par le dépouillement personnel pour l'autre, et cela sans récriminer que l'homme atteint, selon Maitre Eckhart, Dieu[1].

Ce thème de la charité, thème qui est bien visible dans le processus de la nouvelle naissance chez Michel Henry, est au cœur de la pensée du Maitre Rhénan. Il s'agit d'agir d'un amour[2]. Dans l'amour l'homme devient Dieu dans l'éternelle vérité[3]. Par la charité, l'homme rejoint en quelque sorte sa patrie. « Car tout ce qui est en Dieu, dit-il, est Dieu »[4].

Pense-t-il à l'incarnation du Verbe de Dieu ? C'est possible. Mais Maitre Eckhart parle de la naissance ''virginale de l'homme'' pour signifier le caractère ontologique de celui-ci[5]. Si Dieu s'incarne cela signifie que le corps humain acquiert une dignité inégalée selon l'affirmation même johannique du Verbe qui s'est fait chair. Le Christ devient la figure de l'homme et de tout homme, ce qui peut signifier que le Christ n'est pas hors de nous.

Chez Maitre Eckhart, on a en effet comme l'impression que Dieu est en nous, il n'a plus à s'incarner mais seulement l'homme doit encore le chercher dans le dépouillement de soi-même et dans la pratique des œuvres de miséricorde. Un tel homme ne peut être compris dans une connaissance du « soir »[6]c'est-à-dire celle d'une image, sans toucher avant tout Dieu lui-même[7]. Cependant, un tel homme est le fruit d'un repentir divin qui engloutit tous les péchés de l'homme dans l'Abime de Dieu.[8]. « Le meilleur moyen de trouver Dieu, dit Maitre Eckhart, c'est de le chercher au lieu même où on l'a délaissé »[9].

Peut-on dire que par le péché la vie finalement se défait de l'homme ? Maitre Eckhart ne le pense pas. « L'homme, dit-il, ne doit jamais se considérer comme loin de Dieu, par suite d'une imperfection ou d'une faiblesse, ni pour un motif quelconque »[10].

Toutes ces citations montrent évidemment une certaine ressemblance avec les affirmations de la pensée de Michel Henry notamment au sujet de son éthique chrétienne mais aussi une certaine révolution dans la pensée occidentale, à savoir que l'homme est un être habité éternellement par Dieu. Cette manière de s'exprimer rappelle la pensée henryenne, une pensée qui n'envisage aucune possibilité de la grâce de Dieu pour autant que nous sommes nés de Dieu et que rien ne peut phénoménologiquement nous séparer de lui.

---

[1] Cf. I*dem*, p. 39.
[2] Cf. *Idem*, p. 225.
[3] Cf. *Idem*, p. 139.
[4] *Idem*, p. 131.
[5] Cf. *Idem*, p. 81.
[6] Cf. *Idem.,* p. 110.
[7] Cf. *Idem*, p. 41.
[8] Cf. *Idem*, p. 43.
[9] *Idem*, p. 40.
[10] *Idem*, p. 47.

Mais il faudrait avouer que par moment Maitre Eckhart pense que le péché nous sépare de Dieu. Il dit par exemple : « C'est pourquoi Dieu ne nous voit pas, quand nous sommes en état de péché. C'est pourquoi Dieu nous connait, pour autant que nous sommes en Lui. En d'autres termes : pour autant que nous sommes sans péché »[1].

Une telle citation laisse aussi planer par moment l'idée selon laquelle l'homme chez Eckhart est capable de refus de Dieu. Par contre, pour Michel Henry, l'homme est éternellement uni à Dieu à tel enseigne que ni le péché ni la grâce n'ont plus aucun sens[2].

Pouvons-nous dire alors que le corps visible de l'homme est aussi absolu ? Maitre Eckhart ne l'affirme clairement pas. Bien sûr, l'homme reste invisible, et sur ce point il rencontre la pensée de Michel Henry. « La nature, dit-il, fait sortir l'homme de l'enfant, et le poulet de l'œuf, - mais Dieu fait l'homme avant l'enfant et la poule avant l'œuf »[3]. Une telle manière de parler de la réalité de l'homme n'est pas sans rappeler cette autre affirmation de *C'est moi la vérité* quand Michel Henry écrit: « Dans ma chair, je suis donné à moi-même mais je ne suis pas ma propre chair. Ma Chair, ma chair vivante est celle du Christ »[4].

Maitre Eckhart envisage cependant la disparition de ce qu'il appelle la « créature temporelle ». Pense-t-il à la disparition du corps visible ? C'est bien fort possible. Mais Eckhart ne dit pas que l'homme disparaitra avec la mort mais ce qui est temporel en l'homme va disparaitre selon les lois de la nature. Il écrit : « J'ai été éternellement, je suis maintenant et je demeurerai éternellement. Ce que je suis comme créature temporelle mourra et s'anéantira, car cela est dévolu au temps et doit pourrir avec le temps. Mais dans ma naissance éternelle naquirent toutes choses ; ici je fus cause de moi-même et de toutes choses »[5].

Mais, si nous revenons à la différence entre Dieu et la Déité, la question de la disparition de l'homme n'a plus de sens**.** Pour Maitre Eckhart, nous avons déjà dit un mot, la Déité ou encore l'essentialité divine n'accepte aucune activité du monde. La Déité ne produit pas le monde. La Déité n'opère pas mais c'est Dieu qui opère par son acte créateur du monde. La Déité est une essence passive et non formelle de Dieu, elle est le fond intime de Dieu[6].

Cette distinction est comme celle de la non-opération et celle de l'opération. Cette différence doit être bien comprise chez Maitre Eckhart. Avant la création, Dieu n'était pas

---

[1] *Idem*, p. 139.
[2] Cf. MM. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 288.
[3] . M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit*., p. 111.
[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 147.
[5] M. ECKHART, *Traités et sermons, op. cit*., p. 258.
[6] [6] Cf. N. DEPRAZ, « Enquête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maitre Eckhart », *art. cit.,* p. 276.

encore Dieu mais il était ce qu'il était dans sa *solitude* et dans le *désert* de son Fond. Et quand la créature fut, Dieu n'était pas Dieu en lui-même, il était Dieu dans la créature[1].

Selon Michel Henry, la démarche de Maitre Eckhart est transcendantale. C'est en ce sens qu'il définit la Déité comme une réalité hors le temps. « Ce Fond secret, dit Eckhart, n'a ni passé ni futur, il n'attend rien qui puisse s'ajouter à lui, car il ne peut ni gagner ni perdre »[2]. Et, c'est là qu'il situe la nature de l'homme. On se demande si cette manière de parler n'est pas celle que développe Michel Henry quand il parle de l'aliénation de l'être en tant qu'il accepte l'altérité comme le lieu de sa révélation, selon la structure même de son unité.

Bien qu'il y ait une certaine ambiguïté entre la notion de Dieu et de la Déité chez Eckhart, l'homme est compris à partir de l'immanence.

On le voit maintenant bien. Michel Henry puiserait dans la méditation eckhartienne les éléments conceptuels de sa phénoménologie de la vie au sujet de l'immanence. Michel Henry et Maitre Eckhart mettent ainsi hors-jeu la représentation et l'extériorisation.

Si donc il y a égalité entre Dieu et l'âme ce que c'est Dieu lui-même qui en est l'architecte. C'est l'essence qui se manifeste ainsi à l'âme et fait d'elle égale, par son archétype éternel et incréé[3]. Ainsi se comprend chez Maitre Eckhart la nature de l'homme en tant que « *théognoste* », c'est-à-dire capable de connaitre Dieu ou mieux son essence[4]. Cette connaissance est celle de l'âme, celle qui ne connait « ni hier ni demain » mais qui vit dans un perpétuel présent. Ce qui fut il y a mille ans avant ou mille ans dans l'avenir, cette connaissance est toujours présente en Dieu. C'est là le « vestiaire » de Dieu[5]. « Jamais je ne pourrais voir Dieu, dit Maitre Eckhart, si ce n'est là où Dieu se voit lui-même »[6].

---

[1] Cf. M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit* p. 256 et p. 112. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.* p. 400-401. Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit.*, p. 204-205.

[2] *Idem,* p. 256. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit.*, p. 207.

[3] Cf. M. ECKHART, *Traités et Sermons, op .cit*, p. 248. Cet archétype éternel n'est-il pas sans doute ce que Michel Henry va appeler le Premier Soi vivant par lequel chaque Soi vivant est déifié ou disons mieux généré ? N'est-il pas celui qui nous conduit à la lumière de Dieu à laquelle nul ne peut accéder (1 Timothée 6, 16) ? C'est justement par lui que chaque homme devient Fils de Dieu dans le Fils. C'est donc grâce à cet archétype éternel que l'âme fait sa percée vers la Déité. C'est cela que Maitre Eckhart qualifie de la mort en Dieu quand l'âme cesse d'être créature et devient unie à Dieu. Cet archétype qui permet cette union est défini en définitive comme Jésus-Christ, égal au Père. C'est d'ailleurs à ce niveau, selon nous, que Michel Henry parlera de la seconde naissance pour autant qu'elle ne contrarie pas la première naissance. La seconde naissance étant chez Maitre Eckhart la seconde mort dans la mesure où l'âme contemple définitivement la Déité ou encore le ''Royaume'' de Dieu (Cf. *Idem,* p. 249-250)

[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit..*, p. 410-411. Cf. M. ECKHART, *Traités et Sermons, op .cit.*, p. 169.

[5] Cf. M. ECKHART, *Traités et Sermons, op. cit,* P. 173.

[6] *Idem,* p. 223. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 542.

De ce qui précède, il appert que la pensée eckartienne est incontestablement à l'arrière-plan de la pensée de Michel Henry. Si donc Michel Henry met la vie en rapport avec la religion[1], c'est sans doute en référence non seulement aux affirmations johanniques mais et surtout en référence aux sermons de Maitre Eckhart. On pourrait même y lire la raison pour laquelle Dominique Janicaud voit en la pensée de Michel Henry la manière de s'éloigner de la phénoménologie[2]. Ne peut-on d'ailleurs pas dire que la phénoménologie même de Michel Henry vise l'union de l'homme avec Dieu en tant que Vie absolue ? La question reste posée.

Voilà ce qui nous emmène à dire également un mot sur la notion d'immanence chez Fichte dans *L'essence de la manifestation*.

3.2. L'immanence dans la lecture henryenne de Fichte (1762-1814)

3.2.1. L'être absolu identifié à l'amour

Quel est l'intérêt de la pensée de Johann-Gottlieb Fichte dans la philosophie de Michel Henry alors même que celui-ci est connu comme un idéaliste Allemand du XIXe siècle?

Il est important de savoir que Fichte a également joué un rôle dans la pensée de Michel Henry et notamment dans la rédaction de sa trilogie[3]. Bien entendu, Michel Henry évoque dans sa phénoménologie la pensée de Fichte spécialement au paragraphe 38 de *L'essence de la manifestation.* Pourquoi notre penseur recourt-il à la philosophie de Fichte ? Notre auteur est fasciné par la valorisation de la vie par rapport à la réalité mondaine, et ce, spécialement dans son ouvrage intitulé *L'Initiation à la vie bienheureuse*[4].

En effet, Fichte met l'homme en rapport avec Dieu tel que l'Evangile de Jean le thématise. Il réconcilie deux réalités visiblement opposées : croyance et raison, Etre et savoir sont deux pôles susceptibles, selon lui, de conduire jusqu'à Dieu en tant que Principe de toutes choses[5]. « Il n'y a absolument aucun être, dit-il, ni aucune vie en dehors de la vie divine immédiate »[6]. Qu'il vive ou qu'il agisse, il le fait grâce à la vie divine[7]. Or, cette vie immanente intéresse notre étude et Michel Henry se donne le moyen de l'aborder. Sans doute, pour Michel Henry, la pensée de Fichte indique l'origine invisible de l'homme.

---

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 897. Cité par D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, p. 63.
[2] Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit*., p. 64.
[3] Cf. X. TILLIETTE, « Quelques souvenirs sur Michel Henry », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie, op. cit*., p. 281-282. Cf. J-M LONGNEAUX, « La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance », *art. cit*., 45.
[4] G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, sous la direction de P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012
[5] Cf. *Idem,* p. 9.
[6] *Idem,* p. 126.
[7] Cf. *ibidem,* p. 126.

A y regarder de près, la pensée de Fichte telle qu'elle apparait dans la pensée de Michel Henry met finalement l'homme dans la vie. Maintenir le contact avec la vie pour ne pas se laisser obnubiler par l'objectivité des réalisations mondaines suppose ainsi pour Fichte l'anéantissement de la conscience finie[1]. Qu'il s'agisse de la vie politique ou qu'il s'agisse de la vie sociale. Dans sa sixième leçon de *l'Initiation à la vie bienheureuse*, la seule façon d'être avec Dieu est de faire la volonté de Dieu telle que l'Evangile johannique le demande. Et c'est en agissant de la sorte que l'on peut comprendre le lien entre l'homme et Dieu en tant que celui-ci était au commencement selon le Prologue même de Saint Jean (Cf. Jean 7, 17)[2].

Pourquoi agir conformément à la volonté de Dieu ? Pour Fichte, c'est précisément parce que l'être-là divin est inséparable du Verbe de Dieu selon ce que saint Jean dit dans son Prologue. C'est donc dans ce savoir qu'un monde est possible[3], ce qui n'est pas sans rappeler la question de l'éthique chrétienne en phénoménologie de la vie. Autrement dit, la pensée de Fichte montre la manière dont il conviendrait de traiter la question de la réalité de l'homme et de la chair pour arriver « à un Etre qui n'a pas été soumis au devenir et qui pour cette raison n'a pas besoin de tenir son Etre de personne… »[4].

Dès la première leçon de *L'Initiation à la vie bienheureuse*, Fichte n'a pas manqué en effet de considérer la vie comme bienheureuse que seule la « pure pensée » peut saisir. Qu'entend-t-il par « pure pensée » ? Pour Fichte, la pure pensée est la faculté qui permet de connaitre Dieu. Car, penser et vivre pourraient bien désigner la même chose.

Explicitons d'avantage. Le « penser » ici est tout ce qu'il conviendrait de considérer comme une vie sans médiation. Penser équivaut ainsi à vivre. Une telle pensée n'a donc pas la connotation que nous lui accordons généralement mais elle renvoie selon les termes henryens à la chair phénoménologique. Il s'agit d'une sorte de *cogitatio* cartésienne, et cela intéresse Michel Henry. Fichte écrit : « Il s'ensuit que quiconque veut avoir part à la certitude doit nécessairement penser lui-même et dans sa propre personne ce qui est certain et ne peut laisser à aucun autre le soin de régler cette affaire pour lui »[5].

Il appert ainsi que Fichte est à la recherche de la vérité et la voie d'atteindre cette vérité bienheureuse est de penser Dieu au sens du se-sentir henryen. Tout autre moyen d'atteindre Dieu est subséquemment considéré comme une simple ''opinion''[6]ou ce qu'il

[1] Cf. *Idem*, p. 13.
[2] Cf. *Idem*, p. 128-132.
[3] Cf. *Idem*, p. 134.
[4] *Idem*, p. 140.
[5] *Idem*, p. 81.
[6] Cf. *Idem*, p. 72.

appelle lui-même « fantaisie »[1]ou encore l'être-là ou son parvis[2]. En effet, selon Fichte, la vie est nécessairement bienheureuse, béatitude ; « l'idée d'une vie malheureuse, en revanche, renferme une contradiction. Seule la mort est malheureuse »[3].

Autant dire que la préséance de la vie, une vie qui nous est propre, notamment celle de l'amour, sur le monde n'a pas laissé Michel Henry indifférent vis-à-vis de la pensée de Fichte. Nous savons que ce dernier identifie cette vie à l'amour. « Là où est l'amour, là est la vie individuelle »[4]. Or, en choisissant l'amour comme lieu de la vie, Fichte, selon Michel Henry, choisit la voie de la phénoménalité. « L'amour est, dit-il, l'affect de l'être »[5]. En ramenant l'affect au cœur de sa pensée, Fichte dit en quelque sorte, selon nous, ce qui est essentiel dans la pensée henryenne, à savoir la question de la chair fondée sur l'affectivité.

C'est à ce niveau que se comprend la béatitude de l'ego. L'homme heureux est celui qui est capable d'éprouver de la souffrance et de la joie[6] et, sur ce point, Fichte et Henry sont d'accord. « Le penser propre, supérieur, dit Fichte, est celui qui, sans aucune assistance du sens externe et sans aucune relation à ce sens, se crée absolument à partir de lui-même son objet purement spirituel »[7]. Bien que, selon Michel Henry, Fichte ait eu quelque difficulté à rendre compte de la place de l'immanence, sa pensée a de quoi intéresser sa phénoménologie.

Pourquoi la pensée de Fichte dans la question du corps vivant ? On l'aura déjà compris. Notre auteur est convaincu que, dans l'histoire de la philosophie, on a souvent confondu l'essence avec l'étant ou pour parler comme Fichte lui-même, on a confondu l'Etre (Sein) avec l'existence (Dasein), l'être-là. C'est ainsi que, selon lui, l'immanence a souvent été rejetée hors de l'ontologie pour n'accepter qu'une signification ontique. Or, pour bien comprendre l'étant, Michel Henry, pense qu'il est important de se transporter vers l'essence, dans le comment des choses[8]. Sur ce point, Henry est en accord avec Fichte. Car, l'Etre en tant qu'amour est bien différent du Dasein en tant que *mélange* de la vie et de la mort.

Pourquoi une telle dévalorisation de l'étant chez Fichte ? Dans *L'initiation à la vie bienheureuse*, Fichte ne veut pas de confusion entre Dieu et l'homme. Pour lui, « seul l'être, seul ce qui est de soi et par soi-même, est »[9]. Il dit en outre : « alors que seuls l'être et la vie véritables peuvent exister. C'est pourquoi tout être imparfait est simplement un mélange de ce

[1] Cf. *Idem*, p. 80.
[2] Cf. *Idem*, p. 84.
[3] *Idem*, p. 33.
[4] *Idem*, p. 73.
[5] *Idem*, p. 154.
[6] Cf. *Idem.* 156.
[7] *Idem*, p. 79.
[8] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.*, p. 371-372.
[9] G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, *op. cit*, p. 38.

qui est mort avec ce qui est vivant »[1]. Ce qui pourrait signifier selon l'interprétation fichtéenne que seule l'être ou la vie est autonome et dynamique à la fois[2]. Non pas que la forme ne vaut rien mais parce que celle-ci devait se référer à l'essence[3]. Reste à savoir maintenant si la forme possède la même charge ontologique que chez Michel Henry.

Dans ce contexte bien précis, il nous semble que Michel Henry va évoquer la pensée de Fichte pour soutenir son intuition philosophique. Celle-ci, selon Fichte, consiste à montrer que l'Etre absolu est le seul capable de se révéler par lui-même dans le ''Dasein divin'' et spécialement dans la réflexion. Une telle pensée ne contrarie nullement dans son fond celle de Michel Henry selon laquelle la vérité se révèle elle-même. En ce sens, la pensée est une cogitatio, ce que Fichte reconnait bien quand il écrit : « L'immuable ne peut être saisi que par la pensée uniquement, et ne nous est, en tant que tel, accessible d'aucune autre manière »[4]. Mais il précise aussitôt que le savoir n'est pas Dieu mais son image[5].

Dans cette perspective, on serait en droit de se demander comment est-il possible de connaitre l'Etre lui-même ? Cette question est résolue par Fichte quand il évoque l'anéantissement de la conscience du Moi par la dimension affective qu'est l'amour. Il s'agit de renoncer à ce qui est éphémère et futile pour s'unir à Dieu dans l'amour. Celui-ci est l'affect de l'être[6]. Non pas que l'homme est capable d'engendrer Dieu mais dans la mesure où il s'anéantit et s'abime en Dieu il peut connaitre l'état de béatitude[7].

En quoi concrètement consiste cette béatitude ? Elle consiste, comme chez Maitre Eckhart, à éviter la jouissance du monde sensible non pas que celle-ci est mauvaise mais qu'elle n'a de sens qu'en Dieu. Le bonheur ne dépend donc pas des choses qui nous entourent en raison de leur contingence[8]. Michel Henry s'exprime ainsi par rapport à la vérité de la vie. A travers l'amour la séparation entre Dieu et moi est alors supprimée[9]. Dire que la relation entre Dieu et l'homme est supprimée n'est cependant pas de nature à concilier les deux pôles.

Cette manière de saisir l'Etre a déplu à Michel Henry. Pour notre auteur nous naissons dans la vie et nous n'avons plus à la chercher. « Ainsi voit-on, dit-il, l'absolu être finalement compris chez Fichte, non plus comme surgissement et devenir de l'existence dans l'altérité,

[1] *Idem*, p. 35.
[2] Cf. *Idem*, p. 36.
[3] Cf. *Idem*, p. 171-172.
[4] *Idem*, p. 108.
[5] Cf. *Idem.*, p. 21.
[6] Cf. *Idem*, p. 25-26.
[7] Cf. *Idem*, p. 179.
[8] Cf. *Idem*, p. 183.
[9] Cf. *idem*, p. 22 ; 183-185.

comme être-à-l'extérieur-de-soi de l'être, mais au contraire comme la persistance et le maintien de celui-ci en lui-même, et cela sous la forme de l'amour »[1].

Michel Henry, à la suite de Fichte, va plutôt ramener la question de la phénoménalité à l'amour comme « l'affect de l'Etre »[2]. C'est dire qu'il va en quelque sorte corriger Fichte en montrant la signification radicale de l'amour vis-à-vis de la pensée en tant qu'auto-affection[3]. Mais ce son de cloche ne signifie pas pour Fichte que l'amour renvoie à l'identification mais plutôt à la participation à la vie divine[4]. Pourquoi une simple participation ? C'est parce que, pour Fichte, l'Etre ne se montre pas totalement mais nous ne voyons que son enveloppe[5].

Nous devons savoir que l'être absolu identifié à l'amour chez Fichte s'oppose à la réflexion entendue comme une structure universelle. L'amour étant toujours et éternellement un car il ne se sépare jamais de soi. « L'être, dit Fichte, est simple, invariable, et demeure éternellement égal à lui-même ; c'est pourquoi la vie véritable aussi est simple, immuable et éternellement égale à soi »[6]. Aussi la réflexion entant que « se –rapporter à » divise et n'est pas apte à conduire à la connaissance de Dieu. Y a-t-il alors une déformation pour ne rien connaitre de la vérité ? Pour Fichte, la réflexion n'est pas mauvaise en soi mais elle transforme le contenu de l'amour en une « Essence solidifiée »[7], au multiple alors même que l'Etre est absolument immuable[8]. Autrement dit, la réflexion s'occupe de ce qui est visible, de la « forme » de l'Etre[9]au lieu de lire les choses du dedans.

Michel Henry va radicaliser cette position. Dans cette perspective, l'amour sera reconnu dans l'existence vraie et absolue[10]. Ceci signifie en réalité que c'est dans l'existence que se trouve l'amour et c'est d'elle en définitive que l'homme trouve sa béatitude[11].

Une telle description met Fichte en rapport avec Michel Henry et sa notion de l'éthique chrétienne comme lieu de la présence de Dieu pour une seconde naissance. Gabrielle Dufour-Kowalska voit en effet en Fichte l'arrière-plan de la pensée de Michel Henry. Pourquoi ? Parce que selon saint Jean, Dieu nous a aimés le premier (1Jean 4, 19) et quiconque aime celui qui l'a engendré, aime celui qui est né de lui (1Jean 5, 1). « Le

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.*, p. 373 ; Cf. FICHTE, *Initiation à la vie bienheureuse*, Paris, Aubier, 1944, p. 256.
[2] G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, *op. cit*, p. 208.
[3] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit*., p. 228.
[4] Cf. G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, *op. cit*, p. 245.
[5] Cf. *Idem*, p. 177.
[6] *Idem*, p. 39.
[7] *Idem.*, p. 256. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 374.
[8] Cf. *Idem*, p. 140-141.
[9] Cf. *Idem*, p. 220.
[10] Cf. *Idem*, p. 145 et p. 258. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 376.
[11] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit.,* p. 377.

‘’Fichte’’ *de L’essence de la manifestation,* dit-elle, est celui de la future réflexion henryenne sur le christianisme, et il est déjà johannique avec un Fichte johannique »[1].

Pour Michel Henry, Fichte offre à la pensée philosophique une orientation originale qui intègre la vie à l’origine de la réflexion. En l’évoquant notamment au § 38 de *L’essence de la manifestation*, Michel Henry veut montrer que la pensée n’a de consistance que dans la vie. Autrement dit, la vérité ne peut être une pure extériorité. Non pas que cette apparence n’a pas de vie mais seulement elle est dans le monde et tente d’aimer dans le monde[2].

Venons-en explicitement maintenant à la révélation de l’absolu. Pour Fichte en effet, l’extériorité de l’absolu est une simple réplique, une simple reproduction, une image dans une vie spirituelle[3]. Mais la question est de savoir comment l’absolu peut encore se montrer si ce n’est pas par une simple image ? La réponse de Fichte ne se fait pas attendre. Pour lui, l’absolu se manifeste de deux manières. Il se montre directement et il peut se montrer aussi à travers son image. « Directement, dit-il, avec son existence réelle et sans image, il est de tout temps entré dans la vie réelle des hommes, simplement sans être reconnu, et continue aussi à y pénétrer une fois qu’il est reconnu, sauf qu’en outre il est aussi reconnu dans son image »[4].

Précisons ici en disant que l’image dont il est sans doute question est celle qui nous vient de la pensée, du concept. Dans la pensée pure, notre union avec Dieu devient possible[5]mais l’existence divine se donne indépendamment de la réflexion. Car, personne n’a jamais vu Dieu[6] ou mieux disons « l’œil de l’homme, dit Fichte, lui cache Dieu »[7].

Mais si tel est le cas, il nous semble que par moment Fichte se contredit. Tantôt il soutient que l’absolu n’est jamais connu par la réflexion, tantôt il dit que l’image peut aussi bien le révéler. A quoi alors s’en tenir ? Il nous semble que chez Fichte l’image est susceptible de révéler l’absolu dès lors que le Moi se dépouille pour pénétrer dans le mouvement même de la vie. On pourrait dire en terme cartésien que la pensée connait Dieu quand elle devient une « cogitatio » Mais Fichte ne le dit pas de façon à dissiper le doute d’autant plus qu’il voit en l’homme une incapacité quasi congénitale à dire l’absolu.

Michel Henry n’est pas d’accord avec Fichte sur ce point précis. Pour lui, si la transcendance dépend de l’immanence, on doit se dire que ce rapport intéresse aussi l’homme

[1] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit.*, p. 229.
[2] Cf. G. FICHTE, *L’initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, *op. cit*, p. 39.
[3] Cf. M. HENRY, *L’essence de la manifestation*, *op.cit.*, p. 379.
[4] FICHTE, *Initiation à la vie bienheureuse*, p. 146. Cité par M. HENRY, *L’essence de la manifestation, op.cit.,* p. 379-380.
[5] Cf. *Idem*, p. 147. Cité par M. HENRY, *L’essence de la manifestation, op.cit.,* p. 380.
[6] Cf. *Idem*, p. 194. Cité par M. HENRY, *L’essence de la manifestation, op.cit.,* p. 380.
[7] *Idem*, p. 259. Cité par M. HENRY, *L’essence de la manifestation, op.cit.,* p. 381.

pour autant que celui-ci ait la possibilité de se rapporter à quelque chose. Ce n'est pas parce que l'homme essaie de s'y rapporter que ce quelque chose perd de sa valeur. Si l'existence immanente de l'absolu est l'essence de toute existence possible, pourquoi refuserions-nous à l'homme de révéler Dieu ? Là est la question qui doit être posée à Fichte, selon M. Henry[1].

Où serait la différence entre les deux penseurs ? La différence tient au fait que l'homme henryen connait Dieu dans le se-sentir. Pour Michel Henry, si Dieu se cache, la raison de cette dissimulation n'est pas dans l'homme mais dans la structure interne même de Dieu que Fichte n'arrive pas à saisir. Par contre, l'homme de Fichte n'a que l'image de Dieu[2].

Il nous semble que, contrairement à Michel Henry qui parle de la naissance transcendantale de l'ego, Fichte, bien qu'il reconnaisse la préséance de la vie sur le monde, a une idée d'une vie toujours impersonnelle et anonyme. Il ne parvient donc pas à penser l'Etre absolu comme un Dieu personnel[3]et pourtant il n'hésite pas à le présenter comme fondement de la subjectivité. Dieu semble ne pas être, chez Fichte, de l'ordre de l'expérience mais un simple désir. « Ce besoin est à satisfaire, dit-il, toujours et quelle que soit la condition : sans cesse, l'éternel nous entoure et s'offre à nous, et nous n'avons rien d'autre à faire qu'à le saisir. Mais une fois saisi, il ne peut plus jamais être perdu »[4].

Il s'ensuit que, contrairement à l'homme henryen qui connait directement Dieu l'homme fichtéen devra au contraire le chercher.

On voit bien ici que chez Fichte l'homme n'est pas assez robuste pour porter le poids de l'absolu sans l'aide de celui-ci. Si donc Michel Henry est en désaccord avec lui sur le mode de manifestation de Dieu, c'est justement parce que Fichte ne considère pas l'homme comme une ipséité[5]. Selon Michel Henry, le penseur Allemand ne comprend pas la structure immanente de la Vie. C'est cela que Marc Maesschalck résume de manière critique :

> « La vie qui est en chacun de nous est l'acte d'une liberté absolue. Cette vie est inaliénable. Seule sa manifestation est éphémère quand elle se considère pour soi-même, de façon isolée. Mais quand elle se considère en relation à la vie, elle est elle-même l'Eternité de l'amour qui se veut en elle. Ma liberté ne se mesure qu'en rapport à ce pouvoir-être absolu de l'Amour de l'éternité en moi : le refuser signifie vivre comme un mort, se réfugier dans une existence de simulacres, agir comme si tout dépendait de moi, comme si la vie était l'affaire

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op.cit*., p. 382-383.
[2] Cf. *Idem.* p. 384.
[3] Cf. E. BRITO, *La théologie de Fichte*, *op. cit*., p. 10. On a comme l'impression que chez Fichte Dieu se révèle à l'homme parce que celui-ci est incapable de reconnaitre la force de la loi morale dans l'exercice de son devoir. Dieu sert en quelque sorte de stimulant à l'agir de l'homme mais la révélation ne vient pas détruire la conscience morale, elle a plutôt un caractère provisoire (Cf. *Idem*, p. 48-49).
[4] *Ibidem*, p. 41.
[5] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*. p. 293-295.

d'autorédemption du sujet. […] Sans cette préséance de l'Absolu, nos actions sont vides parce que restreintes à une pure affirmation de soi, exaltation du sujet sans la patience de l'Amour universel qui ne se mesure pas aux coups d'éclats d'une volonté »[1].

3.2.2. Fichte et la problématique du salut. Faut-il séparer l'être de l'existence ?

Un autre point qui intéresse, entre les lignes, Michel Henry dans la pensée de Fichte est celui du salut. Ce point est bien entendu lié au premier. Pourquoi le salut ? Parce que Michel Henry veut savoir si l'homme est déjà sauvé ou s'il peut encore chercher le salut ou ce qu'il appelle la béatitude. Autrement dit, l'être est-il séparé de l'existence ?

Pour Fichte, nous venons d'en parler, l'homme est sans doute connecté à la divinité en tant qu'il est un être-là. Nous sommes posés par lui. Mais aussi nous connaissons immédiatement Dieu d'un savoir de l'être-là divin[2]. A ce niveau Fichte oscille par moment pour savoir si Dieu est dans l'homme et si celui-ci doit encore le chercher.

Cependant, Dieu reste le fondement de l'être-là bien que les deux soient finalement invisibles « complétement absorbés l'un dans l'autre, mélangés et mêlés l'un avec l'autre »[3]. Mais seulement la béatitude exige de l'homme créé ex nihilo un anéantissement du moi pour se laisser fonder dans la vie[4].

On voit bien qu*'in fine* Fichte n'a pas confiance à la création *ex nihilo* car au commencement, selon le Prologue de saint Jean, tout était déjà dans le Verbe[5].

Néanmoins, l'homme peut être appelé « l'être-là de l'être », dans sa liberté et dans sa réflexion. Sans l'être, l'être-là est néant[6]. Fichte est-il un panthéiste ? Nous ne le pensons pas d'autant plus qu'il reconnait la liberté humaine mais seulement l'homme ne peut se libérer de Dieu. « Sans son être en lui, dit Fichte, l'être-là disparaitrait dans le néant »[7]. Est-il éternel

---

[1] M. MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique,* Louvain-La-Neuve, Peeters, 1996, p. 352-353.
[2] Cf. G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, *op. cit*, p. 92-93.
[3] *Idem*, p. 98.
[4] Cf. E. BRITO, *La théologie de Fichte, op. cit.,* p. 87.
[5] Cf. *Idem*, p. 97.
[6] Cf. G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion, op. cit.*, p. 202. On remarquera cependant à ce niveau que Dieu de Fichte se manifeste certes comme amour mais pas un amour personnel étant donné qu'il est en quelque sorte hors de l'homme. Sans nous il n'est pas un Dieu amour ou un Dieu savoir. Voici comment Emilio Brito résume la pensée de Fichte : « L'*Anweisung* suggère que c'est seulement en nous que Dieu acquiert le savoir et la conscience. Le Dieu fichtéen se manifeste certes comme amour. Mais l'amour divin n'a pas, chez Fichte, un sens personnel et chrétien. Dieu, en lui-même et indépendamment de nous, n'est pas amour, de même qu'il n'est pas savoir. Il y a manifestement quelque chose de feuerbachien dans l'approche fichtéenne. Mais notre auteur ne se considère point pour autant comme un partisan de l'athéisme. En soutenant que nous sommes le Dasein extérieur de la Lumière, l'apparition de l'unique vie divine, il se rapproche plutôt du panthéisme. Toutefois, Fichte critique la conception spinoziste de Dieu comme substance inerte, s'oriente vers un apophatisme radical et reconnait la liberté autonome de l'esprit fini » (E. BRITO, *La théologie de Fichte, op. cit*. p. 168-169)
[7] *Idem*, p. 203-204.

comme l'être lui-même ? Pour Fichte, le Soi est éternel dans l'Etre. « C'est par son être en lui seul que l'être-là est, et il reste là éternellement en lui tel qu'il est en lui-même »[1].

L'être-là devient-il alors un deuxième être absolument nouveau ? Fichte ne le dit pas mais les deux sont connectés et ce lien dans la réflexion est amour de Dieu lui-même[2]. Ce qui nous fait comprendre que l'homme n'existe pas hors de Dieu, en plus son péché est enlevé par le Verbe par le fait qu'il soit né dans le Verbe[3]. Mais il précise tout de suite que la réflexion entant que concept reste incapable de comprendre totalement Dieu. Par contre, Dieu lui-même dans son amour s'aime en nous et provoque le concept[4]. « L'amour, dit Fichte, est ainsi plus élevé que toute raison, et il est lui-même la source de la raison… »[5].

Dans l'optique fichtéenne, puisque la vie se dérobe à la conscience, comment faire pour avoir accès à elle ? C'est à ce niveau que réside la notion du salut de l'homme. Celui-ci consiste à faire la volonté de Dieu. A quoi tiennent ces affirmations ? C'est parce que, selon Fichte, se référant à l'affirmation johannique selon laquelle au commencement était le Verbe, il voit la présence de la forme auprès de l'être avant son incarnation. « Au commencement et, de manière absolue, dit-il, auprès de Dieu ou auprès de l'être, était la forme »[6].

Si donc l'être-là était auprès de Dieu, l'être-là actuel n'est-il pas simplement qu'un être-là de seconde main ?[7] Fichte n'a-t-il pas confondu en définitive le Verbe de Dieu et l'homme d'autant plus que le Verbe est contemporain au Père ?[8]

Bien évidemment, on le remarque aisément, cette position n'épuise pas toute la pensée de Fichte dans la mesure où l'homme est l'amour de Dieu et « demeure toujours et éternellement l'Un, le Vrai, l'impérissable, tout comme Dieu même, et il reste Dieu lui-même »[9]. Il parle alors dans ce contexte de l'homme moralement religieux. C'est aussi en ce sens que le salut chez Fichte consiste dans l'abandon à la simplicité de la vie et dans la pratique même de la vertu morale**.** C'est donc par ce biais de l'agir moral, comme dans l'éthique chrétienne chez Michel Henry, que la vie se manifeste. Ce qui veut dire que, chez Fichte, c'est seulement celui qui aime et qui peut agir réellement qui est sauvé[10].

---

[1] *Idem*, p. 203.
[2] Cf. *Idem*, p. 204-205.
[3] Cf. E. BRITO, *La théologie de Fichte, op. cit.,* p. 99
[4] Cf. G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion, op. cit.,* p. 206.
[5] *Ibidem*, p. 206.
[6] *Idem*, p. 207-208.
[7] Cf. *Idem*, p. 208.
[8] Cf. Idem, p. 244-245.
[9] *Idem*, p. 208.
[10] Cf. *Idem*, p. 210.

Il y a ici comme un changement de ton, on passe de la raison du devoir kantien vers la mystique de l'amour et du cœur pour atteindre la béatitude ou le salut. Fichte affirme en réalité ici la primauté de la religion sur la philosophie spéculative.

Il faudrait alors dans ce sens tenir en piètre estime l'homme qui pense aimer Dieu et hait son frère. Fichte s'appuie ici sur l'affirmation johannique selon laquelle personne ne peut prétendre aimer Dieu qu'on ne voit pas sans aimer son frère qu'on voit (Cf. 1 Jean 4, 20). « La vraie pensée de l'être, explique Emilio Brito, ne suffit pas pour promouvoir la béatitude. Il faut y ajouter l'amour et ses effets. En ce sens précis, on assiste, dans l'*Anweisung*, au triomphe de la mystique. Il s'agit cependant d'une mystique qui récuse tout irrationalisme »[1].

Il en découle que Dieu est tellement étranger à l'homme que celui-ci est appelé chez Fichte à s'abandonner à lui. Pour quel avantage ? Sans doute pour que l'homme ait de la consistance et qu'il ne flotte pas[2]. Le salut est à ce prix. Car, vivre n'est pas spéculer.

On rappellera tout de même que Fichte ne limite pas ici la manifestation de l'essence à celle du moi ; elle est libre de se manifester aussi comme beauté, comme talent ou art, comme Etat ou encore comme science ou disons mieux comme idées[3].

Dans cette perspective, chez Fichte, l'intuition intellectuelle accompagne ainsi la certitude du moi en tant que celui-ci est vie, sentiment dans sa pure immanence. En ce sens, selon Frédéric Seyler, elle est cette expérience immédiate du « je suis-je » semblable au cogito cartésien[4]. C'est la foi au sens chrétien du terme comme force divine immuable[5].

Il en ressort donc qu'on ne peut jamais identifier le moi du « je suis-je » au Moi absolu. L'intuition de la Vie absolue s'obtient ainsi à travers la certitude de notre vie. Il y a un moi fini et il y a un Moi absolu, une activité et une passivité correspondant à notre moi fini et au Moi absolu. Ce qui veut dire que l'intuition intellectuelle est habitée par le Moi absolu. Mais le problème est que le moi a des difficultés à conformer sa vie à celle du Moi absolu et entre temps il est sollicité par le monde à satisfaire. Il est ainsi partagé entre les deux au point qu'il éprouve du mal à s'en sortir, il y a un danger d'enfermement pour lui.

Il y a ainsi comme deux figures de deux maladies de la psychose et de la névrose devant lesquelles l'homme est appelé à choisir. Il s'agit de choisir entre être tout dans le Moi

[1] E. BRITO, *La théologie de Fichte, op. cit*., p. 102.
[2] Cf. G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, *op. cit.*, p. 108.
[3] Cf. *Idem*, p. 188-189.
[4] F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*. p. 281. On peut aussi lire à ce sujet le développement de la pensée de B. BOURGEOIS, *L'idéalisme allemand : alternatives et progrès*, Paris, Vrin, 2000, p. 21-22.
[5] Cf. G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, *op. cit*, p. 47.

absolu ou être quelque chose dans le transcendant en choisissant le monde. Mais quel que soit le choix le moi est toujours perdant. S'il choisit l'absolu il perd la confiance en sa propre activité, et s'il choisit le monde il perd le lieu d'exercice de sa liberté. Que faire ? L'homme, selon Fichte, est au final dans une position inconfortable. Il nait en lui un conflit interne mais aussi un trouble relationnel devant le regard d'autrui[1].

Pourquoi évoquons-nous tout ceci ? C'est précisément parce qu'avec Fichte, il convient de préciser la place de la vie par rapport à la raison. Pour sortir de l'impasse, Fichte ne voit que deux issues possibles. Soit par la perte de l'extériorité au profit d'une dissolution dans une vie impersonnelle c'est-à-dire l'issue psychotique. Soit l'issue névrotique qui se manifeste par l'inaptitude à surmonter l'extériorité. Les deux positions sont néanmoins communicantes tout en étant antagonistes en tant qu'elles sont d'origine vitale. Il y a un cercle dans lequel l'homme se trouve. Et Goddard d'écrire : « Ce cercle ne va pas en s'élargissant comme le ferait le cercle 'sain' de l'esprit fini, mais en s'effondrant sur lui-même ; le basculement d'une position dans l'autre ne fait qu'accuser à chaque fois un peu plus leur différence, qu'accroitre la violence avec laquelle elles s'inversent l'une dans l'autre »[2].

Devant une telle situation, l'homme de Fichte se voit comme malheureux et incapable d'opérer un choix convenable étant donné que toutes les issues comportent un revers inconfortable pour sa vie et pour ses relations intersubjectives. Faut-il se défaire de soi-même en attribuant ce fait au non-moi ou faut-il basculer dans la vie du monde aussi inconfortable et incertain ? Il y a comme un véritable dilemme entre l'activité autarcique et la passivité. Fichte propose que l'homme n'oscille pas entre les deux mais fasse plutôt une heureuse synthèse par l'imagination. C'est pour cette raison que Fichte propose la transformation du monde par son talent dans une éthique de l'effort et de la création. Il s'agit concrètement de s'occuper de la maitrise même de la nature et de la perfection des institutions politiques[3]. L'homme de Fichte devra ainsi être aussi bien attentif à Dieu qu'au monde[4].

Que devons-nous conclure ? Comme on le constate, une telle posture fichtéenne n'est pas assez robuste pour conforter la pensée de Michel Henry. Pour notre auteur, l'homme est né dans la vie, comment peut-il encore s'abandonner à la vie dans laquelle il est né ? Y a-t-il Dieu d'un côté et l'homme dans l'autre ? Fichte semble indécis sur ces questions. D'où cette

[1] Cf. *Idem*, p. 282-284.
[2] J.-C. GODDARD, *La philosophie fichtéenne de la vie, op.cit*. p. 143. Cité par F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*. p. 284.
[3] F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*. p. 284-286.
[4] J.-C. GODDARD, *La philosophie fichtéenne de la vie, op.cit*. p. 31. Cité par F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*. p. 287.

conclusion de Michel Henry : « Une telle compréhension qui est identiquement celle de la structure interne de l'immanence et de l'essence originaire de la révélation, est précisément celle qui manqua à Fichte pour lui permettre de donner un contenu effectif aux intuitions fondamentales de sa pensée religieuse, comme elle devait manquer plus tard, avec, toutefois, des conséquences infiniment plus graves, à toute l'ontologie moderne »[1].

Au § 10 de *L'essence de la manifestation*, Michel Henry s'exprime en termes d'aliénation de l'être et parle de la nécessité d'une aliénation insurmontable dans la connaissance de la réalité. Notre auteur vise ici Fichte qui n'a pas su saisir la vie. Pour que l'être apparaisse, il est important qu''il s'aliène et devienne autre. Si donc pour Fichte c'est l'amour qui unit l'homme à Dieu, cela signifie pour Michel Henry que c'est Dieu lui-même qui permet cette unité à travers la sensation[2]. C'est dire que l'être n'existe que comme être-autre mais les deux s'opposent tout en étant ensemble dans leur substance ontologique[3].

Ceci étant, approfondissons maintenant ce lien entre le corps et la chair en abordant à présent la lecture henryenne sur Marx.

3.3. Le corps subjectif comme praxis : Michel Henry et sa lecture de Marx

3.3.1. Le marxisme et la chair comme puissance de production

A partir de 1976, date de la publication de la pensée de Marx en deux volumes, Michel Henry veut restituer en quelque sorte à Marx la justesse de sa pensée au sujet du corps vivant et de l'immanence de la vie. L'étude sur Marx constitue ainsi en quelque sorte comme le prolongement de l'étude du corps[4]. Elle concerne, si l'on peut ainsi dire, le « Je peux » biranien et constitue l'ossature de l'économie[5]. Marx vise à voir, comme le souligne Jervolino, la vie *invisible* ou l'illisible qui a été méconnu dans le marxisme en occident[6]. C'est dire que l'économie n'est pas avant tout une affaire du monde mais du corps vivant.

Si donc Michel Henry a recouru à la pensée de Marx et de Kandinsky notamment, c'est entre autres raisons pour s'opposer contre ce qu'il considère comme la débâcle

[1] *Idem*, p. 385.
[2] Cf. G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, *op. cit.*, p. 255.
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 88.
[4] Cf. A. DAVID & J. GREISCH, « Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde », *art. cit.*, p. 496-497.
[5] Cf. J. LECLERCQ, « Biographie de Michel Henry », dans M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit.*, p. 16-17.
[6] D. JERVOLINO, « Table ronde sur le « Marx » de Michel Henry », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit.*, p. 239.

idéologique et intellectualiste de la société moderne issue de la pensée de Galilée[1]. Mais c'est aussi pour montrer l'impuissance de l'objectivation dont souffre la société dite moderne[2].

Selon Ruud Welten, la philosophie de l'immanence de Michel Henry a été construite en partie en regard de la pensée de Karl Marx[3]. Pourquoi Marx ? Parce que, pour Michel Henry, Marx représente, dit Domenico Jervolino, « la vraie coupure épistémologique et ontologique dans l'histoire de la philosophie occidentale »[4].

Pour préciser cette citation, il suffit de lire la trilogie et plus spécialement la conclusion intitulée, au chapitre 13 « le christianisme et le monde moderne » de *C'est moi la vérité* pour s'en rendre compte[5]. *C'est moi la vérité* reprend en effet à son compte *Marx* et *La barbarie*[6] en mettant en exergue la question de la chair en tant que le fil de sa méditation[7]. Par chair, Michel Henry entend cette vie intérieure invisible qui constitue l'essence de l'homme et qui se traduit par le terme allemand *Leib,* différent de *Körper* lequel renvoie à un objet.

On peut aussi se référer au chapitre 2 de *Paroles du Christ* sur « la Décomposition du monde humain par l'effet des paroles du Christ »[8]. Michel Henry y déconstruit en général la culture occidentale moderne pour revenir au monde de la vie. C'est aussi ''cet autre'' monde que Kandinsky va aussi entreprendre de peindre pour aller au-delà du voir mondain[9].

Comme il le confiait à Olivier Salazar-Ferrer en 1990 au sujet de Merleau-Ponty, la question du corps ouvre ainsi pour Michel Henry à la question du travail et de la création artistique, ce qui veut dire que l'étude sur Marx et celle sur la peinture de Kandinsky sont dans l'arrière fond de l'étude sur le corps humain. Car, il n'existe pas de vie, comme l'a bien compris Gabrielle Dufour-Kowalska, sans art[10]. Voici ce que Michel Henry dit à Olivier Salazar-Ferrer sur Marx et la chair: « Et ceux qui ne l'ont pas lu ont cru, dit-il, que mon analyse de Maine de Biran n'était qu'un travail classique de la phénoménologie de l'époque alors qu'elle a ouvert sur des bases nouvelles la question du travail, de la création artistique,

[1] Le terme idéologie est à prendre ici dans le sens négatif comme un mensonge ou mieux une ''irréalité'' et non comme le suggère Benoit Kanabus, une « pulsionnalité de la vie toujours à l'œuvre, toujours susceptible de relancer l'histoire» (Cf. B. KANABUS, « idéologie et subjectivation à la lumière de la phénoménologie matérielle », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit.,* p. 517.*)*
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 67.
[3] Cf. R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible, op. cit.,* p. 14.
[4] D. JERVOLINO, « Table ronde sur le « Marx » de Michel Henry », *art. cit*., p. 240.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 325-345.
[6] Cf. B. FORTHOMME & J. HATEM, *Affectivité et altérité selon Lévinas et henry, op. cit*., p. 47.
[7] A. DAVID & J. GREISCH, « Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde », *art. cit.,* p. 497.
[8] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p. 29.39.
[9] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 102.
[10] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry, op. cit*., p. 185.

de l'origine de l'activité – cette Vie concrète qui déploie sa force dans tous les domaines du présent »[1].

Pourquoi Marx dans une étude sur le corps ? Nous venons de nous expliquer. C'est parce que pour Michel Henry la réalité de la chair a été fort méconnue notamment dans le marxisme. Celui-ci en était une lecture négative[2]. Et pourtant, pour Michel Henry, Marx est le plus grand penseur de tous les temps. Pourquoi le plus grand penseur ? Parce qu'il a découvert la vie en économie ou mieux l'économie est une affaire du corps vivant[3].

Déjà avec Heidegger on a cru que Marx a fait obstruction à la question de l'être et qu'il n'a pas été en mesure d'expliquer la question du *Dasein*. Selon Heidegger, l'homme chez Marx ne peut prétendre rejoindre l'Absolu[4]. Au séminaire de Zähringen, Heidegger affirme même qu'avec « Marx est atteinte la position du plus extrême nihilisme »[5].

En écrivant les deux volumes sur Marx, Michel Henry veut au contraire défendre l'ontologie de la praxis de Marx comme vie. Dans un entretien, il dit: « J'ai alors été amené à faire une distinction catégorique, qui d'ailleurs n'a pas plu à tout le monde, entre Marx et le marxisme, car Marx soutenait le principe de la vie qui définit l'action, ce qu'il appelle la *praxis* – une action qui est toujours pour lui une action individuelle, subjective vivante »[6].

Faisons remarquer en passant ici que Michel Henry a mis une dizaine d'années dans l'étude de Marx et c'est au bout de ces années qu'il a découvert l'intention profonde des écrits de celui-ci et qui intéressent la compréhension de la chair. A en croire Grégori Jean et Jean Leclercq, l'étude sur Marx serait même à l'origine de la pensée henryenne sur l'étude du corps[7]. En quoi consistent cette intention et cette originalité de la pensée de Marx?

Selon Michel Henry, l'intention de Marx ou la pointe de la philosophie de Marx n'est pas celle que lui prête souvent le marxisme mais son intention était celle de comprendre la vie des individus, c'est-à-dire la question de la chair ou de l'effort humain. Ainsi peut-il dire : « Le marxisme, dit-il, est l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx »[8].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit.*, p. 45-46. Nous savons par ailleurs que l'année 1990 est considérée comme le moment où M. Henry approfondit son intuition avec le christianisme et découvre ou approfondit un autre Logos qui n'est pas grec. C'est en ce moment-là qu'il fait référence au travail vivant et recourt à l'activité artistique comme pour dire que ces deux domaines sont éminemment liés à la question même du corps vivant (Cf. *Idem*, p. 76)

[2] Cf. P. RICOEUR, « Le Marx de Michel Henry (1978) », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 265-266.

[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 304.

[4] Cf. M. HEIDEGGER, *Questions IV, op. cit*., p. 481-482.

[5] *Idem*, p. 481.

[6] M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit*., p. 162.

[7] Cf. M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit.*, p. 16.

[8] M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit*., p. 9.

Au regard de ce sombre tableau, il nous semble qu'il est tout à fait important de dire un mot sur la lecture que Michel Henry fait au sujet de la pensée de Marx pour la question qui nous occupe. Nous retiendrons que Michel Henry nous fait savoir qu'une des raisons pour lesquelles Marx a été longtemps méconnu du grand public concerne, selon lui, la doctrine qu'on a élaborée sur sa philosophie : *le marxisme*. Celui-ci a été orienté essentiellement vers l'action politique et ses problèmes. Il a aussi constitué un écran à la pensée de Marx comme philosophe. Il est, si l'on veut, une des grandes idéologies de notre époque[1]. Mais il faut se demander : pourquoi a-t-on simplifié la pensée de Marx ? Selon notre auteur, on a simplifié Marx et sa pensée pour soutenir ce qu'on a appelé *la praxis révolutionnaire*. A partir de là Marx a été fort caricaturé et l'on a mis de côté sa vraie pensée philosophique. Or, Michel Henry tient la pensée de Marx pour une perle en raison de sa notion de praxis.

Notre auteur est convaincu en effet qu'il est temps de restituer à Marx son originalité. « Afin d'établir, dit-il, la pertinence des concepts fondamentaux du christianisme relativement au contenu du monde et à sa réalité, nous nous référerons à l'analyse de Marx, l'un des plus grands penseurs de tous les temps, le seul à avoir jeté sur la société et son économie un regard transcendantal susceptible de produire le principe de leur intelligibilité »[2].

Par cette citation, on voit bien que notre auteur veut mettre en exergue notamment dans sa trilogie le corps vivant ou mieux ce qu'il appelle « l'histoire de génération[3] » en tant que vie qui construit l'histoire humaine. On se transmet de génération en génération les habitudes de la vie[4]. Notre penseur plaide ainsi pour un retour sur Marx, et Michel Henry insiste sur la nécessité de revenir sur la philosophie de Marx notamment telle qu'elle apparait dans les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande* parus seulement en 1932[5]. Ces deux ouvrages marquent sans doute, selon Henry, la rupture de Marx avec ce que l'on appelle le marxisme ou l'idéalisme marxiste. « Le ''Marx'' henryen affronte, dit Gabrielle Dufour-Kowalska, le marxisme et à travers lui l'inspirateur secret du marxisme : l'hégélianisme »[6].

---

[1] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 159. Cf. M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit.*, p. 9.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 304.
[3] M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit*., p. 209.
[4] Cf. M. HENRY, « La rationalité selon Marx » (Discussion), dans *Phénoménologie de la vie, tome III, op. cit*., p. 101-104.
[5] Cf. M. HENRY, *Le socialisme selon Marx*, Editions Sulliver, 2008, p. 9-10. Il affirme dans un entretien avec Roger Pol Droit : « L'apport proprement philosophique de Marx est resté longtemps inconnu simplement parce que certains textes fondamentaux étaient demeurés inédits. Ce n'est qu'en 1927 qu'a paru la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* où le jeune Marx dialogue mot à mot avec Hegel. Et, surtout ce n'est qu'en 1932 qu'ont été découverts par Riazanov les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande.* A ces dates, la doctrine marxiste s'était depuis longtemps constituée, à partir des seuls textes politiques et économiques de Marx. C'est dans cette optique que l'on a tenté de lire les travaux philosophiques de remise à jour, alors que ce sont eux qui, en fait, permettent l'intelligibilité du reste » (M. HENRY, *Entretiens, op. cit.*, p. 23)
[6] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit*, p. 86.

Que faut-il retenir des intuitions de Marx ? Nous ne retiendrons ici que quelques aspects philosophiques de Marx tels que Michel Henry les a compris. Nous n'entrerons pas dans le débat qui nous conduirait à juger de la fidélité de cette interprétation puisque notre projet reste essentiellement la pensée de Michel Henry en tant qu'elle serait porteuse d'une pensée de l'irréductibilité de la chair et de sa puissance a-subjective.

On notera tout d'abord que Michel Henry conteste l'idée généralement répandue selon laquelle les concepts de Marx sont ceux des catégories sociales et économiques destinées à remplacer toute son œuvre philosophique[1]. Pour lui, c'est la vie qui fait l'histoire et l'histoire devient transcendantale en raison des besoins primaires de l'homme[2]. Il n'y a donc d'histoire que celle des besoins[3]pour autant que les lois de l'histoire soient en définitive celles de la vie elle-même[4]. C'est le sens de cette affirmation : « L'interprétation devenue classique de l'histoire, dit Henry, comme ''histoire de la lutte des classes'' n'est pas seulement une approximation trop générale, elle est pure et simple erreur si, comme on le montrera, le concept de classe est étranger chez Marx à la théorie'' fondamentale'' de l'histoire »[5].

Concrètement, selon Michel Henry le fil rouge de la pensée de Marx est la question de l'effort humain ou ce qu'il faudrait appeler avec Jean-Marie Brohm la subjectivité[6]. Son herméneutique philosophique sur Marx nous semble en effet porter sur le sens de la *praxis* comme une donnée de la Vie absolue. C'est elle qui définit le statut de l'économique de telle sorte que l'univers économique de la valeur n'est rien d'autre qu'un équivalent idéal[7].

---

[1] Cf. *Idem*., p. 85.
[2] Cf. *Idem*, p. 204.
[3] Cf. S. BRUNFAUT, « Qu'est-ce que 'raconter l'histoire de la vie' », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques, op. cit*., p. 103.
[4] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 140-141.
[5] M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit.*, p. 11. « La théorie de la lutte des classes, conclut-il, est étrangères au ''matérialisme historique' » (*Idem*, p. 201)
[6] J-M. BROHM, « Michel Henry. Une lecture radicale de Marx », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine, op. cit.*, p. 247. L'action et la philosophie de Marx consistent évidement à lutter pour l'émancipation des pauvres. Les riches ont tellement exploité les prolétaires que cette situation n'est pas tolérable du point de vue de la pensée et de la morale. Ce qui nous permet d'ailleurs de comprendre, selon Jean-Marie BROHM, la *radicalité du militantisme de Marx*. Et si M. Henry aborde la pensée de Marx dans sa philosophie c'est tout simplement parce que la philosophie n'est pas un simple exercice abstrait mais un véritable déploiement, selon BROHM, de la subjectivité. La phénoménologie de M. Henry se veut ainsi être la défense de la vie dans toutes ses manifestations. Et de ce point de vue, sa philosophie rencontre la pensée de Marx et sa lutte contre l'exploitation de la vie par un groupe qui se croit supérieur. « La bourgeoisie a dépouillé, disent Marx et Engels, de leur auréole toutes les activités qui passaient jusque-là pour vénérables et qu'on considérait avec un saint respect. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, elle en a fait des salariés à ses gages. La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité qui recouvrait les relations de famille et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent » (K. MARX & F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Editions sociales, 1962, p. 25. Cité par J-M. BROHM, « Michel Henry. Une lecture radicale de Marx », *art. cit*, p. 248-250).
[7] Cf. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit*, p. 87.

Michel Henry en étudiant Marx veut sans doute défaire l'illusion d'autonomie du capitalisme en s'appuyant sur la Vie. Celle-ci est individuelle et s'éprouve en rapport avec les besoins. C'est en répondant à ses besoins que l'homme se libère et décrit son histoire.

Bien sûr, ce point de vue n'a pas eu l'accord d'un penseur comme Paul Ricœur pour qui Henry n'a pas tenu compte des circonstances historiques dans lesquelles les individus entrent dans l'histoire par habitus[1]. Mais ce point de vue est contesté par notre auteur. A lire rigoureusement Henry, Ricœur a oublié que les circonstances historiques sont, selon lui, inséparables de la vie des individus. Pour lui, la praxis est une activité de la Vie et ne peut être une monade. De ce point de vue l'histoire en tant qu'héritage ne peut s'en passer[2]. « Cette vie, selon Marx, présente cinq caractères: elle est subjective, elle est individuelle, elle est essentiellement activité, parce qu'elle est essentiellement besoin…»[3].

C'est évidemment à partir de la chair que Marx, selon Henry, s'est appliqué à comprendre les différentes modalités de cette existence tant du point de vue sociale, politique, qu'économique et historique. Dans la troisième partie du troisième chapitre de *Marx* nous trouvons la description de l'homme comme vivant[4]. C'est bien pourquoi le fondement de la classe sociale est dans la détermination de la vie individuelle. C'est là dans la vie que les idéalités reçoivent leur réalité et que la classe sociale peut exister. En disant cela Henry n'infériorise pas les déterminations sociales mais veut les fonder. Tout individu nait dans une société dans laquelle il y a certaines conditions matérielles. Il hérite de quelque chose de manière accidentelle et contingente[5]. « Il trouve son activité elle-même comme une activité déjà accomplie par d'autres et qui s'offre à lui pour qu'il l'exerce à son tour »[6].

Cette citation prouve que notre auteur, à la suite de Marx, ne minimise pas la détermination sociale mais il la situe à son juste niveau. Quel niveau ? Au niveau du « Soi égoïste » provisoire qui peut être balayé par le temps si cela n'est pas fondé sur une bonne habitude comme celle dont parle Aristote, comme l'*hexis*[7]. C'est cela qui fait dire à Henry que « Marx est l'Aristote des temps modernes, le seul penseur dont le regard d'aigle traverses les diverses strates sociales pour remonter au principe qui les explique véritablement »[8].

[1] Cf. P. RICOEUR, « Le Marx de Michel Henry (1978) », *art. cit.*, p. 281-282.
[2] Cf. R. FORMISANO, « Vie et représentation. Henry et Ricœur sur le problème de la praxis », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques, op. cit.*, p. 199.
[3] M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit*., p. 172
[4] Cf. M. HENRY, *Marx, I : Une philosophie de la réalité, op. cit.*, p. 232.
[5] Cf. *Idem*, p. 247.
[6] *Idem*, p. 251.
[7] Cf. O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté, op. cit*., p. 181-185.
[8] M. HENRY, *Entretiens, op. cit.*, p. 92.

Qu'on se comprenne bien à ce niveau, Michel Henry n'a pas l'intention de nous décrire tous les détails de la prodigieuse pensée de Marx mais ce qui l'intéresse c'est le fond de la pensée de celui-ci pour autant que sa philosophie insiste sur la question de la chair dans sa lutte pour l'émancipation de la classe ouvrière. Au sujet de Marx, il écrit : « Que cette visée et cette intention dernière d'une pensée lui serve inévitablement de principe unificateur […] C'est ce qui apparait de façon saisissante à toute compréhension de la pensée de Marx »[1].

Contre Hegel et Feuerbach, Marx veut, selon Michel Henry, restituer à l'action sa dimension immanente pour le regard objectivant de son époque[2]. En d'autres termes, Michel Henry veut savoir ce qui fonde l'action humaine à partir de la pensée de Marx et pas une doctrine économique parmi d'autres[3]. Il propose de la sorte une *genèse transcendantale* de l'économie dans la chair. La réalité économique apparait ainsi étrangère au monde. Car, dit Henry, « on peut analyser un morceau de sucre, on y trouvera jamais son prix »[4]. Ceci signifie que le prix d'une réalité matérielle est à trouver ailleurs, c'est-à-dire dans la vie.

Revenons au rapport entre le marxisme et la pensée de Marx comme philosophe. Quel est alors le point de divergence entre les deux ? Certes, du point de vue philosophique, le marxisme se propose selon Henry comme un *matérialisme dialectique* et historique mais notre auteur fait remarquer que le marxisme n'a rien à voir avec du matérialisme. Ce qu'on appelle *matérialisme* de Marx n'est en réalité pour lui que du s*ubjectivisme* mal compris. Henry nous rassure que Marx parle plutôt d'un « automouvement du réel » qui n'a rien à voir avec l'histoire au sens hégélien[5]. Cet automouvement n'est rien d'autre que la chair vivante.

Par ailleurs, selon la manière dont Michel Henry comprend Marx, la philosophie c'est *l'intelligence de l'être* et pour cette raison on ne peut partir des concepts pour autant que ceux-ci soient des déterminations catégoriales[6]. De la sorte, Marx refuse ici, selon lui, la philosophie idéaliste et objectiviste de Hegel ou celle dialectique de Feuerbach. Marx veut « une réalité exclusive de toute idéalité – parce que pour Marx comme pour son interprète la vérité ne peut être que concrète »[7]. Marx refuse ainsi, dans la perspective henryenne,

[1] M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit.* , p. 33.
[2] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit.*, p. 350.
[3] Cf. M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p. 18.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 306.
[5] Cf. M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op. cit.,* p. 11-12.
[6] Cf. M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p.221.
[7] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit,* p. 93.

l'invasion progressive de l'objectif sur le subjectif[1]. « La praxis est subjective, dit Henry, cela veut dire : elle s'épuise dans l'expérience intérieure qu'elle fait d'elle-même »[2].

Michel Henry plaide *in fine* pour un regard transcendantal sur ce qui est objectif ou encore pour une philosophie de la société qui échappe au matérialisme. Pourquoi s'opposer au matérialisme ? C'est parce que celui-ci est incapable de se trouver un fondement[3].

Notons cependant en passant que, c'est chez Hegel sans doute que Marx, selon Michel Henry, a eu sa première notion de l'être comme production. Hegel a thématisé les conditions de possibilité de la conscience. C'est en travaillant la nature, selon lui, que la conscience acquiert une existence réelle par opposition à l'existence idéale précédente. Toute l'œuvre de Hegel célèbre ainsi le primat de la praxis sur la théorie[4]. Par praxis, Michel Henry entend cette vie sensible qui nous ouvre au monde, capacité d'avoir hors de soi un monde[5].

A en croire Michel Henry dans sa trilogie, c'est justement cette subjectivité que Marx va introduire, à partir de *L'Idéologie allemande*, en philosophie contre l'objectivité idéale de Hegel et de Feuerbach comme fondement de toute connaissance[6]. La rupture avec les deux philosophes sera de la sorte totale. L'être n'est plus égal à la pensée. Avec Marx, dit Henry, « *La réalité n'est plus la réalité objective* »[7]. Pour Michel Henry, le principal défaut du matérialisme consiste à comprendre la réalité objectivement[8].

Avec quelque nuance dans la mesure où Hegel ramène la réalité sur le plan objectif, pour Marx, selon l'interprétation que lui fait Michel Henry, c'est la chair qui est le sujet réel de l'histoire, la chair entendue ici comme besoin en tant qu'il est le mouvement même de la vie et qui conduit à l'agir. Dans la trilogie, philosopher n'est rien d'autre qu'un discours sur la vérité. Mais, celui qui agit sait pourquoi il agit et cela ne relève pas d'une simple théorie d'un travail abstrait. Dès lors, les phénomènes économiques comme ceux sociaux sont en réalité les produits de la vie. Notre auteur y voit les échanges et les relations qui se nouent et ne peut

[1] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit*., p. 26-27.
[2] M. HENRY, *Phénoménologie de la vie. tome III. De l'art et du politique, op. cit*., p. 33.
[3] Cf. M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p. 26.
[4] F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit,* p. 144. On peut aussi lire à ce sujet G.W.F. HEGEL, *La première phénoménologie de l'esprit*, trad. Fr. J. Hyppolyte, Paris, Aubier, 1992, tome I, p. 58.
[5] M. HENRY, *Marx. I : Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p. 54.
[6] Cf. *Idem*, p. 350-351.
[7] *Idem*, p. 316. Souligné par nous.
[8] Cf. K. MARX, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.,* p. 31. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit,* p. 96-97.

s'empêcher de croire en la force de l'affectivité[1]. C'est dans le milieu vivant du ''penser'' que M. Henry situe donc toute action pour éviter l'exploitation du travailleur[2].

Mais par rapport à la praxis, à quel niveau maintenant il y a une différence avec Hegel ? La différence tient au fait que chez Hegel, on travaille pour la communauté. La conscience à travers *l'instrument* de travail combiné à une *méthode* de travail et mue par le besoin de tous, conduit à *l'œuvre* commune pour la satisfaction du *besoin de la communauté*. Le travail n'est pas en réalité ici ce qu'il est pour l'individu mais pour le besoin des tous[3].

Mais, selon l'analyse que Michel Henry fait de Marx, ce qui compte plus ce n'est pas tellement la vie de la communauté mais la vie des individus. Pourquoi pas la communauté ? C'est parce que la communauté est une abstraction pour autant qu'il n'existe pas de communauté sans individus. Contrairement à Hegel, Michel Henry voit plutôt, comme dans le christianisme, dans la pensée de Marx le primat de la chair sur le monde[4] ;

Si donc Michel Henry arrive à cette conclusion c'est évidemment parce que Marx se méfie de théories et affectionne la vie des individus qui travaillent pour leur existence.

Action de la pensée est sans doute à comprendre ici comme étant en opposition avec le fait de produire la pensée par l'action. En réalité, selon Michel Henry, Marx vise la dimension du travail en tant que praxis subjective et individuelle, alors que Hegel la néglige au profit de la communauté ou de ce qui est universel[5]. Ce qui compte pour Henry c'est le rôle de la chair.

Comment, s'interroge Henry, définir le poids du sel qui doit être donné en échange de telle quantité de peaux ? Pour lui, l'échange suppose l'égalité entre les travaux échangés et rien d'autre, et cela ne demande pas une vie qui serait universelle et anonyme[6]. « L'échange, dit-il, suppose la mesure des travaux mais celle-ci est impossible »[7].

La thèse que défend Michel Henry, et c'est là qu'il est en accord avec Marx, est celle du primat de la subjectivité sur l'objectivité, le primat du travail individuel sur la communauté. Si chez Hegel la subjectivité se définit par la négativité de la conscience, pour Michel Henry par contre, c'est la subjectivité qui est première ou encore ce qu'Aristote a

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 308.
[2] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 37-38.
[3] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*, p. 144-145.
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 38.
[5] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit.*, p. 147
[6] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 307
[7] *Ibidem*, p. 307.

appelé la cause efficiente et que Heidegger récuse[1]. Tel est le travail de l'orfèvre qui peine à couper et à façonner l'argent. Un tel travail réside dans la subjectivité et en elle seule[2].

Cette critique conduit finalement à quoi ? Michel Henry ne veut pas faire de Marx un théoricien de l'histoire à la manière de Hegel. Si donc il rejette le concept d'histoire c'est parce qu'il voit en premier lieu des individus vivants. On n'est pas individu parce qu'on appartient à une classe sociale mais on l'est ontologiquement pour autant qu'on est des ipséités singulières des égaux. En ce sens, selon Henry, la pensée de Marx « constitue en tant que philosophie une théorie des fondements »[3]. Marx, selon Henry, dénonce ainsi toute forme d'idéalité, telle la notion de l'Etat, du Peuple et de la classe sociale[4]. Si les pyramides ont été construites en Egypte c'est donc parce qu'il y a eu des individus[5]. Voilà pourquoi, pour notre auteur, on devra éviter de faire de l'économie une économétrie. « Toute subsomption, dit-il, est arbitraire »[6]. On devra plutôt maintenir le travail vivant pour éviter ce qu'il appelle « la crise de l'existence » en créant le chômage[7].

La lecture nouvelle que Michel Henry fait sur Marx est de la sorte considérée par certains auteurs « d'une grande érudition et d'une minutie remarquable »[8] ou encore d'une « pensée vigoureuse »[9]. La raison à cela c'est que la vie est placée en amont de l'action humaine. Car « L'idée, n'est pas la mesure du réel, toute subsomption idéale est arbitraire »[10].

Philosophiquement, Marx, selon notre auteur, a voulu rejeter toute économie mal taillée, une économie travaillant à la réification des individus, pour reprendre l'expression de Anne Henry[11]. C'est pourquoi, le point de vue d'Althusser à ce sujet diverge avec celui de Michel Henry. Selon Althusser en effet, les écrits de jeunesse de Marx s'appuient sur la philosophie de l'homme. Celle-ci veut que l'homme dénonce sa misère, sa servitude, son aliénation. C'est par après que Marx aurait, selon lui, choisi de parler de forces de production et de superstructures économiques. Ce qui explique, selon Althusser, que Marx n'affectionne

[1] Cf. M. HENRY, « Le concept de l'être comme production », dans *Phénoménologie de la vie, tome III, op. cit.,* p. 18-19 & p. 20-21.
[2] Cf. *Idem*, p. 35.
[3] M. HENRY, *Marx I* : *Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p. 18.
[4] Cf. HEGEL*, Critique de la philosophie de l'Etat*, tome IV, trad. Molitor, Paris, Costes, 1948, p. 22. Cité par M. HENRY, *Marx I* : *Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p. 37-38.
[5] Cf. M. HENRY, *Marx II. Une philosophie de l'économie, op. cit*. p. 37.
[6] M. HENRY, *Marx I* : *Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p. 40.
[7] Cf. M. HENRY, « La crise de la culture aujourd'hui », *art. cit*., p. 122-123.
[8] Cf. J-M. BROHM, « Michel Henry. Une lecture radicale de Marx », *art. cit*., p. 250.
[9] Cf. X. TILLIETTE, « Quelques souvenirs sur Michel Henry », *art. cit*., p. 279.
[10] M. HENRY, *Marx I* : *Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p. 40.
[11] Cf. A. HENRY & J. LECLERCQ, « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », dans J. BROHM &J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.,* p.31-32.

pas la lutte des classes[1]. Ce point de vue n'est pas celui de Michel Henry[2]. Ainsi toute la problématique philosophique du jeune Marx est le fait qu'il rejette, selon lui, l'essence de l'homme, l'essence de l'espèce, la *Gattungswesen*, le genre humain[3].

Quel est le vrai problème dans cette vision ? Pour bien la comprendre, on notera que le problème c'est que chez Hegel et chez Feuerbach le concept d'homme ou l'essence de l'homme se ramène à une anthropologie matérialiste qui ne se réalise que dans la vie de l'Etat et de la politique. C'est précisément contre une telle conception que s'insurge Marx[4]. Si donc l'homme agit, c'est parce qu'une force intérieure le lui permet[5].

On le voit, son point de vue est pleinement phénoménologique et M. Henry pense qu'Althusser n'a pas raison de penser que le jeune Marx n'est pas très affranchi de l'hégélianisme. Michel Henry plaide au contraire pour qu'on prenne Marx au sérieux[6]. Ainsi le marxisme doit-il être rejeté dans la mesure où il est une interprétation abusive de la pensée de Marx[7]. Aussi Michel Henry considère-t-il Marx comme l'une des grandes figures de la pensée occidentale[8]. En ce sens, selon Henry, le marxisme doit être rejeté dans la mesure où il est une interprétation abusive de la pensée de Marx.

> « Marx, dit-il, certes était athée, 'matérialiste'', etc. Mais chez un philosophe aussi il convient de distinguer ce qu'il est et ce qu'il croit être. Ce qui compte, ce n'est d'ailleurs pas ce que Marx pensait et que nous ignorons, c'est ce que pensent les textes qu'il a écrits. Ce qui parait en eux, de façon aussi évidente qu'exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie, c'est une métaphysique de l'individu. Marx est l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident »[9].

[1] M. ALTHUSSER, *Pour Marx,* Paris, Maspero, 1965, p. 229-230. Cité par M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op. cit*., p. 17.
[2] Cf. M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op. cit*., p. 18.
[3] Cf. I*bidem*, p. 18.
[4] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*, p. 152.
[5] Cf. M. HENRY, « Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* : ''La subjectivité'' », dans *Revue Internationale Michel Henry, n°3, op. cit*, p. 158 (Ms A 6-4-3855)
[6] Cf. M. HENRY, *Marx. I. Une philosophie de la réalité, op. cit*., p. 32.
[7] L. ALTHUSSER, *Pour Marx, op. cit*., p. 30-31. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit.*, p. 140.
[8] Cf. J-M. BROHM, « Michel Henry. Une lecture radicale de Marx », *art. cit*., p. 250-251. M. Henry a beaucoup d'admiration pour Marx et sa pensée. Plusieurs fois il le considère comme un des plus grands penseurs de tous les temps pour l'intelligibilité et la profondeur de sa philosophie. On peut lire notamment à ce sujet : M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 304 ; M. HENRY, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, op. cit*, p. 25. ; M. HENRY, *Marx. II : Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1991, p. 444.
[9] M. HENRY, *Marx. II : Une philosophie de l'économie*, *op. cit*., p. 444-445.

3.3.2. Marx et la genèse ontologique de l'économie

Nous venons de l'affirmer. En raison sans doute de sa théorie du travail vivant et de sa philosophie basée essentiellement sur la vie immanente comme praxis, comme action concrète, Michel Henry tient Marx pour un des premiers penseurs chrétien de l'Occident[1].

Une chose dont on est sûr, selon Michel Henry, chez Marx c'est la réalité de l'individu. Il s'exprime certes sur le plan de l'ontologie qui n'est pas tellement différent de celui du christianisme[2], mais Marx ne propose pas une doctrine de l'économie. Il suggère plutôt, si l'on veut, la « genèse transcendantale » de l'économie capitaliste[3]. Voici un extrait de *Marx II* : « Sans doute l'échange est un phénomène transitoire et le système qui repose sur lui est voué à l'histoire, mais la possibilité de l'échange, […], est une essence pure, la pensée qui la pense dégage une vérité transcendantale ou encore une vérité éternelle, elle dépasse la science d'une réalité factice et échappe à l'histoire : elle est philosophie »[4].

En quoi consiste cette genèse ? Nous venons d'en parler. C'est dire qu'au départ il y a un besoin ressenti dans le corps qui pousse chaque individu au travail pour assouvir ce désir intérieur. Celui-ci est avant tout une réalité ontologique. Quand ce désir n'est pas satisfait l'individu se sent comme s'il était mutilé quelque part en lui-même. Dans ce contexte, la division du travail est seconde par rapport à une exigence ontologique d'un affect[5].

Dans cette perspective, c'est le besoin ressenti qui commande la division du travail. Nous parlons bien ici d'un besoin et non d'un manque. Pourquoi un besoin et pas un manque ? Parce que le besoin est plus fort qu'un manque. Le besoin appelle des actes répétitifs alors que le manque, lui, peut être comblé. Ce qui fonde donc l'économie c'est la vie subjective[6]. Du coup, « La division du travail c'est la division de la subjectivité »[7].

---

[1] On notera ici que si Marx est considéré comme une figure chrétienne importante c'est sans doute parce que sa pensée est axée principalement sur la vie au même titre que le christianisme henryen. Selon Henry, Marx ne s'est jamais attaqué au christianisme originaire considéré comme une expérience intérieure. Par contre, Marx s'est attaqué à la religion dévotionnelle qui maintient le peuple dans un état d'immobilisme morbide. Ce genre de religion est à juste titre un « opium du peuple » et ne saurait égaler la religion du cœur comme épreuve de soi, une religion comme celle du Christ qui a souffert la passion. Or, qu'est-ce que l'amour qui ne se réalise pas ? C'est notamment ce genre de religion qui attire Marx et à laquelle se réfère M. Henry interprétant Marx dans sa trilogie. Le terme de praxis exprime justement cela. De ce point de vue la philosophie de Marx apparait comme une pensée de l'incarnation (Cf. R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible, op. cit.,* p. 128-135).

[2] Cf. J. LECLERCQ & A. HENRY, « Biographie en forme d'entretien », dans *Cahier Michel Henry, op. cit.*, p. 30. Cité par M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit.,* p. 17.

[3] Cf. D. JERVOLINO, « Table ronde sur le « Marx » de Michel Henry », *art. cit.,* p. 244.

[4] M. HENRY, *Marx. II : Une philosophie de l'économie*, *op. cit.*, p. 140.

[5] Cf. M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op. cit*., p. 26.

[6] Cf. *Idem*, p. 27.

[7] *Idem*, p. 26.

L'analyse de l'économique chez Marx, selon Michel Henry, est une analyse eidétique. Il propose qu'on puisse dissocier l'élément matériel de l'économique. Il y a d'abord une vie qui se change en une détermination corporelle visant à satisfaire un besoin. Une fois que le besoin est momentanément satisfait, la valeur d'usage vise aussi à améliorer ce travail. La thèse que Michel Henry développe dans sa pensée est celle d'un travail capable d'accroitre la vie[1]. Par contre, si le travail n'est plus vivant, tout ce qu'il produit devient marchandises, *pseudo-choses* dépouillées de la vie, ''résidu'', réalités fantomatiques[2].

Le travail est-il alors un *sacrifice* comme le croit Adam Smith ? Michel Henry ne le croit pas. Parler du sacrifice suppose une force étrangère sur l'individu. Par contre, la thèse de Marx est, selon Henry, celle qui privilégie l'effort individuel pour répondre à un besoin vital[3]. Dès lors, nous pouvons affirmer qu'il y a chez Marx une ontologie irréductible à toute vie historique et économique pour autant qu'elle soit une ''nécessité éternelle''.[4]

Cependant, selon l'interprétation de Michel Henry, l'objet produit n'a pas seulement valeur d'usage mais il peut devenir aussi valeur d'échange dans le but d'accroitre la vie et/ou de l'améliorer. Dans cette perspective, quand l'objet produit devient une marchandise, la valeur d'échange devient une détermination économique pure.

Comment est né l'échange ? Telle est la question de fond pour saisir le rapport de la chair avec l'économie. Selon Michel Henry, historiquement l'échange est un phénomène marginal survenu au moment où l'on devait, avec les produits excédentaires, les donner contre d'autres produits. Mais au début, fait remarquer Michel Henry, on produisait pour satisfaire aux besoins primaires de subsistance. Avec l'échange et l'intrusion de l'argent, on a ainsi observé un bouleversement de la société[5]. Ainsi sommes-nous entrés, comme le renchérit Jean Leclercq « dans l'ère de la spéculation » qui est celle de l'argent et « des situations de fantasmes » ?[6]. L'argent devient ainsi, comme le note Jean-Sébastien Hardy, un « moyen d'échange d'une activité vidée de sa substance individuelle et vitale »[7]. On peut dès lors s'emparer des biens communaux et exproprier les paysans pour gagner d'avantage[8]. Il y a comme une escroquerie ou encore une aliénation. C'est en ce sens que peut se lire cette

[1] Cf. *Idem*, p. 28-29.
[2] Cf. M. HENRY, *Marx II. Une philosophie de l'économie, op. cit.*, p. 155.
[3] Cf. M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op. cit.*, p. 30.
[4] *Idem*, p. 31.
[5] Cf. *Idem*, p. 32-33.
[6] J. LECLERCQ, « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes, op. cit.*, p. 87
[7] J-S. HARDY, « La vie investie. L'argent et ses affects chez Ricœur et Henry », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques op. cit.*, p. 157.
[8] Cf. M. HENRY, *Du communisme au capitalisme, op. cit.*, p. 135-136.

affirmation: « Pour Marx l'économique n'est pas le lieu de la réalité, mais plutôt celui où elle s'est perdue, le lieu de son aliénation. Pour Marx, l'économique, c'est d'abord le mal »[1].

Mais dans ces conditions, l'économie classique tient-elle encore à la vie ? Y a-t-il de l'équité dans l'économique ? Comment établir une égalité entre les produits ? Pour qu'il y ait un équilibre en ce domaine, Henry pense qu'il est tout à fait indiqué qu'il y ait la même quantité de travail au départ pour générer les divers produits. Mais il se remarque que les travaux sont différents et en même temps ils sont exécutés par des individus différents. Comment faire pour établir une certaine équivalence entre les deux ? Un même travail exécuté par deux individus produit-il le même effort pour les deux ? Ce qui est facile à l'un l'est-il nécessairement pour l'autre ? Autant de questions qui méritent une réponse. Or, il se dégage que chez Michel Henry les individus ne vivent pas la même chose du point de vue de leur chair pathétique. Le temps n'est pas non plus le même pour eux[2]. Ainsi se comprend pourquoi Marx, selon M. Henry, parle d'une abstraction étant donné que c'est la société qui en définitive décide de sa faisabilité. Il appert donc que l'économie ne peut être autonome pour autant que les idéalités qu'elle génère sont une forme du refus même de la vie.

C'est dans ce contexte que Michel Henry voit la possibilité de parler de deux types de travail. Il y a le travail abstrait et le travail réel. Comment clarifier les deux ? Le travail abstrait, c'est le travail social qui fonde la valeur d'échange en raison des idéalités dont la société dispose. Il est en gros, si l'on veut, l'objectivation du travail subjectif, ce qui rejoint ici la philosophie hégélienne de l'esprit et de l'histoire. Ce travail est celui que Marx qualifie à juste titre de *fétichisme,* du matérialisme économique[3]. Et le lieu de cette représentation du travail c'est l'argent en tant que forme pure de la valeur d'échange[4]. Par contre, le travail réel est celui qui fonde la valeur d'usage. En ce sens, il y aurait de l'injustice à penser un même salaire à des activités individuelles différentes[5]. « Donner un même salaire ou un même bien social à des activités individuelles foncièrement différentes, c'est l'injustice même »[6].

Sans doute certains auteurs contestent cette manière de comprendre Marx chez Michel Henry. Ces auteurs, comme Paul Ricœur, estiment que la praxis étant un pathos ne peut être une action pour autant qu'elle oublie certaines circonstances involontaires dans lesquelles elle

[1] M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op. cit,* p. 33.
[2] Cf. *Idem,* p. 33-35.
[3] Cf. M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op. cit,* p. 36-37. On peut aussi lire ici P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit.,* p. 115-121.
[4] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.,* p. 174.
[5] Cf. J. LECLERCQ, « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », *art. cit.,* p. 88.
[6] M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.,* p. 173.

s'articule[1]. Mais pour Michel Henry, regarder la praxis de ce point de vue c'est oublier qu'elle est une action et comme telle elle n'est pas commandée par le monde de la représentation.

C'est dans ce contexte que s'éclaircit dans l'interprétation de Michel Henry l'opposition de la pensée de Marx à la pensée matérialiste de Marx telle que développée par l'idéologie politique donnant lieu à la déliquescence économique et politique létales. L'objectivation du pathos dénature pour ainsi dire le pathos et construit l'empire du travail mort. Celui-ci tire son origine, selon Henry, dans l'égoïsme de la propriété privée[2]. Autrement dit, le capitaliste reçoit de l'ouvrier le résultat de sa force dépensée et en plus il a avec lui le produit des efforts de l'ouvrier en échange avec le salaire. C'est dire que le capitaliste reçoit doublement alors qu'il ne donne qu'une somme d'argent qui sert de salaire à l'ouvrier. Cette plus-value est un procès de valorisation qui ne tient pas compte de la valeur même du travail vivant. Ce fait *extra-économique*[3]est négligé par le capitaliste. Là est l'illusion dénoncée par Marx et Henry la tient pour une supercherie économique[4].

En ce point de sa lecture, Michel Henry ne voit pas dans l'économie un travail réel ou ce qu'il appelle un travail vivant, réalisé par un « Je peux » incarné dans un sujet vivant singulier. Reste cependant à savoir si cette théorie est réellement ainsi vécue.

Notre auteur ne nous expose-t-il pas un rêve ? Sans doute, la question de Michel Henry est de l'ordre métaphysique. Il vit, pour reprendre l'expression de Jean Leclercq, dans « l'utopie de la société sans mesure, celle de la ''surabondance'' »[5]. Et, c'est avec raison que du point de vue ontologique Henry tient le capitalisme pour un « vampire » qui suce le sang du travailleur. « Le capital, dit-il, est du travail mort qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage…»[6].

Il en découle tout de même que, selon Michel Henry, le capitalisme dépend de la praxis subjective de l'individu dans le procès réel de production. Le capital ne produit pas tout seul la plus-value s'il n'utilise pas le travail vivant[7]. Et c'est à ce niveau qu'il s'interroge sur

[1] Cf. Cf. S. DAVIDSON, « La phénoménologie de la vie. Entre Henry et Ricœur », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques op. cit.*, p. 33-39.
[2] Cf. J. LECLERCQ, « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », *art. cit*., p. 89.
[3] Cf. M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op. cit.,* p. 42.
[4] Cf. *Idem,* p. 41-42.
[5] J. LECLERCQ, « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », *art. cit.*, p. 91.
[6] M. HENRY, *Marx. Tome II : une philosophie de l'économie, op. cit*., p. 435.
[7] Cf. M. HENRY, *Le socialisme selon Marx, op, cit.*, p. 71-72.

le machinisme ayant littéralement remplacé le travail vivant[1]. D'où cette affirmation abyssale : « On ne condamne pas l'économie marchande, on assiste à sa fin »[2].

3.3.3. La négation de la chair comme faiblesse du socialisme et du capitalisme

A la suite de la chute du mur de Berlin et de l'effondrement des régimes totalitaires, Michel Henry a publié également en 1990 un important et imposant ouvrage dans lequel il revient sur les idées de Marx. *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* est un ouvrage qui dépeint en effet les raisons de l'échec du marxisme comme idéologie. Notre auteur y revient sur la nécessité de la vie dans les systèmes politico-économiques de l'Occident. Il est ici important d'en dire un mot en rapport avec le sujet qui nous occupe.

Le philosophe de Montpellier a fait une analyse philosophique sur le système socialiste en Europe de l'Est et il est arrivé à la conclusion selon laquelle les pays de l'Est souffrent d'un mal profond. Michel Henry fait savoir en effet que c'est la faiblesse du socialisme qui est à la base de l'effondrement de ce système à travers les différents endroits de l'Europe. En quoi consiste cette faiblesse ? La crise du socialisme est lue par Michel Henry comme la crise de la vie en face de la soudaine conversion à l'idéal démocratique. Cette crise signifie que les individus ne sont pas employés à bon escient, ce qui crée la pénurie avec comme conséquences : la clandestinité, le mensonge, le double marché, le vol, le pillage, etc.[3] D'où la pertinence de cette affirmation dans *C'est moi la vérité*: « En diminuant sans cesse le travail vivant, la technique tarit inexorablement la source de la richesse économique, c'est-à-dire du capital lui-même, elle le détruit à son tour »[4]. Et, pour montrer son caractère objectif, il ajoute dans *Paroles du Christ* : « Parce que les relations sociales sont des relations entre individus, puisant comme ces derniers leur substance dans la vie »[5].

Michel Henry ne s'exprime pas dans la pure abstraction. Il sait ce qui s'est passé en Europe de l'Est. La récession économique mondiale est la conséquence, selon lui, d'avoir négligé les vies individuelles pour une société qui se veut essentiellement consumériste et hédoniste. Si donc partout en Europe de l'Est, selon son analyse, des mouvements de révolution populaires sont nés et ont secoué notamment les pays socialistes, c'est parce que l'individu n'a pas été mis au centre de l'organisation de la société. Pour Henry, les formations démocratiques et la libération du régime communiste doivent être regardées comme la volonté

[1] Cf. *Idem*, p. 74-75.
[2] *Idem*, p. 75. On peut également lire à ce sujet : M. HENRY, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *art. cit*., p. 120. .
[3] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit*., p. 49-50.
[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 341.
[5] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 37.

des individus de sortir du calvaire d'un monde sans vie suscité par l'autoritarisme politique[1]. Conséquence : le système s'est détérioré et la corruption a battu son plein dans tout l'espace communiste. Pourquoi la corruption ? La corruption apparait comme la conséquence directe de n'avoir pas pris au sérieux la vie des individus au profit d'une communauté abstraite[2].

C'est bien entendu dans ce contexte que les pays de l'Est de l'Europe ont réclamé de se rapprocher de la démocratie occidentale mais ce qui s'est passé dans les pays soviétiques a laissé à désirer. Le peuple a finalement réclamé la démocratie et voulait à tout prix l'aide de l'Occident pour sa survie. Pourquoi, se demande notre auteur, ces réclamations qui remettent en réalité l'existence même de la société? Pourquoi ce virage de la politique soviétique tombée dans l'anarchie ? La réponse s'impose sans équivoque. Pour Michel Henry, c'est la faillite économique du socialisme qui est à la base de cette ouverture à l'Occident et à la démocratie. Par cette économie, Michel Henry entend évidemment toute la question de la chair mal canalisée dans le système communiste[3]. Voilà ce qui explique les révoltes dans des nombreux pays. « L'échec du socialisme, dit-il, c'est l'échec de la pensée dans sa prétention à organiser de façon rationnelle et efficace l'activité et l'existence des hommes »[4]. C'est ainsi que Michel Henry a dénoncé entre autres la folie meurtrière de Staline et des autres chefs qui auraient conduit à rendre nulle toute tentative de la démocratie dans l'Europe de l'Est[5].

Si donc dans la trilogie, notamment dans *C'est moi la vérité et Paroles du Christ*, Henry revient sur Marx après sa carrière d'enseignant d'université, c'est pour fustiger cette perte de la vie. M. Henry lit dans la crise occidentale telle qu'elle s'est opérée dans le marxisme et dans le capitalisme-socialisme comme la figure même de l'Anti-Christ. Il s'agit, des conséquences d'une pensée toute tournée vers l'objectivation galiléenne[6]qui oublie pratiquement la loi de la *réciprocité* qui fonde les relations humaines et la vie en commun[7].

Dans le *Du communisme au capitalisme,* il affirme de façon décisive cette déroute. En voici un texte qui résonne comme le résumé de cet échec :

> « Qu'on prenne enfin la mesure d'un univers dont la vie a été exclue. Qu'elle ait été remplacée par la société, le peuple, l'histoire, les classes sociales, par des entités économiques telles que l'argent, le profit, l'intérêt et leurs taux respectifs ou par la réalité matérielle comme dans la

[1] M. HENRY, *Du communisme au capitalisme*, *op. cit*., p. 5-7
[2] Cf. *Idem*, p. 10-11.
[3] Cf. *Idem*, p. 10-13.
[4] *Idem*, p. 20.
[5] Cf. *Idem*, p. 13-15.
[6] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 336-342.
[7] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 36-38.

technique moderne – c'est par définition un univers de la mort. Quand ce qui n'a ni désir ni amour est mis au principe de l'organisation du monde, c'est le temps de la folie qui vient »[1].

Si telle est la faillite du communisme, quel serait alors son avenir ? Michel Henry ne répond pas seulement pour prédire l'avenir du communisme mais il prédit également celui du capitalisme. Bien que le capitalisme fasse encore quelque succès, Michel Henry pense au final qu'il est en agonie pour les raisons que nous venons d'évoquer[2]. Il parle sans atermoiement de la « mort aux deux visages »[3] ou encore « Est/Ouest : deux figures de la mort »[4]. Le philosophe ajoute dans le même sens: « Partout où une objectivité est mise à la place de la vie, […] la légitimation du meurtre est acquise »[5].

C'est sans doute cette confusion, pouvons-nous dire ainsi, entre les faits économiques et la vie des individus qui a conduit les intellectuels à développer des « contresens » sur la pensée de Marx dans l'organisation de la société. En accordant plus d'attention aux individus, notre auteur est-il contre l'organisation sociale ? Non pas que M. Henry est contre l'organisation de la société mais il veut que la société vienne au second rang par rapport à la vie des individus qui travaillent. Selon lui, ce n'est pas la société qui fait le travail, qui construit les usines, les maisons, les routes, etc. mais ce sont bien des individus singuliers qui sont à l'origine de la société et de son organisation, selon les besoins mêmes des personnes[6].

En conclusion, bien qu'il existe plusieurs interprétations sur Marx[7], sans être contre la société mais tout en dénonçant le primat de la société sur la vie des individus, Michel Henry réaffirme de façon décisive dans un entretien de 1996 avec Philippe Corcuff et Nathalie Depraz qu'il est temps que le politique planifie et restitue à la vie sa place pour éviter du totalitarisme[8]. Autrement dit, il est temps de penser en quelque sorte à ce que Jean Leclercq appelle à juste titre comme un système qui revalorise les Soi, « une économie de la vie »[9]. Mais seulement, si nous pensons que le visible et l'histoire de la société sont les produits de la Vie dans son automouvement, il nous semble que la pensée de Michel Henry aurait gagné en

[1] M. HENRY, *Du communisme au capitalisme*, *op. cit*., p. 220.
[2] Cf. *Idem*, p. 21.
[3] M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit.*, p. 53.
[4] M. HENRY, *Du communisme au capitalisme*, *op. cit*,, p. 23..
[5] *Idem*, p.207. Cité par G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit*. p. 146.
[6] Cf. Cf. *Idem*, p. 31. C'est aussi dans cette perspective que Marx va refuser à Hegel le droit d'inclure la souveraineté à un seul individu. La manière de sentir diffère d'un individu à un autre. Lorsqu'on donne tout le pouvoir à un seul individu il y a comme une négation même de la vie qui est le dénominateur commun de tous les individus. *« L'individu*, dit-il, *n'a de vérité qu'en tant qu'il est beaucoup d'individus* » (K. MARX, *Œuvres philosophiques, op. cit, Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel,* IV, p. 61)
[7] Cf. D. JERVOLINO, « Table ronde sur le « Marx » de Michel Henry », *art. cit*., p. 247-254.
[8]Cf. M. HENRY, « Sur Marx (1996) », dans *Phénoménologie de la vie, tome. V, op. cit*., p. 224.
[9] Cf. J. LECLERCQ, « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », *art. cit*., p. 92.

clarté en tenant compte de leur apport dans l'analyse même de l'économie pour autant que celle-ci est la conséquence même de la Vie. Il y a là comme un manque à gagner.

3.4. La chair comme production artistique: Michel Henry et sa lecture de Kandinsky (1866-1944)

3.4.1. *A l'origine de toute culture. La vie comme auto-affectation*

Avec l'étude sur Marx nous venons de voir que M. Henry a défendu mordicus la vie et n'a jamais accepté de la perdre dans ce qu'il a appelé les idéalités comme l'argent, la communauté, la société, etc. Y a-t-il un mal dans les idéalités ? Le problème de Michel Henry n'est pas de savoir s'il y a un mal mais quelle est la place de la vie dans les idéalités. Est-il possible de mesurer les travaux dans les échanges ? Là est le vrai nœud du problème. Et c'est en ce sens que, pour lui, la culture échappe au piège de l'intellectualisme. Car, pour Michel. Henry, seule la vie est à l'origine de la culture d'un peuple ou d'une communauté[1].

En écrivant en 1988, à la suite de *La barbarie* (1987), *Voir l'Invisible. Sur Kandinsky*, il nous semble que Michel Henry est en ligne droite de la défense de sa thèse au sujet de l'irréductibilité de la chair. A cet égard le mal en tant que processus d'entrave au procès d'accroissement de la vie, et dénoncé dans *La barbarie,* trouve un bel écho dans *Voir l'Invisible sur Kandinsky*. Mais seulement, Michel Henry transpose la question de la chair dans le contexte de la culture et de l'art notamment[2]. C'est bien pourquoi, il est important dans le cadre de cette étude d'en dire un mot. Car, l'art est le lieu de la vie et, pour cette raison, elle nous permet d'aller au-delà de ce que nous pouvons voir. On pourrait même dire que la question du corps vivant est hautement posée dans la question de l'art de Kandinsky[3].

Quelle est la vraie motivation qui serait à l'origine de toute production artistique ? Telle est, nous semble-t-il, la question de fond qui sous-tend la lecture kandinskyenne de M. Henry. Sans doute pour répondre à la question posée et pour étoffer les § 16-20 d'*Incarnation* au sujet de la portée et limites de la réduction galiléenne, notre auteur a développé une étude sur l'art abstrait chez Kandinsky[4]. Il y montre que l'art prend sa source dans la vie du corps

[1] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry, op. cit.,* p. 211-212.
[2] Cf. A. DAVID & J. GREISCH, Indication biographique. Entretien avec Roland Vaschalde », *art. cit.*, p. 490.
[3] Cf. M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit*., p. 21-22.
[4] Selon Michel Henry, Kandinsky est l'inventeur de la peinture abstraite, un domaine qui a été fort critiqué à ses débuts par des nombreuses personnes jusqu'à la mort à Paris de son auteur en 1944. Et pourtant, ce domaine s'est révélé riche avec le temps ; c'est même, selon Henry, une révolution que Kandinsky a apportée dans le domaine de l'art. Il est aujourd'hui considéré comme le *Super-pionnier* dans ce domaine ayant donné une théorie explicite de la peinture abstraite (Cf. M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Editions François Bourin, 1988, p. 9-10)

subjectif[1]. Or, nous avons précédemment vu que selon Michel Henry, en mettant hors-jeu la sensibilité, on remet la chair en question ainsi que la culture dont l'art en est un des éléments importants. Pourquoi l'art ? C'est parce qu'il exprime notre savoir-faire, et donc notre corps entant que pouvoir-faire[2]. La dynamique interne du besoin en chaque corps vivant étant présentée ici par Henry comme à l'origine de la production artistique et de toute la culture[3]. Maintenant il reste à expliquer comment la vie engendre l'art ou globalement la culture.

Michel Henry ne quitte pas son cap, c'est à la vie qu'il revient en effet pour expliquer toute culture. Ce monde de la « Parole silencieuse » de la vie ainsi que l'appelle Kühn[4], pour indiquer cette force de notre corps subjectif, est ce qui commande la production de nos œuvres artistiques[5]. Chez Michel Henry, il est possible d'affirmer que le corps subjectif soit esthétique dans la mesure où l'auto-accroissement de la subjectivité vivante est aussi l'accroissement de la vie dans l'art. Par esthétique nous entendons ici ce monde de la vie lié à notre sensibilité, le monde par lequel nous percevons des impressions avec lesquelles nous construisons un monde culturel. L'art prend son origine, renchérit Jean Leclercq, dans la chair « du corps subjectif et invisible, faisant ainsi de l'expression picturale une surprenante impression du pathos de la vie, dont les couleurs sont aussi des tonalités affectives »[6].

En situant la source de la culture au niveau des tonalités affectives, il nous semble que Michel Henry veut également se défaire de la phénoménologie classique qui, elle, la ramène au monde. Ainsi contrairement à Heidegger pour qui l'art nous installe un monde[7], Henry pense par contre, à la suite de Kandinsky, que l'art nous conduit au-delà du monde. L'accent étant mis ici sur la vie plutôt que sur le monde. Michel Henry lie l'art à Dieu même en tant que Vie[8]. Qui dit Dieu ici dit Vie absolue en laquelle toute vie est générée. On pourrait dire que l'œuvre d'art est un « paradoxe » au sens de Jean-Luc Marion comme une « contre-apparence » qui appelle l'invisible et traverse ce qu'il appelle le « vide réel de la réalité »[9].

Certes chez Henry il existe une affinité entre la peinture figurative avec celle abstraite mais c'est à partir de la vie que l'on peut comprendre toute peinture. Autant la peinture

[1] Cf. J. LECLERCQ, « Biographie de Michel Henry et situation de l'entretien », dans M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, *op. cit*., p. 21.
[2] Cf. M. HENRY, « La crise de la culture aujourd'hui », *art. cit.*, p. 120-121.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 262.
[4] Cf. R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle : Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, *op. cit.* p. 174.
[5] Cf. R. KÜHN, « Crise de la culture et vie culturelle », dans J-M. LONGNEAUX, *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, *op. cit*., p. 143.
[6] J. LECLERCQ, « Biographie de Michel Henry et situation de l'entretien », *art cit.* , p. 21.
[7] Cf. M. HEIDEGGER, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1992, p. 43 & 47. Cité par M. HENRY, « Art et phénoménologie de la Vie », *art. cit.*, p. 283.
[8] M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit.*, p. 297.
[9] Cf. J-L. MARION, *La croisée du visible*, *op. cit*., p. 11-12.

figurative prend appui sur le visible, autant la peinture abstraite vise à s'exprimer à partir de la vie des couleurs et des formes[1]. « C'est par rapport à cette vie, dit-il, qui est une vie transcendantale, cette vie ainsi définie phénoménologiquement, que l'œuvre d'art est possible »[2]. M. Henry lie donc l'art à la vie invisible et subséquemment à l'éternité[3]. C'est le sens de cette affirmation: « La matière morte est un esprit vivant »[4].

Si telle est la situation de l'art, Michel Henry pense que celui-ci permet de déployer les potentialités du corps pour pénétrer dans le monde invisible. La chair et l'art sont donc comme deux domaines qui vont de pair. Pouvons-nous dire que notre auteur voit dans l'art une sorte de combat entre le monde et la vie intérieure de l'homme ? Pour Michel Henry le combat est très fort et suppose un sentiment de répulsion. Mais ici il s'agit d'une affinité entre le visible et l'invisible étant donné que l'art provient de la vie. L'enjeu de ce point est donc à ce niveau. Et c'est à ce niveau que, contre la thèse de Heidegger, Michel Henry rencontre Kandinsky autour de la thèse commune, à savoir la vie dans l'art[5].

Comme on le remarque, le philosophe de Montpellier se désolidarise de Heidegger parce que ce dernier veut comprendre l'œuvre d'art d'un point de vue du monde du *Dasein*. Avant l'œuvre d'art, Heidegger ne voit aucune vérité[6]. Michel Henry met par contre l'art en lien avec la religion, et nous venons de le voir, avec Dieu lui-même en tant que Vie absolue.

Si donc l'art est commandé par la Vie, peut-on dire que l'art nous permet d'atteindre Dieu au même titre que la religion ? Bien qu'il n'utilise pas le concept de Dieu, notre auteur semble aller dans ce sens mais seulement il insiste beaucoup sur le lien que l'art crée avec le monde invisible ou disons mieux que l'art exprime le monde de la vie[7]. C'est en ce sens que l'on pourrait dire avec Rolf Kühn que la culture en général est le lieu du salut en tant qu'elle soit ce pouvoir de phénoménalisation de la Vie absolue et du rapport avec autrui[8].

Pourquoi faire intervenir autrui à ce niveau ? C'est justement parce que c'est la vie qui permet la rencontre avec l'autre. Et l'œuvre d'art nous en donne l'occasion dans ses pouvoirs qui sont les siens dans le corps vivant de l'artiste et de l'observateur. Ces pouvoirs sont

[1] Cf. R. WALTON, « Auto-affection et événement », *art. cit.*, p. 32.
[2] M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit*, p. 288.
[3] Cf. P. RODRIGO, « ''La vie à l'œuvre'' : le Kandinsky de Michel Henry », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éd.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 211-213..
[4] M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky, op. cit*., p. 236.
[5] Cf. P. RODRIGO, « Du phénoménologique dans l'art : la vie à l'œuvre », J-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, op. cit.*, p. 279.
[6] Cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit*., p. 291.
[7] Cf. M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit.*, p. 296.
[8] Cf. R. KÜHN, « Crise de la culture et vie culturelle », *art. cit*., p. 156.

donnés à l'individu pour être libérés et construire la culture[1]. On pourrait dire à la limite ici, selon les termes de Jean-Luc Marion, que l'invisible donne du relief au visible[2] ou ce qu'il appelle « l'invu » ou l'« insu » qui n'est pas vu mais qui grâce à l'artiste est vu ou su[3].

C'est la portée de ce déploiement qu'il faudrait préciser. En réalité toutes les activités humaines qui constituent la culture sont la manifestation même du besoin dont souffre le corps subjectif. L'enjeu ici est de comprendre que la vie génère toute culture et nous rappelle que l'homme n'est pas seulement visible mais profondément invisible.

Mais, si telle est la situation de l'art, d'où vient le fait que souvent le commun de mortel voit dans l'œuvre d'art ce qui est visible et n'arrive pas à percevoir la vie intérieure de l'artiste ? Pour M. Henry, le fait que la vie ne se voit pas serait à l'origine de cette confusion.

Aux yeux de Kandinsky lui-même, l'artiste ne peint pas le monde mais la vie intérieure. « Toute couleur, renchérit Jean Leclercq, est alors l'expression d'un pouvoir émotionnel et dynamique, si bien qu'il ne s'agit pas de peindre le monde, mais l'âme de ce monde, ses émotions, sa dynamique de vie, son ''effet impressionnel''»[4].

Dès lors, on comprend la raison pour laquelle le discours du pathos reste incompris chaque fois que l'on voudra l'emmener du côté de l'intentionnalité. L'œuvre d'art n'échappe pas non plus à la règle pour autant qu'elle dépend de chaque individu. Pour Michel Henry, la vie s'éprouve, elle est, si l'on veut « sensibilité au sens transcendantal »[5]. La forme, le point, la ligne droite, la ligne brisée, etc. sont l'expression d'une force intérieure du peintre[6].

Et c'est bien pourquoi quand on lit la trilogie de Michel Henry, le philosophe de Montpellier n'hésite pas à fustiger le monde et sa vérité. Pourquoi s'attaquer au monde dans l'art ? Parce que notre auteur veut redonner à la vie toute son épaisseur phénoménologique. Mais pour cela, Michel Henry demande de déconstruire d'abord les concepts et les catégories de la philosophie classique. Pour quel but ? C'est pour donner droit de cité à la vie en tant que besoin et culture[7]. Ici, comme l'explicite Kühn, l'imaginaire joue un rôle de premier plan[8].

On comprend maintenant pourquoi le phénoménologue de Montpellier rejette toute pensée tournée vers l'extérieure sans lien à la vie. Si donc Henry remet en question les

[1] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 144-145.
[2] Cf. J-L. MARION, *La croisée du visible, op. cit*., p. 17.
[3] Cf. *Idem*, p. 51.
[4] J. LECLERCQ, « Biographie de Michel Henry et situation de l'entretien », *art cit.* , p. 21.
[5] M. HENRY, *La barbarie, op. cit.*, p. 15.
[6] M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit.*, p. 292.
[7] Cf. R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle : Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, *op.*, p. 176-179.
[8] Cf. *Idem*, p. 179.

prétentions galiléennes c'est dans le but de promouvoir les valeurs esthétiques, éthiques et religieuses. Notre auteur a horreur du nihilisme qui gangrène selon lui le monde moderne. Une telle crise est, nous l'avons vu, celle qu'il appelle « la crise de l'existence » ayant des conséquences économiques incalculables[1]. Une vie sans art, sans religion, sans désir et sans amour est une vie sans culture ; une telle société est même destinée à disparaitre.

3.4.2. *Kandinsky et sa lecture par Michel Henry*

Venons-en maintenant à Kandinsky lui-même et à la manière dont Michel Henry interprète son œuvre.

Comme nous venons de le voir, il existe selon notre auteur, un lien très profond entre la culture et la vie en raison des potentialités du corps vivant ou de la chair.

C'est bien ce que Kandinsky explicite tout en nous ramenant dans l'Absolu de la vie et l'immanence radicale. Il veut insister, selon Henry, sur l'importance de la vie immanente comme lieu de la vérité et du corps vivant. Michel Henry a d'ailleurs consacré tout un ouvrage au sujet de la peinture de Kandinsky intitulé *Voir l'invisible. Sur Kandinsky.*

En peignant la vie sur un tableau, Kandinsky apparait, selon Henry, un auteur qui a, à travers sa peinture, beaucoup apporté à la pensée de l'auteur d'*Incarnation*[2] ou mieux l'œuvre de Michel Henry a trouvé un éclairage nouveau dans la conception de l'art chez Kandinsky. On dirait que les deux penseurs sont proches quant à leur intérêt sur la vie[3]. Pouvons-nous affirmer que l'art chez Kandinsky est aussi absolu que la vie du corps?

Bien évidemment, avec quelques nuances nous devons savoir que Michel Henry a écrit son livre sur Kandinsky pour défendre les valeurs de la vie oubliées sans doute par la science moderne. Déjà avec *La barbarie,* nous avons remarqué que Michel Henry a fustigé la négation de la vie dans la société moderne et a condamné le système éducatif des universités[4]. En écrivant sur Kandinsky, son but est d'approfondir cette question qui va déboucher sur le sens qu'il donne à sa philosophie même du christianisme. L'art, l'éthique et la religion ont été sciemment oubliés dans la société dite moderne. Or justement, ces trois domaines sont les hauts domaines où les valeurs de la vie sont bien visibles et doivent impérativement être réhabilitées et soutenues. C'est là que l'on peut percevoir cette liberté créatrice de l'ego.

On notera avant tout ceci que chez Henry comme chez Kandinsky, l'art n'est pas l'Absolu mais il nous y conduit en tant qu'il est celui qui est au commencement. Il le dit

[1] M. HENRY, « La crise de la culture aujourd'hui », *art. cit.*, p. 122.
[2] Cf. M. HENRY, *Entretiens, op. cit.,* p. 62.
[3] Cf. *Idem*, p. 64.
[4] Cf. M. HENRY, *La barbarie, op. cit.,* p. 217.

spécialement au sujet de la peinture. Pour lui, le peintre séjourne dans la vie et ce qu'il peint est l'expression même de la vie pathétique, ce qui suppose la présence du corps vivant ou ce que Nathalie Depraz appelle « dispositions subjectives du peintre », sa « propre vision interne que l'on s'efforce de rendre dans le tableau »[1]. Le peintre devient de la sorte contemporain à l'art dont il est sa subjectivité. Le voir et le sentir deviennent également en ce domaine une communauté en raison des tonalités de l'artiste, ce que Jean Leclercq appelle la « communion dans l'état pathétique » pour montrer ce lien entre les tonalités affectives et l'œuvre d'art[2].

Par ailleurs, la peinture chez Kandinsky apparait comme un appel à nous tourner vers la vie. C'est aussi la raison pour laquelle le pathos, étant le centre ou le lieu de la vie esthétique, est également le lieu originaire de la religion en tant que celle-ci se réfère à Dieu.

On ne s'étonnera pas par ailleurs que Michel Henry considère l'art comme une forme du Sacré de telle sorte que notre penseur n'hésite pas à faire de la communauté des humains une véritable communauté religieuse. Un caillou par exemple ne peut en aucune façon peindre mais l'homme le peut grâce à la puissance intérieure de son corps[3] ou ce que Gesché appelle « liberté natale et donnée » par la Vie transcendantale lors de la création[4].

Notre auteur met en exergue ici la puissance du corps. Cette force est donc une activité qui ne concerne que l'homme grâce à ce que Michel Henry qualifie comme « le pathos de l'œuvre », lequel unit le peintre à ses admirateurs[5]. C'est en ce sens que « l'art n'exprime jamais, dit Yamagata, le monde visible mais la vie invisible »[6].

L'enjeu d'une telle conception apparait énorme pour le sujet qui nous occupe parce qu'il permet de saisir justement chez Kandinsky l'irréductibilité même de la chair au monde visible. On ne peut donc pas réduire, comme chez Heidegger, l'art au monde. C'est l'homme qui est la vie du monde et de ce point de vue, chez Kandinsky, « la peinture est une contre-perception »[7]étant donné que chaque œuvre d'art nous permet d'accéder aux sonorités

[1] N. DEPRAZ, « Le statut de la réduction chez Michel Henry », dans J-M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée*, *op. cit.*, p. 39.
[2] Cf. J. LECLERCQ, « Biographie de Michel Henry et situation de l'entretien », *art cit*., p. 21-22.
[3] Cf. M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky, op. cit.*, p. 13.
[4] Cf. A. GESCHE*, Dieu pour penser, tome II, L'homme, op. cit,* p. 68.
[5] Cf. M. HENRY, « Réflexion sur *la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », art. cit*., p. 119-200.
[6] Y. YAMAGATA, « Le langage du sentiment », dans J-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, op. cit*., p. 261. Alors même que pour M. Henry, la peinture est du domaine de l'invisible, M. Merleau-Ponty, quant à lui, estime que « le monde du peintre est un monde visible, rien que visible » (M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 26. Cité par Y. YAGAMATA, « Le langage du sentiment », art. cit., p. 261.)
[7] M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky, op. cit.*, p. 53.

intérieures ou mieux à l'Absolu[1]. Autrement dit, l'art n'est pas ce que nous voyons sur le tableau mais ce que nous ressentons[2], ce qui met en vibration l'âme humaine[3].

L'idée que nous voulons défendre ici c'est que l'art, sans être un Absolu, nous conduit néanmoins vers lui, il permet une certaine communication avec Dieu comme Vie grâce au corps vivant. Ce corps nous le vivons de l'intérieur et de ce point de vue l'homme peut se définir comme créateur. C'est dire aussi pour cette même raison que les arts peuvent communiquer entre eux pour autant qu'ils soient le mouvement de la vie.

Dans une Opéra par exemple Kandinsky pense que tout se communique : les chants, les images, la danse, les décors, les couleurs, le déplacement des personnages, la voix de la chanteuse, etc. La communicabilité de l'art est donc en lien avec la Vie dans et par laquelle nous sommes nés. Il y a comme une unité subjective des éléments objectifs[4] ou encore il y a une sorte d'exposition du corps et de ses pouvoirs[5]. Voilà pourquoi l'art ne peut être rendu possible que par le corps vivant. En étudiant Kandinsky, il nous semble que Michel Henry veut sauver la culture de la vérité du monde dans laquelle des philosophes l'ont conduite.

Y a-t-il alors un double corps dans l'art ? Selon Michel Henry, il s'agit d'un unique corps qui se déploie dans ses potentialités énormes et se manifeste de deux manières. Cette propriété extraordinaire de notre corps qui se propose de deux façons est semblable à tous les phénomènes de la terre. Or, avec *La barbarie* nous évoquions déjà le concept de la corps-propriation pour indiquer le rapport de notre corporéité avec la terre. En évoquant ce concept nous voulions indiquer que tout phénomène, du point de vue de son contenu, se montre à nous de deux manières. Mais c'est le corps subjectif qui est la manière intérieure par laquelle se montre l'élément visible. Cette façon intérieure concerne le vécu et apparait dans l'art.

Si donc Michel Henry défend ici les pouvoirs du corps vivant dans l'art, c'est pour les mettre en rapport avec ceux de Dieu ou du Christ pour autant que l'art soit la résurrection de la vie en nous. Quand on construit des maisons, des villes ou des tombes, quand on fabrique des habits et toute autre chose de ce genre, ou encore qu'il s'agisse d'un exercice même imaginaire, c'est sans doute dans l'actualisation de cette chair qui s'auto-affecte[6]. Aussi l'art chez Henry, n'est-il pas une simple imitation, une *mimésis* de la vie grecque[7] ou de la nature

[1] Cf. *Idem.,* p. 14.
[2] Cf. *Idem*, p. 206.
[3] G. DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry, op. cit*., p. 199.
[4] Cf. M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit*., p. 306-307.
[5] M. HENRY, « Narrer le pathos », *art. cit*., p. 323.
[6] M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 179.
[7] Cf. P. THABET, « Peindre la vie. Phénoménologie de l''invisible », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit*., p.379

mais il est vie en tant que chair ou le « Je peux » de la corporéité originaire[1]. Car, « peindre, dit P. Tabet, c'est faire voir ; faire voir ce qu'on ne voit pas, l'invisible »[2].

C'est dans cette optique que Michel Henry a à juste titre indiqué les raisons pour lesquelles l'œuvre de Kandinsky n'attire pas le grand public. Y a-t-il alors une raison à ce niveau pour que cette œuvre n'attire pas les foules ? Notre auteur ne voit aucune raison. Pour lui, le monde moderne est seulement victime de l'idéologie scientiste. Aussi Michel Henry trouve-t-il regrettable que l'œuvre de Kandinsky, une œuvre qu'il qualifie de grande valeur en raison de son caractère invisible, soit aujourd'hui cachée pendant que les œuvrées de moindre importance, victimes de ce qu'il appelle « la débâcle idéologique et intellectuelle de notre époque », sont bien visibles dans des nombreux musées et fondations occidentaux[3].

3.4.3.*L'art et la question de la contemporanéité*

La question qui revient encore ici est celle de savoir pourquoi le problème de l'art dans une affaire du corps ? Nous avons maintenant de raisons d'en parler. Il nous semble qu'en évoquant Kandinsky, Michel Henry a un but. Il propose de bien comprendre la mutation du phénomène de l'art en général en une réalité de la vie du corps.

Il convient ainsi plutôt, selon Henry, de tourner le regard vers l'invisible ou ce que Kandinsky appelle *l'intérieu*r. Ainsi l'art apparait-il en définitive comme un mystère. Mais seulement comment représenter l'invisible sur un tableau visible ? C'est à ce niveau que réside le génie de l'artiste. Selon Kandinsky, l'artiste doit focaliser son attention sur le contenu et non sur le fragment mondain pour autant que le contenu soit l'élément essentiel qui provoque une certaine *contemporanéité* du spectateur avec le créateur de l'œuvre[4].

Aussi l'œuvre d'art ne cesse-t-il de surprendre. Si donc l'art crée en quelque sorte l'effet de la contemporanéité entre les humains, on ne peut pas dire que cela est le fait du monde ou de la beauté matérielle. Mais c'est parce qu'une vie est possible que cet effet est possible[5]. « Par conséquent, celui qui regarde une forme éprouve le même pathos que celui qui l'a conçue… »[6]. Dans cette optique, l'art apparait chez Michel Henry populaire. Pourquoi un art populaire ? Il est populaire parce qu'il permet l'être-avec. En ce sens, chacun de nous a

[1] Cf. Y. YAMAGATA, « Le langage du sentiment », *art. cit.*, p. 271-272.
[2] P. THABET, « Peindre la vie. Phénoménologie de l''invisible », *art. cit.*, p. 380.
[3] Cf. *Idem*, p. 39-40.
[4] Cf. M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky, op. cit.*, p. 22-23.
[5] Cf. S KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, Coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1990, p. 94-111. Cf. M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit.*, p. 294.
[6] M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit.*, p. 293-294.

la capacité intérieure à partir de son corps d'être un artiste potentiel[1]. Ainsi les sentiments peuvent être multiples en raison de leur « éternel passage incompris »[2]mais c'est dans la vie que chaque sentiment tire sa substance et le lie de manière quasi mystérieuse à un autre.

Par ailleurs, pour Kandinsky comme pour Henry, l'art apparait une réalité liée à l'éthique parce qu'il vient de l'intérieur par un lien spirituel. Il y a du spirituel dans l'art, dans la peinture notamment[3]. « *L'art,* dit Henry, *est par nature éthique* »[4]. Que veut dire notre auteur quand il parle de l'éthique à ce niveau ? L'éthique dont il est question ici c'est le fait du Moi qui ne s'est jamais posé de lui-même dans l'existence et qui par conséquent est appelée à reconnaitre la Vie qui l'a ainsi engendré. Or, cette condition du vivant nous ne l'avons que dans la vie qui est la nôtre et qui n'est pas la nôtre en même temps. Le but de l'éthique est donc ainsi de nous faire vivre ce lien avec Dieu et avec l'autre.[5]

De ce point de vue, Michel Henry ne voit aucun mal que Kandinsky se positionne aux antipodes du matérialisme ambiant en insistant sur le caractère invisible de la vie. Parler de la vie c'est parler, selon lui, de la chair. Car, notre corps a une connexion spirituelle qui lui permet d'être avec la vie dans son auto-donation. L'art devient ainsi le lieu de notre salut[6].

Quelle est la conséquence de cette vision par rapport à notre sujet dans la trilogie ? Pour revenir à l'objet de notre recherche, on pourrait dire que le corps vivant humain est tel qu'il diffère profondément du corps mondain. A partir du moment en effet que la vie lui donne sa marque, il cesse d'être un corps-objet et de ce point de vue un tel corps devient un véritable temple de l'esprit. Autrement dit, il y a comme une mutation référentielle radicale qui s'opère dans le corps quand celui-ci est traversé par la chair qui lui permet d'agir. Il devient une source d'inspiration pour autant qu'il dépende de ce que Kandinsky appelle « la Nécessité Intérieure »[7]. Aussi l'art ne reproduit-il pas le visible mais rend visible l'invisible.

Nature-cosmos[8] et art peuvent ainsi s'apprêter un mutuel appui. Pour quelle raison ? Pour la raison que nous venons d'évoquer. Parce que le monde est rempli de résonnances

[1] Cf. A. HENRY & J. LECLERCQ, « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », dans J. BROHM &J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.,* p. 41.
[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 837.
[3] Cf. M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky, op. cit.*, p. 39.
[4] M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit*., p. 297.
[5] Cf. *Idem*, p. 295-296.
[6] Cf. M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky, op. cit.,* p. 39-41.
[7] *W.* KANDINSKY, *Regard sur le passé*, trad. J.P. Bouillon, Paris, Hermann, 1974, p. 193. Cité par M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky, op. cit.,* p. 47.
[8] Par nature ou par cosmos Kandinsky entend sans doute cette nature dont les qualités sensibles ne sont pas réduites à des réalités extérieures. Il s'agit ici de la nature originelle, impressionnelle et pathétique. Kandinsky dit lui-même en ce sens : « *Le monde est rempli de résonnances. Il constitue un cosmos d'êtres exerçant une action spirituelle. La matière morte est un esprit vivant* » (W. KANDINSKY, *Regard sur le passé, op. cit*. p. 160. Cité par M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky, op. cit*., p. 236.)

spirituelles. Aussi la forme devient-elle en définitive le signe de ce à quoi renvoie sa vérité et la couleur devient un simple moyen, un instrument renvoyant à la vie[1].

Une dernière question : représenter la vie sur un tableau n'équivaudrait-il pas à sa destruction ? *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* donne une réponse précise à ce sujet : « Si l'art, si la peinture en particulier s'est confiée au règne du visible, ce n'est pas seulement parce qu'elle s'est trompée d'objet, c'est parce que, se donnant pour tâche d'exprimer cet objet, elle ne voyait pas d'autre moyen de le faire que de le poser devant notre regard, de l'exhiber dans cette lumière où depuis la Grèce l'homme croit trouver tout ce qu'il est susceptible de trouver »[2]. Par cette citation M. Henry exprime clairement la duplicité de l'apparaitre qui se montre et qui se dissimule à la fois. C'est aussi en ce sens que se comprend cette autre affirmation henryenne: « L'art est la résurrection de la vie éternelle »[3].

Conclusion

Cette deuxième partie de notre étude nous a montré que la réalité du corps humain ne peut se comprendre que comme une synthèse du corps et de la chair. Le corps n'étant donc pas un instrument de l'âme, Michel Henry se refuse de penser à l'existence du corps au sens commun. Notre auteur voudrait plutôt une jointure entre le visible et l'invisible. Le corps-objet sans vie n'a pas de sens en phénoménologie. En disant cela nous n'entendons pas dire que le corps n'a aucun sens mais ne peut avoir son plein sens qu'avec la vie qui le fonde.

Il en découle que notre corps mondain est animé par une chair, une puissance interne qui fait de lui un corps vivant, un *Leibkörper* ou encore un corps-sujet. C'est grâce à ce corps vivant que les yeux peuvent voir, les oreilles peuvent entendre, la bouche peut parler, les mains peuvent toucher, la langue peut goûter, etc. Un tel corps est bel et bien visible dans le monde mais sa visibilité n'est possible que parce qu'il est fait d'une chair. Dans une telle perspective, la réalité même de l'incarnation du Verbe de Dieu acquiert un sens.

Ainsi disions-nous, l'homme ne peut se définir sous le seul aspect ek-statique. Ce monisme ontologique mutile la réalité de l'homme. Le corps humain est puissamment magique à telle enseigne que ce caractère mis au clair notamment par la puissante pensée de Maine de Biran, apparait comme une synthèse du corps-objet et du corps subjectif.

Cependant, il faudrait dire tout de suite ici que cette immanence de la vie ne signifie pas que l'ego est dissout de sa réalité humaine. Par contre, le fait que chaque Soi est généré par la Vie absolue donne à chaque homme une consistance intérieure inégalée et fait de lui

[1] Cf. *Idem*, p. 53. (On peut lire aussi à ce sujet W. KANDINSKY, *Regard sur le passé, op. cit,* p. 114.)
[2] *Idem*, p. 206.
[3] *Idem*, p. 244.

différent des autres êtres du monde grâce au Moi qui l'unifie. C'est aussi cette même vie qui permet à l'homme de s'approcher des autres mais dans une expérience chaque fois singulière.

De la sorte, le corps objectif d'autrui porte également en lui cette puissance qui fait de lui une chair au même titre que mon corps pathétique sentant, se mouvant, souffrant parce qu'il est une chair originaire. C'est encore elle, la chair, qui permet toute relation intersubjective et sans laquelle aucune communauté humaine ne serait possible.

C'est de cette situation que surgit l'angoisse de celui qui ne touche plus un objet mais un corps pathétique et qui peut produire dans le corps d'un autre de la souffrance ou du plaisir. La relation érotique et l'échec à toucher la vie de l'autre là où il s'éprouve soi-même dans son propre Soi irréductible sont sans doute les tonalités d'une vie angoissante qui échappe au diktat de l'intentionnalité. L'exemple du chiasme touchant et touché en dit long.

Il en découle que la vie permet certes les relations intersubjectives mais cela ne signifie pas que l'on soit en mesure d'atteindre l'autre là où il s'atteint soi-même. Le § 67 de *L'essence de la manifestation* nous a révélé qu'il est difficile de vivre les mêmes sentiments que ceux vécus par l'autre. On peut cependant les partager sans les vivre par procuration.

Mais, quoiqu'il en soit, c'est d'abord dans l'immanence que toute vie doit être décrite, chez Henry, aussi bien dans le chiasme touchant-touché que dans les relations interpersonnelles. C'est là que le « Je peux » se heurte à toute résistance, au continu résistant dans la mesure où ce corps n'a rien, au sens phénoménologique, d'extérieur.

Si donc nous avons évoqué en cette partie la question de la communauté, c'est pour chercher à comprendre le lieu de la vérité de l'être-avec. Nous avons vu que, pour Henry, la société ne peut se passer de l'individu et de son effort. C'est la raison pour laquelle Henry réaffirme l'irréductibilité de la vie en tant qu'affectivité dans l'analyse de la pensée de Marx.

Cette découverte est importante en phénoménologie de la vie et permet de reconsidérer le corps humain autrement qu'une simple réalité chosique. C'est aussi cette vie qu'exprime chaque fois toute œuvre d'art. Telle est la réalité qui a fait objet de la pensée des auteurs comme Maine de Biran, Maitre Eckhart, Fichte, Kandinsky et bien d'autres auxquels s'est tourné M. Henry dans la rédaction de sa phénoménologie dite idéale..

Grâce à la vie invisible, notre corps se révèle ainsi comme un faisceau des pouvoirs d'une vie éternelle. La science moderne est-elle capable de contrôler un tel corps substantiellement transformé par la force de l'Esprit ? Peut-on coloniser l'identité même de l'homme en faisant d'elle une matière indifférente de l'étude ? Le fantasme d'une maitrise absolue du corps nous parait de plus en plus mince.

Mais que devient notre corps quand la mort arrive puisqu'il s'agit d'une synthèse de limon et de souffle ? Faut-il voir dans le corps devenu cadavre le déploiement même de la vie ? C'est là l'objet de notre troisième et dernière partie de la présente étude.

TROISIÈME PARTIE: DE L'ARCHÉOLOGIE DE LA CHAIR : INCARNATION ET STATUT DU CORPS CADAVRE

Nous voudrions enfin, dans cette dernière partie de notre travail, nous focaliser sur la question de la naissance et de la temporalité comme le seul lieu, nous semble-t-il, pour assoir définitivement notre thèse. Cette partie se veut de la sorte comme une réelle concrétisation de la question même de l'immanence de la chair et de sa puissance asubjective qui nous a occupés dès le début de la présente étude. Aussi Michel Henry estime-t-il trouver dans le christianisme des éléments susceptibles de clarifier certaines de ses thèses philosophiques.

Comme on peut déjà le remarquer, nous avons choisi dès le début de ce travail pour une raison méthodologique la *trilogie* de Michel Henry comme textes de base et cela doit se confirmer pour cette dernière partie. Car, il nous semble que la pensée de Michel Henry est essentiellement celle de l'immanence en raison de notre appartenance à la vie.

Ainsi voulons-nous principalement mettre ici le logos chrétien en discussion avec la phénoménologie de la vie. Nous assumons ce choix d'autant plus que Michel Henry lui-même s'est choisi le christianisme comme « allié » et qu'il est juste de dire en définitive que la philosophie n'est pas un vase clos ; elle peut tout aussi bien s'épanouir en des textes réputés philosophiquement canoniques qu'à des affirmations comme celles du christianisme[1]. Toutefois, ce qui intéresse Henry n'est pas de savoir si ce que dit le christianisme est vrai ou faux mais veut dévoiler l'archi-structure phénoménologique nocturne de celui-ci[2].

La problématique de l'incarnation sera au cœur même de cette discussion en tant que possibilité de la vérité phénoménologique. Le christianisme tient cette réalité au fait que le Verbe qui s'est fait chair en Christ est le Verbe de Dieu en qui tout a été généré. Voilà s'ouvre là devant nous une piste pour comprendre ce qu'est la chair et sa puissance irréductible.

Nous aurons sans doute par ailleurs remarqué que la question du corps vivant humain diffère profondément de tout autre corps mondain, ce dont nous nous en réjouissons. Et c'est justement parce que ce corps porte en lui la vie que Michel Henry le tient pour une chair en tant que subjectivité vivante. Cette posture lui donne un rang spécial qui fait de lui non pas un corps biologique ou scientifique mais un corps pathétiquement absolu. Si donc notre corps est ainsi comme « transsubstantié » par la Vie que la tradition chrétienne appelle Dieu, comment ne pas voir en un tel corps celui-là même dont parle Saint Jean dans son Evangile ?

[1] Cf. M. HENRY, « Eux en moi : une phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie, tome I, op. cit.*, p. 208.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 7.

Cette partie de notre étude voudrait ainsi donc comprendre ce lien entre ce corps vivant de l'homme et celui du Christ dont on dit que chaque homme a été généré. Un tel corps peut-il mourir ? Peut-on aussi dire que notre corps va ressusciter au même titre que celui du Christ dont on dit qu'il est sorti vivant du tombeau et qui se faisait voir sans que nul œil ne le voit ? Quel serait le statut du corps vivant devenu cadavre ? Un cadavre existe-t-il phénoménologiquement ? Comment peut-on phénoménologiquement en rendre compte ?

Cette partie de notre travail comprendra aussi trois chapitres. Dans le premier chapitre il s'agira de parler de ce qu'il convient de qualifier comme une *christologie philosophique* de Michel Henry en rapport avec le temps[1]. La question de la filialité sera au cœur de ce chapitre ainsi que celle du jugement de chaque ego.

Dans le deuxième chapitre, il sera question de poursuivre l'élan du premier chapitre en nous focalisant spécialement sur la question de ce qu'il conviendrait d'appeler le tournant théologique de Michel Henry pour voir de près la question thanatologique et sotériologique du corps vivant en vue de saisir si l'ego est destiné à disparaitre dans le néant. Et enfin, dans la troisième partie nous parlerons du statut du corps devenu cadavre par la mort en vue de comprendre si notre corps peut être promu à la résurrection à l'instar de celui du Christ.

[1] Cf. X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie, op. cit.*, p. 171.

Chapitre 1: De la phénoménologie de la naissance et le logos chrétien

1.1. Du moi à la filiation dans la vie de l'Archi-Fils : Métaphysique de la filialité[1]

1.1.1. La connaturalité de l'ego dans la vérité de l'incarnation du Christ

Comme nous l'avons affirmé plus haut au sujet de la génération de l'ego, à partir de *C'est moi la vérité*, la philosophie de Michel Henry se présente comme une pensée essentiellement de l'immanence ou celle d'excès d'immanence avec le concept de filialité.

Du même coup, notre généalogie n'est-elle plus celle du monde mais de la vie transcendantale. Pourquoi l'immanence ? Parce qu'il s'agit d'insister sur la dimension ontologique de l'homme. Ainsi se trouve-t-on renvoyé à l'Avant-vie comme condition de possibilité de l'homme et de tout homme. Chez Henry, il n'y a de vie et de Soi que dans la Vie absolue[2]. Car, « La chair est justement la façon dont la vie se fait Vie »[3]. En ce sens, « donner la vie, seule le peut la vie elle-même, aucun vivant n'est en mesure de le faire »[4].

Cette référence fait sans nul doute allusion à l'origine divine même de l'Archi-Fils telle que saint Jean le démontre selon le dire même du Christ : « C'est de Dieu que je suis sorti et que je viens » (Jean 8, 42). Ou encore en pensant à cet épisode de la rencontre du Christ avec la Samaritaine, l'identité du messie est révélée par le Christ lui-même lorsque, à la demande de son interlocutrice pour savoir l'heure du Messie, Jésus lui dit : « Moi qui te parle, je le suis » (Jean 4, 9-13. 26). Les déclarations de la condition divine de Jésus sont ainsi disséminées dans tous les évangiles. Mais qu'est-ce qui pouvait légitimer cette nature divine ?

Pour notre auteur, ses paroles et ses actes sont le seul lieu de la vérité divine du Christ. Il parlait autrement et agissait avec une telle autorité de manière à étonner les foules par ses guérisons diverses au prix même de l'interdiction du sabbat. Ces paroles et ces agissements ont provoqué ainsi la colère des Pharisiens et des Scribes jusqu'à la condamnation du Christ. Pourquoi condamner le Christ ? Parce qu'il se faisait l'égal de Dieu alors même que, selon les

[1] Nous empruntons cette expression « métaphysique de la filialité » de Gabrielle Dufour-Kowalska pour parler de la vie qui vient du Fils de Dieu en tant que Premier Soi vivant et sans lequel aucun homme ne serait généré. M. Henry mobilise le concept de filiation, peu connu par les esprits modernes, pour marquer non pas la question des relations naturelles ou de la conception hiérarchique de l'ordre social, d'ainé au cadet, mais l'égalité dans le Christ de tous les hommes. Pourquoi le Christ ? C'est en raison d'un Dieu affectif qui s'est révélé lui-même dans le Christ et que par ce Christ en tant que Premier Soi vivant tout homme est né. Il n'y a de fils que dans la Vie du Christ qui est aussi celle du Père. Cette connaturalité au Christ constitue en quelque sorte la vérité de l'édifice christiano-phénoménologique de Michel Henry, plus particulièrement dans ses derniers ouvrages, dans sa trilogie. Le Dieu de M. Henry n'est pas celui surdéterminé par des attributs de surenchère, de grandeur, de peur et de fantasmes mais il est avec l'homme (Cf. G DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit.,* p. 59).

[2] Cf. M. HENRY, « La Vie », *art. cit*., p. 106.

[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 174. .

[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 95.

Pharisiens, il n'y a aucun témoignage en sa faveur. Or, pour le Christ, les témoignages des Ecritures (Jean 5, 34), de Moïse (Jean 5, 31-47) et de Jean Baptiste (Jean 8, 14-15) sont insuffisants pour légitimer sa divinité. De qui ce témoignage peut-il venir ? Pour M. Henry, ce témoignage ne peut venir que du Christ lui-même en raison de son intimité réciproque phénoménologique avec son Père (Cf. Jean 5, 31-38)[1].

En recourant ainsi au christianisme, Michel Henry prend position et voit en celui-ci comme le couronnement de sa démarche phénoménologique. En effet, le christianisme lui apparait comme une phénoménologie radicale différente de la phénoménologie du monde[2]. Henry ne veut cependant pas savoir si oui ou non ce qu'affirme le christianisme est vrai ou faux mais il veut comprendre ce qu'est la vérité[3]. Désormais la réalité de l'homme ne peut s'expliquer qu'à partir de son Archi-naissance[4]ou autrement dit à partir de ce que Xavier Tilliette qualifie de « consanguinité de Dieu et de l'homme »[5]. Déjà à partir de son ouvrage sur Marx, nous savons que Michel Henry relie sa conception de l'historial à celle de la personne du Christ. Il dit: « On l'a dit à juste titre : le prolétariat, c'est le Christ »[6].

Cette connaturalité au Christ donne à notre auteur l'opportunité de saisir l'incarnation du Verbe de Dieu, un Dieu sans doute trinitaire[7]. Cette incarnation est celle qui assume la nature humaine parce qu'elle est « assumable » en raison de la vie qui y habite[8]. Ainsi Soi et chair vont ensemble pour autant que l'homme soit un Soi charnel vivant[9]. Et la pensée de

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 75-85.
[2] Cf. R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible, op. cit*., p. 10.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 7. De quelle vérité s'agit-il ? Pour Henry il ne s'agit nullement pas de la vérité théorique mais de celle qui se vit, qui s'éprouve et qui peut nous aider à saisir le texte du Nouveau Testament. Cette vérité n'est pas celle du rapport sujet-objet de la conscience mais elle est celle de la vie qui s'auto-affecte ; elle est autre et n'est pas vraie. Henry joue ici sur le même terrain que Heidegger ; seulement chez ce dernier la vérité est mondaine alors que chez Henry elle est transcendantale, elle s'éprouve et n'a pas besoin de démonstration pour autant qu'elle est une révélation, une manifestation pure (Cf. *idem*, p. 17 ; 23-35).
[4] Cf. *Idem,* p. 87-89.
[5] X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », *art. cit*., p. 175.
[6] M.HENRY, Marx, I : *Une philosophie de la réalité, op. cit.,* p. 143.
[7] Il y a très peu de références de M. Henry à l'action du Saint Esprit dans son modèle de *périchorèse* en raison sans doute de sa thématique de la vie et de son engendrement. Mais l'Esprit est bien présent dans sa trilogie. (Cf. F. GAIFFI, « La dimension trinitaire dans la philosophie du christianisme de Michel Henry », dans J-F. LAVIGNE, *Michel Henry, pensée de la vie et culture contemporaine, op. cit*., p. 150-165).
[8] On pourrait dire à la limite ici que dans son incarnation Dieu en assumant notre nature il s'assume lui-même étant donné qu'il est lui-même immuable. On ne peut donc pas logiquement penser à un changement de Dieu mais que l'assumabilité de l'humanité est par conséquent, toutes proportions gardées, son essence même. On comprend ainsi pourquoi Michel Henry ne cesse d'affirmer que l'homme est de la même étoffe que Dieu, non pas que notre auteur ne fait pas de différence entre Dieu et l'homme mais parce qu'il n'existe qu'une seule vie qui vaut pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme. En ce sens, l'homme chez M. Henry est une « matière phénoménologique pure, cristal d'apparaitre » pour autant que sa vie est celle même de Dieu, une vie qui fait de moi un moi (Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 327-328 & p. 367).
[9] Cf. M. HENRY, « La Vie », *art. cit*., p. 106.

Henry sur le christianisme, comme l'a bien remarqué Karl Hefty, ne peut se comprendre que sur base de cette ipséisation de l'homme étant donné qu'il s'agit de la question de la vérité[1].

Il y a, selon les termes de François-David Sebbah, une *confusion* nécessaire entre la temporalité transcendantale et celle mondaine[2] en raison de la décision du Premier Soi vivant qui veut sortir de l'indétermination en s'identifiant en chaque Soi singulier. Et depuis, pour corroborer ses principales thèses, la figure du Christ sert en quelque sorte de béquilles dans la phénoménologie de Michel Henry, une « phénoménologie dite idéale »[3]. Car, selon le Prologue de Saint Jean et ses deux paroles initiatiques, à savoir : « au commencement était le Verbe » et le « Verbe s'est fait chair » (Jean 1, 1. 14), nous y voyons la place de l'Archi-intelligibilité. On y découvre aussi cette capacité de la chair de recevoir le Verbe de Dieu.

Michel Henry est explicite à ce niveau. Sa rencontre avec le christianisme dans les années 90 lui donne l'occasion d'approfondir ses thèses de *L'essence de la manifestation*, notamment avec Maitre Eckhart et les Pères de l'Eglise. Il motive ce fait par ce qu'il appelle l'intériorité phénoménologique réciproque entre le Père et le Fils[4]. Les paroles de la révélation biblique viennent par ce biais au centre de la phénoménologie[5]. Mais il faut le dire en passant, et cela n'est pas un grief, que beaucoup d'éléments du christianisme n'ont pas été analysés par le philosophe de Montpellier mais ce qui compte c'est la réalité de la Vie[6].

C'est ainsi que Michel Henry peut se permettre de dire notamment dans *C'est moi la vérité*[7]et *Paroles du Christ*[8], que l'homme est le Fils de Dieu. Ceci n'est pas un titre d'honneur impérial mais un titre issu d'une expérience personnelle faite par les disciples d'autant plus que le Christ a connu la croix[9]. Il va de soi que dans l'ambiance profondément phénoménologique, Michel Henry veut nous faire comprendre qu'il y a une convergence entre phénoménologie et christianisme étant donné que les deux proposent ce qu'il appelle une

[1] Cf. K. HEFTY, « sens de la vérité et évidence charnelle », *art. cit*., p. 461-462.
[2] Cf. F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, *op. cit,* p. 207.
[3] Cf. M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit*., p. 21.
[4] Il nous semble que par moment Michel Henry semble faire –nous pouvons le lire entre les lignes - la différence entre Jésus de l'histoire et le Christ ou le Verbe que l'on ne peut trouver que dans la Vie. Au sujet de la réciprocité entre le Père et le Fils on notera que Jésus est connu dans la vérité du monde mais le Christ est uniquement saisi dans la vie. Mais si l'homme est né dans la vie, comment Jésus peut-il encore être saisi selon la seule vérité du monde ? Là est la difficulté pour notre auteur de nous expliquer jusqu'où va son immanence. Voici un texte qui montre cette différence entre le Jésus du monde et celui de la Vie ou de la foi, c'est-à-dire le Christ : « Dans la vérité du monde il y a Jésus, et le problème est justement de savoir s'il est le Christ ». Et un peu plus loin il ajoute : « De cette façon que la Vie se connait dans le Verbe, lequel la connait lui-même, n'étant que son auto-révélation. Qui n'appartient pas à ce système phénoménologique autarcique de la Vie et du Premier Vivant ne sait rien de la première ni du second » (M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 118).
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 36.
[6] Cf. M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit*., p. 15.
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 142.
[8] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 7-28.
[9] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser le Christ*, t. VI. *Le Christ, op. cit*., p. 218.

sagesse de vie[1]. Bien qu'elle soit soumise aux conditions du monde, cette rationalité est celle qui se refuse de mourir ou de disparaitre dans le temps du monde[2].

Quelle serait la conséquence de cette vision ? Michel Henry y voit une double conséquence. Premièrement, l'homme devient Fils de Dieu et n'a plus de nature propre parce que vivant. Deuxièmement, la généalogie divine prend le dessus sur celle naturelle[3]. Le vivant devient ainsi cet « espace » originaire que la Vie a aménagé pour des individus singuliers[4]. Cette description est d'ailleurs explicitée par la parabole du bon pasteur et des brebis dans l'évangile johannique. Le Christ est le bon Berger qui donne de sa vie à ses brebis mais il est aussi la porte de l'enclos (Jean 10, 7-10). Henry comprend cette parabole en interprétant la figure du Christ comme la porte de l'enclos par laquelle les brebis passent, ce qui n'est pas sans rappeler la notion de la naissance en phénoménologie de la vie. Naitre à la vie équivaut ainsi à la naissance transcendantale de chaque Soi que développe notre auteur dans sa pensée.

Déjà la troisième partie de *Incarnation* et les livres de *C'est moi la vérité* et *Paroles du Christ* constituent un effort du phénoménologue à montrer la chair comme à la fois le lieu du péché et du salut dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue. L'homme devient de la sorte, selon nous, comme le lieu même de ce que nous appellerions « l'histoire de Dieu ». Par conséquent, on ne peut comprendre la singularité de la condition de l'homme qu'à partir du Verbe de Dieu. Dans ce sens, aucun homme n'est le fils d'un homme X ou Y mais de Dieu[5].

Michel Henry prend donc position et place l'homme du côté de Dieu que le christianisme appelle Vie et du coup le christianisme devient une « Archi-gnose »[6]. Par Vie, le christianisme entend le lieu de la vérité de Dieu. Et c'est donc en Dieu que nous sommes continuellement engendrés parce que nous sommes Fils de Dieu[7]. La Vie apparait ainsi comme un éternel parvenir en soi. Ainsi, selon Michel Henry, nous connaissons « Tout » de la Vie étant donné que chaque Soi vivant ne vit que dans la seule et unique Vie qui l'engendre[8].

Notre auteur comprend désormais l'homme à partir du christianisme. Et, dans la mesure où la Vie est une auto-génération, le christianisme l'appelle Père, et le Premier vivant généré par le Père est le Christ. Celui-ci est consubstantiel au Père. Il y a ainsi une intériorité

[1] Cf. J. DORE, « ''C'est moi la vérité''. Dialogue avec Michel Henry », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, *op cit*., p. 34-35.
[2] Cf. G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit.,* p. 62.
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ*, *op. cit*., p. 57-58.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 165.
[5] Cf. *Idem,* p. 91
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 372.
[7] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance », dans *Phénoménologie de la vie, tome. I, op. cit*., p. 139.
[8] M. HENRY, « La Vie », *art. cit*., p. 97.

phénoménologique réciproque affirmée par l'évangile de Jean entre le Père et le Fils. Mais qu'est-ce qui légitime son identité controversée de Seigneur ? Au regard de l'évangile de Jean, ce sont ses paroles et ses actes divins. Jésus n'attend d'aucun homme le témoignage de sa condition mais de Dieu (Cf. Jean 5, 31-32). Et Jésus peut dire : « Je suis dans le Père » (Jean 10, 38). Cette phénoménalisation originelle de la Vie est ce que Jean appelle « la gloire » (Cf. Jean 17, 1)[1] et que notre auteur reprend au sujet de la phénoménologie du Christ.

Dès lors, Henry tire une conclusion. Selon lui, il n'existe pas de vivant sans vie et il n'y a pas de vie sans vivant, sans l'ipséité d'un Soi[2]. Le Soi dépend de la Vie absolue sans laquelle il ne serait un Soi vivant[3]. Quel est l'enjeu de sa posture ? L'enjeu c'est que l'homme est à la fois corps et âme. Autrement dit, il est du monde sans être du monde. Il n'a pas été créé à partir d'un rien, d'une création *ex-nihilo* mais il est de la chair de Dieu. Dès lors, la généalogie humaine apparait comme « absurde »[4]ou mieux une « métaphore »[5].

Pourquoi donc le Christ ? Parce qu'il est contemporain de Dieu en tant que Vie. Michel Henry l'appelle « Archi-Fils **»** parce qu'il est le Premier Soi vivant par lequel tout Soi est généré. Cette manière de s'exprimer est l'écho de sa phénoménologie au sujet du Premier Soi vivant en lequel chaque ego est possible. Il écrit notamment : **«** Ma chair, ma chair vivante est celle du Christ »[6]. Ou encore cette autre affirmation : « Le Verbe, dit Henry, n'est pas le premier vivant engendré par la vie au cours d'un procès qui aurait commencé sans lui »[7].

Cette posture est-elle encore de la phénoménologie ? Peut-on y voir un tournant théologique au dire de Dominique Janicaud ? Qu'est-ce qui garantit la légitimité philosophique du Christ[8] comme Premier soi vivant ? La réponse de Michel Henry c'est que l'intrusion du christianisme n'est pas une déviation mais nous ramène à l'intériorité ou mieux au « croire » comme fondement de la pensée et du monde ou mieux son accomplissement.

---

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 116.
[2] Cf. J. DORE, « ''C'est moi la vérité'', *art. cit.*, p. 26-27.
[3] Cf. M. HENRY, « La Vie », *art. cit*., p. 98.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 94-95. On notera en passant ici que Michel Henry établit sans cesse la différence entre ce qu'il appelle la vérité du monde et la vérité de la vie. Par vérité du monde il entend tout ce qui apparait visiblement dans le monde tel son origine humaine en tant que fils de X comme Abraham, Joseph et Marie… (Une généalogie humaine). Par vérité de la vie, il signifie tout ce qui porte un caractère transcendantal, en l'occurrence ici son origine divine, une origine qui transforme toute la notion de l'homme et lui donne un caractère singulier par rapport aux choses du monde. Ainsi Jésus comme « Archi-Fils » peut-il dire : « Avant qu'Abraham fût, Moi je suis ! » (Jean 8, 58) ou encore : « …parce que tu m'as aimé avant la création du monde… (Jean 17, 24). Archi-fils ne veut donc pas dire ici qu'il est premier d'une famille des frères et sœurs mais comme celui qui habite l'origine.
[5] Cf. *Idem*, p. 94.
[6] M. HENRY, « Le Berger et ses brebis », dans *Phénoménologie de la vie,* tome IV, *op. cit*., p. 168.
[7] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 102.
[8] On peut se référer à ce sujet à cette belle contribution de François David Sebbah dans laquelle l'auteur essaie de réfléchir sur le statut philosophique des textes de M. Henry (et d'une certaine manière le rôle même du Christ), spécialement ceux de Paroles du Christ ou mieux de la trilogie (F-D. SEBBAH, « La parole henryenne », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry, op. cit.*, p. 484-493

Henry dit : « ‘’ Ce tournant théologique’’ de la phénoménologie contemporaine n’est pas une ‘’déviation’’ ou une dénaturation de la phénoménologie, mais son accomplissement »[1].

Une telle « christologisation » est, à nos yeux, celle d’une mutation extraordinaire. Elle fait de l’homme un être déifié dans le Christ en tant que Premier Soi vivant. Dans cette perspective, nous avons déjà vu que le Père Antoine Vidalin va même plus loin et propose le concept de *transsubstantiation* du corps[2]. Pourquoi cette transsubstantiation ? La réponse c’est que tout Soi ne vient que dans le procès de la Vie absolue par le truchement du Verbe s’éprouvant dans l’intériorité réciproque de leur Esprit commun, dans la Trinité du christianisme[3]. Mais il y a ici une précision à apporter. La transsubstantiation du corps ne signifie donc pas que le corps humain était d’abord objet et puis il est devenu une chair[4]. Mais le corps est une vie. « Comprendre l’individu, dit Henry, à partir de la co-appartenance originaire de la Vie et de l’Ipséité, c’est en proposer un concept entièrement nouveau »[5].

Ainsi toute référence au christianisme s’impose. Est-ce une provocation adressée à la théologie incapable de parler de Dieu ? Michel Henry parle-t-il du même Christ dont on dit qu’il est mort sur la croix ? De quel Christ s’agit-il ? Nous l’avons déjà dit, pour Michel Henry, il s’agit du Christ du Nouveau Testament qui est mort et qui est en rapport avec le vivant[6]. C’est en ce sens que nous sommes des êtres de l’invisible.

Cependant, il se remarque que notre auteur lit la Bible avec les yeux du philosophe et ne se pose pas la question des dogmes de l’Eglise. Son christianisme est en opposition avec le christianisme culturel utilisant les symboles et l’imaginaire[7]. Peut-être que l’auteur de *C’est moi la vérité* a l’audace de penser sur la pensée dont le christianisme est porteur[8]. Si donc notre auteur se réfère au christianisme ce n’est pas tant pour faire une étude des textes ou du milieu historique de celui-ci mais surtout pour ce qu’il considère comme la vérité sur le Verbe de Dieu[9]. Car, Dieu et nous aussi nous sommes beaucoup plus certains que la vérité du

[1] M. HENRY, *Entretiens, op. cit.*, p. 154.
[2] A. VIDALIN, *La Parole de la vie. La philosophie de Michel Henry et l’intelligence chrétienne des Ecritures*, Paris, Parole et silence, 2006, p. 123. Cité par G. DUFOUR KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit.*, p. 59.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 245.
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 97.
[5] M. HENRY, *C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 155-156.
[6] Cf. *Idem*., p. 7-8.
[7] Cf. *Idem*, p. 148. Cf. R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible, op. cit*., p. 84.
[8] Cf. J. DORE, « ‘’C’est moi la vérité’’. Dialogue avec Michel Henry », *art. cit*., p. 41.
[9] Cf. M. HENRY, *C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 9-10.

monde[1]. « S'il s'agit de comprendre ce rapport à partir de la vie, c'est sans doute, dit Henry, la dogmatique qui en sait le plus, dans la mesure où elle serait la Parole même de la Vie »[2].

Il nous semble que ce qui compte pour le phénoménologue de la vie, c'est ce à quoi renvoient les textes et le milieu historique du christianisme contenu dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire le Verbe de Dieu. Henry est intéressé par la révélation. Il s'intéresse, comme le dit l'Apôtre des gentils aux Colossiens, au corps du Christ qu'habite la plénitude de la divinité pour autant que le Christ soit contemporain de Dieu (Cf. Colossiens 2, 9)[3].

Or justement, selon Henry, la Révélation renvoie déjà à une phénoménologie. Nous avons vu que notre auteur s'appuie sur le témoignage vétérotestamentaire de la création de l'homme comme image de Dieu pour modifier le concept et parler désormais de l'engendrement de celui-ci[4]. Là est l'originalité de la trilogie. Mais comment savoir que le Christ est le Fils de Dieu ? Pour Michel Henry, c'est notamment dans *Paroles du Christ* que notre penseur trouve une réponse. Pour lui, le Christ se révèle lui-même à travers ses paroles et ses actes. Ses paroles et ses actes sont puissants parce qu'il n'est pas fils du monde mais Fils de Dieu[5]. Ainsi s'éclaire aussi une série d'affirmations du Christ au sujet de son identité.

Ceci nous conduit à affirmer que la vie humaine dans le Christ est donc au-delà du monde et de sa vérité. « Vivre n'est pas possible, dit Henry, dans le monde »[6]. Pourquoi pas dans le monde ? Pour Henry, le monde est extérieur à Dieu parce que créé par lui. Par contre, l'homme appartient à la vérité de la Vie. L'homme henryen est-il déjà dans le paradis ? Notre auteur parle certes du « ciel » mais non pas comme un lieu du monde qu'explorent les cosmonautes mais un lieu de Vie, « un concept de la Vie qui n'apparait en aucun monde et ne se révèle qu'en elle-même »[7]. Cette manière de parler est sans doute nouvelle et n'a rien d'une confusion entre phénoménologie et métaphysique[8]. Notre auteur vise ici la vérité de la Vie à laquelle appartient le corps vivant en raison de la kénose du Christ[9]. Dieu est en nous et nous sommes en Dieu. C'est Dieu qui a voulu devenir homme, comme dans le sens même de cette

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 132.
[2] M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit*., p. 24.
[3] Cf. S. LONGONGA, *Pour lire et comprendre les épîtres de Saint Paul*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 110-116.
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 55.
[5] Cf. *Idem,* p. 135-136.
[6] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 42.
[7] *Idem,* p. 95
[8] Cf. M. HAAR, « Michel Henry : entre phénoménologie et métaphysique », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éd.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives, op. cit*., p. 47-66
[9] Cf. A. VIDALIN, *Acte du Christ et actes de l'homme. La théologie morale à l'épreuve de la phénoménologie de la vie*, Paris, Paroles et Silence, 2012, p. 346. Cité par G. DUFOUR KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, *op. cit*, p. 199.

belle formule de Karl Rahner : « Quand Dieu veut être non-Dieu, dit-il, l'homme apparait »[1]. C'est donc Dieu lui-même qui se révèle et ce qu'il révèle c'est lui-même en tant qu'il est Vie. En ce sens, l'homme est entièrement dans la vie de Dieu ou pour parler comme A. Gesché, « Dans l'Incarnation, Dieu nous rencontre dans sa propre humanité »[2]. Ainsi Michel Henry peut écrire : « Vivre n'est pas possible dans le monde »[3].

Le concept de la filiation est donc à saisir par rapport au Christ. Il y a ici la subtilité de la pensée de notre auteur, subtilité qui peut faire problème aux lecteurs non avisés. A en croire d'ailleurs Gabrielle Dufour-Kowalska, une des raisons secrètes pour lesquelles les lecteurs ne comprennent pas Michel Henry est sans doute celle de faire du christianisme son « complice » philosophique[4]. Mais reste à savoir si cette complicité est totale parce que Michel Henry est philosophe et semble ne pas s'intéresser aux dogmes chrétiens. Son système est un athéisme. Ce qui l'intéresse est l'ipséisation de l'homme en général comme Fils de la Vie[5].

Une question alors se pose à ce niveau. Y a-t-il un manque pour que la Vie se crée finalement cet écart ? La Vie a-t-elle trouvé un intérêt pour instituer un rapport de « subaltenance » entre elle et le corps ? Nous avons déjà répondu à cette question. Il n'y a ni manque ni intérêt en pareille situation mais la Vie étant une surabondance, elle s'écrase contre elle-même. Michel Henry parle de la Vie comme un automouvement qui ignore le déchirement[6]. La question de la différence entre l'Archi-Fils et le vivant s'explique à ce niveau. Le Premier Soi vivant est conçu comme le principe de toute vie, et le vivant est une ipséité de celui-ci[7]. L'ego ne peut donc pas couper ce cordon ombilical qui le lie à la Vie du Premier Soi vivant, et ce, en dépit de sa « silhouette fragile et précaire »[8].

1.1.2. Le tournant théologique de Michel Henry. Pourquoi l'évangile de saint Jean ?

Comme on peut le remarquer, dès le début de cette étude, la posture de Michel Henry est, bien entendu, celle qui consiste à passer de la phénoménologie de l'impression à la phénoménologie de l'incarnation. Il s'agit d'une archéologie de la chair puisque ce qui vient

[1] K. RAHNER, *Ecrits théologiques, tome III, op. cit*., p. 96. Pour montrer l'origine divine de l'homme, voici encore ce que Karl Rahner écrit : « Si ce Dieu demeure l'inabolisable mystère ; alors l'homme est pour l'éternité le mystère de Dieu exprimé, participant pour l'éternité au mystère de celui qui le fonde et devant, même là où tout le provisoire est écoulé, être conçu comme mystère insondable, dans l'Amour qui béatifie » (*Ibidem*, p. 96).
[2] A GESCHE, *Dieu pour penser : Le Christ, op. cit*., p. 228.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 42.
[4] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, *op. cit.* p. 13.
[5] Cf. F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit*, p. 279.
[6] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 594.
[7] Cf. F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit*., p. 205
[8] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit,* p. 123.

avant est essentiel pour le philosophe[1]. Or, Michel Henry constate que cette façon de parler est nouvelle dans la pensée occidentale pour qui Dieu ne peut jamais devenir homme.

Evidemment la pensée de notre auteur porte sur la Vie que nul œil ne voit mais pourquoi le philosophe identifie-t-il cette Vie à Dieu ? Sans doute c'est à partir des catégories de Maitre Eckhart et surtout à travers le christianisme, notamment l'évangile de saint Jean, que M. Henry voit le rôle de Dieu et de sa relation avec l'homme[2].

Y a-t-il une raison de choisir l'évangile de Jean ? Pour notre part, et c'est aussi le point de vue de notre auteur, l'évangile de Jean est très propice parce qu'il parle du Verbe de Dieu sur le terrain même de la pensée grecque. « Suivant l'enseignement du Christ, dit Henry, Jean comprend Dieu comme la Vie »[3]. Et c'est pourquoi la perspective de notre auteur est celle des Pères de l'Eglise. Il s'exprime en termes de Logos, celui même de la pensée grecque. Mais seulement Michel Henry propose de partir d'en haut vers le bas pour autant que ce soit le Verbe lui-même en tant qu'Archi-Chair qui se propose dans son amour de devenir chair. A partir du Christ le corps de l'homme n'est donc plus une chose mais elle devient une chair.

Contrairement à la pensée grecque qui met l'accent sur la nature humaine, l'évangile de Jean insiste sur le Logos de Dieu qui s'est fait chair pour comprendre la vie humaine. Cette posture fait que Michel Henry au lieu d'insister sur *l'ego cogito* cartésien il insiste plutôt sur l'ipséité pour autant qu'elle ne soit plus une égologie mais une question du Soi transcendantal[4]. Si donc le Christ est contemporain au Père, cela signifie que le Père ne se comprend que dans son Fils pour autant que le Fils soit une autorévélation de Dieu, chacun étant la « condition de l'autre » en raison de l'unicité même de la Vie pathétique[5].

Dans *C'est moi la vérité* en particulier, Michel Henry affirme avec force cette christologie d'en haut de saint Jean ou ce qu'il appelle lui-même « Archi-christologie »[6]: « J'ai montré, dit-il, dans mon livre sur le christianisme, comment ego est engendré à partir d'une ipséité fondamentale, elle-même engendrée à partir d'une Vie absolue »[7].

Une telle affirmation est, pour Michel Henry, irréductible au logos apophantique, non pas que le discours ne dit rien mais la Vie est plus forte que lui. Car, selon l'esprit de M.

[1] Cf. J. LECLERCQ, « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », *op. cit*, p. 208.
[2] Cf. K. HEFTY, « « Comment déterminer le rôle de Dieu dans la philosophie de Michel Henry », trad. J-P RENAUDIE, dans G JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit*., p. 583-591.
[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit,* p. 174-175.
[4] Cf. M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit*., p. 300.
[5] Cf. M.HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 88-89 ; *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 108.
[6] M. HENRY, « Archi-christologie », dans *Phénoménologie de la vie, tome. IV, op. cit.*, p. 113.
[7] M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie, tome. III, op. cit*., p. 300.

Henry, la phénoménologie ne se comprend pas comme une herméneutique au sens de Gadamer dans la mesure où elle exige de déshabiller la « chose » du voile des mots[1]. Car, « le mot, dit Henry, n'est pas la réalité qu'il désigne, c'est-à-dire qu'il se borne à faire voir »[2].

C'est aussi en ce sens que toute approche phénoménologique du christianisme même devient douteuse. Pourquoi cette approche est-elle douteuse ? C'est parce que selon Michel Henry la Vie que le christianisme identifie à Dieu n'est objet d'aucune méthode phénoménologique. Pour lui, le Logos parle le langage de la Vie qui ne peut mentir parce qu'il concerne tout le corps-sujet. Ce réalisme que l'on peut appeler de « plénitude »[3] en raison de la vie pathétique est celui du Logos de Dieu. Or, le langage du Logos est en effet celui dont parle Maitre Eckhart, celui qui « demeure éternellement dans celui qui le dit »[4].

En se référant au christianisme non comme une métaphysique mais comme une religion[5], Michel Henry a-t-il l'intention de quitter la phénoménologie ? S'agit-il d'un tournant théologique comme l'envisagent des auteurs comme Dominique Janicaud ? Notre penseur veut au contraire affirmer l'unité entre Dieu et son Verbe pour bien parler de la nature humaine et du corps vivant[6]. Il ne s'agit pas non plus ici d'une quelconque réduction de la croyance de la foi chrétienne ni d'une philosophie christologique[7] mais d'une exposition de la résonnance de la vie ou tout au plus ce que Dominique Janicaud a lui-même reconnu comme un « tournant subreptice vers l'Autre, l'archi-originaire, la donation pure »[8].

Nous l'avons déjà suggéré plus-haut, en s'appuyant sur le christianisme, notre auteur trouve un allié important à sa pensée. Michel Henry ne quitte pas la phénoménologie mais l'approfondit dans le christianisme. Pour quel but ? Sans doute, en tant que phénoménologue, il est à la recherche de l'origine de chaque phénomène. Le fait qu'il insiste sur la naissance transcendantale n'est pas innocent. Si donc, selon saint Jean « Au commencement était le

---

[1] Sans entrer ici dans le débat, on notera simplement en passant que certains penseurs font la différence entre herméneutique et grammatologie. Selon ces auteurs l'herméneutique étudie le sens dernière (H. G. Gadamer, J. Greisch, J. Derrida notamment) du texte tandis que la grammatologie exige l'opacité du texte qui ruine ainsi le sens du texte même (Cf. F-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit.,* p. 313-314.). D'une certaine façon, pour parler comme Levinas, on pourrait dire que la phénoménologie concerne le « Dire » en tant que témoignage de l'infini, différent d'une pensée qui, elle, reste extérieure de la réalité (Cf. E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps, op. cit.,* p. 227 ; E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op. cit,* p. 58-76.*)*

[2] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 92.

[3] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, « L'immanence. Raison première et substance », *art. cit*., p. 166.

[4] MAITRE EKHART, *Traités et sermons, op. cit.,* p. 164. Cité par M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 418.

[5] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit*., p. 151.

[6] C'est aussi le point de vue de Michel Dupuis qui récuse cette perspective d'interprétation qu'il qualifie d'unitaire en parlant des'' textes théologiques'' chez M. Henry. Il s'agit plutôt selon lui d'un renouvellement de la phénoménologie (Cf. M. DUPUIS, « La gloire de la vie ? », *art. cit*., p. 451.)

[7] Pour l'approfondissement de ce thème le lecteur pourra aussi se référer notamment au dossier sur C'est moi la vérité dans la revue *Communio*, n° XXI, 5, 1996, p. 94-112.

[8] D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée, op. cit*., p. 9.

Verbe et le Verbe était Dieu » (Jean 1, 1-2), et « Avant qu'Abraham fut, Moi je suis » (Jean 8, 58), cela veut dire que la Vie est avant tout vivant concevable. Pour le philosophe de Montpellier, ce langage n'est pas théologique mais phénoménologique. Le Verbe de Dieu est « la première fulguration de la Vie, là où elle s'auto-engendre en son ipséité essentielle »[1].

Aussi le christianisme qui affirme la nature humaine et divine du Christ devient-il par le fait même comme un allié naturel de la phénoménologie de la vie. M. Henry place ici l'accent sur le caractère transcendantal du Verbe de Dieu et s'intéresse peu de la nature humaine du Christ[2]. Notre auteur est cependant philosophe jusqu'au bout et n'attend rien de la théologie[3]. Il parle de l'Archi-naissance en tant qu'Archi-donation de la Vie absolue[4]. Et c'est la seule parousie où fulgure la Vie. Phénoménologie et christianisme se côtoient naturellement ici. « Phénoménologie de la vie et christianisme sont congruents au point que la réalité dont il s'agit en eux étant la même, leurs problèmes aussi sont les mêmes »[5].

Mais, à vrai dire, nous devons savoir que l'auteur de *C'est moi la vérité* n'a pas commencé sa réflexion philosophique par le christianisme. Il veut simplement s'appuyer sur le christianisme dans la défense de ses thèses. « Je ne suis pas parti du christianisme, dit-il, mais de la phénoménologie. C'est tardivement, en relisant les textes du Nouveau Testament, que j'ai découvert, avec une certaine émotion, que les thèses impliquées dans ces textes étaient celles auxquelles m'avait conduit le développement interne de ma philosophie… »[6].

Pourquoi le christianisme intéresse-t-il vraiment Michel Henry ? Notre auteur ne dit pas qu'il est théologien chrétien ; il ne dit pas non plus que la théologie et la philosophie se repoussent, loin s'en faut. Il ne dit pas non plus que pour faire de la phénoménologie il faut être chrétien. Par contre, Henry a eu à relire les textes du Nouveau Testament et a constaté une identité d'essence entre le corps humain et celui du Christ. Delà, pour lui, le christianisme n'est pas un monothéisme au sens ordinaire du terme car au-delà du Dieu unique il affirme que celui-ci est Vie et qu'il en existe une seule vie en tout vivant possible[7].

Mais le Christ sert-il alors d'un simple pont entre Dieu et l'homme ? Si telle est notre situation, comment comprendre cette autre affirmation selon laquelle nous sommes des ipséités singulières des égaux ? D'abord il faudrait savoir que Henry ne dit pas que Dieu est

[1] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 153.
[2] Cf. *Idem*, p. 101-102.
[3] Cf. Cf. P. CAPELLE, « Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse à Michel Henry », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, op. cit.,* p. 49.
[4] Cf. M. HENRY, « Incarnation », dans *Phénoménologie de la vie, tome I, op. cit.,* p. 175-176.
[5] M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit*., p. 23.
[6] M. HENRY, *Entretiens, op. cit.,* p. 130.
[7] Cf. M. HENRY, « Ethique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit.,* p. 54.

l'égal de l'homme. Pour lui, la Vie est plus que l'homme. Quand il cite ses références de saint Paul notamment son épitre aux Ephésiens (1, 3-6) et son épitre aux Romains (8, 28-30), on voit bien la différence entre le Christ et l'homme[1]. Mais le Christ est le médiateur[2]parce que l'homme est une ipséité et de cette manière il est Fils dans le Fils[3]. Sa mission est de révéler Dieu sans lequel notre vie n'aurait de consistance phénoménologique (Cf. Jean 14, 6). C'est pourquoi l'illusion transcendantale de l'ego apparait comme une forme d'athéisme.

Aussi pour une raison de clarté, notamment dans *Paroles du Christ,* M. Henry divise-t-il les paroles du Christ en deux groupes : celles considérées en tant qu'homme s'adressant aux hommes dans le langage qui leur convient pour parler d'eux et celles s'adressant aux hommes dans leur langage pour parler du Verbe lui-même[4]. Quel serait l'enjeu de ces subdivisions ? Pour nous, Michel Henry veut indiquer par-là la différence entre l'auto-affection forte et l'auto-affection faible de la Vie[5]. Car, « Dieu s'engendre comme le Christ »[6].

Tel que Michel Henry comprend le christianisme, le corps ne peut être qu'absolu. Le corps est donc, selon lui, la réalité de l'invisible de notre vie[7]. Mais il faudrait aussitôt préciser. Cette absoluité relève d'une auto-affection faible en raison de notre passivité. Aussi l'homme devient-il un être habité par l'étincelle divine. A-t-il été dans l'éternité ? Le fait que notre auteur parle du corps comme un absolu nous laisse penser que l'homme, étant de la même étoffe que Dieu, a été dans l'éternité mais à un point de vue de l'auto-affection faible. En s'exprimant de la sorte, Michel Henry veut-il ici une christologie philosophique ?[8] Nous ne le pensons pas d'autant plus que lui-même ne parle pas des dogmes chrétiens. La philosophie de M. Henry apparait seulement comme celle du « monde à l'envers » et à ce titre elle peut heurter certaines évidences mondaines des philosophes modernes[9]. Car, sa pensée porte sans doute une « résonnance religieuse » pour employer le terme de Xavier Tilliette[10].

---

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 140-143.
[2] Cf. *Idem,* p. 139.
[3] Cf. *Ibidem,* p. 139. Dans son Archi-christologie M. Henry affirme que le Christ fait de nous un être unique, « un moi irréductible à tout autre, éprouvant ce qu'il éprouve, et sentant ce qu'il sent, à la différence de toute autre » (M. HENRY, « Le Berger et ses brebis », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit*., p. 174). Cette christologie est « phénoménologique maximale » selon les termes de Benoit Awazi parce qu'elle nous révèle la réalité même de Dieu comme Vie et nous rappelle que tout homme est le produit de Dieu par l'Ipséité du Premier Soi vivant qui est l'Archi-Fils (Cf. B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit.,* p. 45).
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 14.
[5] Cf. *Idem,* p. 14-15.
[6] M. HENRY, « Archi-christologie », *art. cit.,* p. 121.
[7] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 29.
[8] Cf. X. TILLIETTE, « Le Christ du philosophe », dans *Communio, Vivre dans l'espérance*, n° XXI, 5, 1996, p. 95.
[9] Cf. J. GREISCH, « ''Le monde à l'envers''. Quel renversement de quelle phénoménologie ? », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, op. cit.,* p. 55-81.
[10] Cf. X. TILLIETTE, « Le Christ du philosophe », *art. cit*., p. 96.

Que l'on voit là une tentative de notre auteur à concilier l'inconciliable[1], cela n'a rien de mal avec la phénoménologie de la vie et de la question de la naissance transcendantale[2].

La question même de la naissance transcendantale, nous rappelle celle de la différence déjà évoquée plus-haut sur la création et la génération. L'apparition des choses n'est pas une naissance et c'est pourquoi elles disparaissent. Cette disparition n'est pas la mort car celle-ci ne concerne que la naissance. Ce terme est lié à ceux qui naissent, à savoir les hommes[3]. L'idée c'est que la mort en tant que disparition n'est qu'une métaphore[4]. Naitre veut dire venir dans la Vie. Cette vérité n'est pas, comme le dit Adolphe Gesché, facultative[5].

Michel Henry situe la question de la filiation dans la naissance transcendantale de chaque ego. « Seul, dit-il, celui qui écoute en lui le bruit de sa naissance – qui s'éprouve lui-même comme donné à soi dans l'auto-génération de la Vie absolue en son Verbe – […] seul celui-là peut dire à ce Soi du Verbe : « ''Je suis certain de la vérité qui est en Toi'' »[6].

Il appert ainsi, selon nous, que toute la trilogie met au centre la question même de la vérité par laquelle se découvre la vérité du corps vivant. Celle-ci ne tolère aucune hypocrisie[7]. Le mensonge apparait donc comme un versant de la vérité mais n'est pas la vérité. Si le Christ se dit « c'est Moi la Vérité » (Luc 21, 15), il veut ramener la vérité au niveau de son lieu natal en tant qu'Ipséité éternelle. Il ne dit pas que « je dis la vérité mais je suis la Vérité ». Jésus nous ramène à son milieu ontologique en tant qu'il est le Moi[8]. Et le mensonge ne peut s'expliquer que parce que la Vérité est cachée dans sa duplicité[9].

Visiblement Michel Henry a besoin d'un Christ philosophe, affectif et capable de s'éprouver[10], loin du regard intellectuel[1]mais en tant que Révélation[2]. Il se donne à chacun de ses membres en tant que corps mystique que les Pères appellent son Eglise[3].

---

[1] Cf. I. OLIVO-POINDRON, « Pour une philosophie de la vérité », dans *Communio, Vivre dans l'espérance*, op. *cit.*, p. 100.
[2] Cf. P. CAPELLE, « Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse à Michel Henry », *art. cit*., p. 50.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 78.
[4] Cf. *Ibidem*, p. 78.
[5] Cf. A. GESCHE, « Théologie de la vérité », dans *Revue théologique de Louvain*, 18, (1987), p. 188
[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 371-372.
[7] Cf. G. JEAN & J. LECLERCQ, « Perspectives sur la phénoménologie matérielle », dans M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit*., p. 81. Le terme hypocrite vient d' « hypokritôs**'** » qui renvoie au « mimique ». Et, la Grèce antique, nommait bien « hypocrites » les acteurs de théâtre. Un hypocrite est phénoménologiquement la personne qui reste obnubiléé par le caractère double de la vérité mais qui choisit volontairement et intentionnellement le logos du monde en lieu et place du logos du cœur
[8] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 514.
[9] Cf. G. JEAN & J. LECLERCQ, « Perspectives sur la phénoménologie matérielle », *art. cit*., p. 81.
[10] A ce sujet on peut trouver un approfondissement de cette dimension chez X. TILLIETTE, *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986 ; *La semaine sainte des philosophes*, Paris, Desclée, 1990 ; *Le christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990 ; *Le christ des philosophes*, Namur, Culture et vérité, 1993.

Mais faut-il être chrétien pour que les thèses de Michel Henry acquièrent une certaine intelligibilité ? Pas du tout. Chaque Soi est un « espace », un « caillou blanc » du Verbe en tant qu'Ipséité originelle en laquelle on est engendré[4]. La vérité concerne tout le monde et pas seulement les chrétiens. Car, pour parler encore comme Adolphe Gesché, « la vérité n'est pas entre nos mains »[5], elle s'impose. La vérité du Christ, selon Michel Henry, n'est pas une simple possession mais une épreuve. D'où le « Je suis la vérité » et non pas « J'ai la vérité ».

La thèse que nous défendons dans le cadre de ces recherches est celle qui consiste à comprendre la nature de l'homme à partir du Christ en tant qu'Archi-Fils ou Logos johannique qui s'est fait chair de son propre chef dans les ténèbres du monde (Cf. Jean 12, 45). Ce « droit de Dieu » doit être poussé jusqu'au bout, en assumant la nature humaine, selon la belle formule de Grégoire de Naziance pour autant que ce qui est assumé est sauvé[6].

Quelle est alors la nature de Dieu ? Question importante en phénoménologie idéale car cette source n'est pas un Dieu forgé par notre pensée et qui serait un « bouche-trou », un Dieu utile qui vient couronner notre édifice conceptuel, selon l'expression de Gesché[7]mais un Dieu en tant que Vie absolue. Il ne s'agit donc pas ici d'un Dieu comme transcendance[8].

Michel Henry se situe au-delà de l'onto-théologie[9] et veut un Dieu pathétique. Si donc nous employons ici le terme archéologie à la suite de Michel Henry, nous entendons par-là cette réalité liée à notre naissance transcendantale. Or, le Dieu du Christ est celui du sentiment, il n'est pas un Dieu du regard comme Zeus[10], il n'est pas non plus celui de l'Etre[11]pour autant que nul ne peut lui prescrire un mode d'apparaitre[12]mais il se révèle comme un Dieu de la parole (Matthieu 11, 25 ; Luc 10, 21) dans l'Archi-Fils.

---

[1] Cf. A. VIDALIN, *Actes du Christ et actes de l'homme. La théologie morale à l'épreuve de la phénoménologie de la vie*, Paris, Parole et silence, 2012, p. 136 (note 19). Cité par G. DUFOUR KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op cit.*, p. 89.
[2] Cf. J-L. SOULETIE, « Incarnation et théologie », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat, op. cit.*, p. 136-137.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 359.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 165.
[5] A. GESCHE, « Théologie de la vérité », *art. cit.*, p. 191.
[6] Cité par J-L. SOULETIE, « Incarnation et théologie », *art. cit*., p. 139.
[7] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser, tome III. Dieu, op. cit.*, p. 41.
[8] A moins que le terme transcendance désigne ici Immanence de la vie en chaque vivant tel qu'il est décrit notamment dans *Incarnation* pour autant que cette immanence désigne l'auto-affection, sentiment de chaque vivant. Ceci ne signifie nullement qu'il n'existe pas de différence entre ce Dieu là et un ego. Dieu est plus que le vivant ne serait-ce que parce que le vivant a été posé par la Vie (Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 176. On peut aussi lire à ce sujet : S. LAOUREUX, « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la « '' métaphysique'' », *art. cit.*, p. 194-197).
[9] Nous empruntons cette expression de S. LAOUREUX, « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la '' métaphysique'' », *art. cit*., p. 181.
[10] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome III. Dieu, op. cit.*, p. 86-87.
[11] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 41.
[12] Cf. *Idem*, p. 197.

On remarquera par ailleurs sans peine que cette vérité que Michel Henry qualifie de « La Vérité selon le christianisme »[1] nous parait être l'approfondissement de cette vérité même contenue dans les écrits de jeunesse, notamment dans *L'essence de la manifestation* et *Philosophie et phénoménologie du corps*. Dans sa trilogie, Henry revient sur l'auto-affection singulière du vivant à partir de ce fond d'une auto-affection radicale de l'Archi-Fils[2]. Il met ainsi la Vie en lien avec l'individu car la vie universelle, selon lui, n'existe pas.

Maintenant essayons d'examiner de plus près la question du pouvoir de l'homme et celle du jugement pour voir jusqu'où va la conception de l'homme et celle du jugement dernier. Pour quel but ? C'est parce que nous voulons entretemps savoir si l'homme avec son corps est capable du ciel et quel serait le statut du corps devenu cadavre avec la mort.

1.2. Le Moi comme un « Je peux » et la question du jugement

1.2.1. La vérité de la Vie et du Vivant : le Moi et l'ego

Pourquoi par moment Michel Henry parle-t-il dans sa trilogie plus de la Vérité que de la Vie dans sa phénoménologie ? Il nous semble qu'il y a là une raison fondamentale qu'il conviendrait de bien saisir. Dans *C'est Moi la Vérité* notamment il y a en effet par moment comme un déficit d'incarnation chez Michel Henry du fait qu'il résorbe toute la pensée dans la Vérité. Il y omet toute la dimension de la voie et ne se soucie guère de savoir si le Christ est effectivement le chemin qui conduit à la Vérité et à la Vie. Et pourtant, il faudrait bien comprendre les subtilités de notre auteur, le Verbe est lui-même cette voie qui conduit à la Vie. Ainsi le salut devient comme le dit Xavier Tilliette comme une question de la connaissance de cette Vérité[3]. Il suffit de suivre les enseignements du Christ et d'éprouver en soi-même la vie éternelle[4]. Une telle perspective nous donne parfois l'impression que le Christ ne s'est jamais fait homme avec un corps du monde[5].

Si tel est le décor dans *C'est moi la vérité*, peut-on dire que Michel Henry a oublié sciemment de parler du corps ? Y a-t-il alors une chair sans corps ? Sa doctrine est-elle une gnose ? Pourquoi Henry n'insiste pas tellement sur le caractère mondain du Christ ? L'auteur d'*Incarnation* veut sans doute fonder le corps sans lequel aucun corps ne serait possible.

---

[1] Cf. *Idem*, p. 32.
[2] Cf. X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », *art. cit*., p. 175.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 159-162. Cité par X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », *art. cit*., p. 178.
[4] Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie, op. cit*., p. 185.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 157.

On devra observer ici qu'au § 25 d'*Incarnation,* en parlant d'Irénée de Lyon, Henry note son point de vue comme le « cogito chrétien ». Pourquoi parler du cogito chrétien au lieu du cogito tout court ? Il nous semble que notre auteur veut insister sur le caractère intérieur de la Vie qui engendre le Soi[1]. C'est la Vie qui fait du vivant un « Je peux » mais celui-ci n'est pas le fait du « Je peux » en tant que mode de la Vie elle-même, « péripétie » de la Vie[2]. C'est dire donc que c'est la Vie qui permet sa propre révélation, elle se révèle elle-même[3].

Il en découle que dans la trilogie, c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de devenir un de nous. Mais ce « droit de Dieu » pose tout de même un problème de compréhension au sujet de sa nature. Mais on peut se demander si Dieu n'a-t-il pas le droit de se faire corps et d'être fragile pour autant que le corps est une chair[4] ? En se faisant homme, Dieu a-t-il modifié sa nature immuable ? Michel Henry est un penseur qui veut plutôt, bien que l'invisible prime, réconcilier les deux dimensions aussi bien pour le Christ que pour l'homme.

Si Michel Henry insiste sur cette dimension transcendantale de la vie, c'est, nous semble-t-il, parce qu'il veut situer à jamais la réalité humaine dans l'invisible et veut faire de l'ego Fils de Dieu et frère de tous[5]. C'est bien pourquoi, naitre ne consiste pas chez Michel Henry à apparaitre comme les choses du monde mais à hériter de la Vie[6]. Et, du même coup, les différences objectives comme celles d'être homme ou femme n'ont plus de sens. De cette manière, Michel Henry conclut ainsi à l'égalité de tous les hommes[7].

Mais une précision s'impose à ce niveau. Si Dieu le Père est consubstantiel au Fils, le rapport du Christ aux hommes pointe une différence ne serait-ce que par le fait que c'est lui le Verbe de Dieu qui engendre les hommes. Le rapport de l'homme à Dieu apparait cependant médié par le Christ. Ainsi en l'homme, la Vie devient un « Je peux ». C'est dire que le rapport de l'homme à la Vie « n'est pas un rapport direct mais seulement médié par le Christ »[8]. De ce point de vue, Henry semble faire du christianisme une religion de tous les hommes.

On voit bien que Michel Henry s'exprime en termes de « co-appartenance originelle »[9]. Le Christ est celui qui permet au Moi d'être un Moi de telle sorte que la chair de l'homme est celle du Christ. Alors que le Christ éprouve sa vie comme accomplissement

[1] M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 189.
[2] Cf. *Idem*, p. 255.
[3] Cf. *idem*, p. 42.
[4] Cf. C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris, 1974. Cité par A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome. III. Dieu, op. cit*., p. 53.
[5] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 49.
[6] Cf. E. HUSSET, « Vie et altérité », dans *Communio, Vivre dans l'espérance*, n° XXI, 5, 1996, p. 108.
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 314.
[8] *Idem*, p. 139.
[9] *Idem*, p. 140.

même de la Vie du Père, dans une auto-affection forte, l'homme henryen par contre l'éprouve dans le Christ, dans une auto affection faible[1]. Michel Henry introduit ainsi la notion du concept d'auto-affection forte et celui d'auto-affection faible pour exprimer la différence entre Dieu et l'homme. Il veut éviter l'identification sans nuance. L'auto-affection forte concerne l'absoluité de la Vie dans le Premier Soi vivant tandis que l'auto-affection faible signifie que la Vie se donne elle-même à l'homme[2]. Sans le Christ, il n'y aurait pas un cadavre.

La différence entre Dieu et le vivant est ainsi mise en évidence dans la trilogie. Evidemment si dans *L'essence de la manifestation*, on pouvait lire l'univocité de l'auto-affection mais avec l'irruption d'un nouveau terme d'Archi-Fils dans la trilogie, la pensée se complique pour le lecteur non-avisé. Notre penseur fait-il appel à une instance non phénoménale alors même qu'au § 46 de *L'essence de la manifestation* il semblait s'orienter vers un contenu philosophique de l'athéisme ? Peut-on y voir, comme nous l'avons suggéré précédemment, une sorte d'« athéisme méthodologique »?[3]

Les questions soulevées ici ne sont pas négligeables. Michel Henry cherche un Dieu, non pas transcendant mais « en un tout autre sens »[4]. On ne peut donc pas accéder à ce Dieu par le moyen des sens, par le voir, le toucher, l'ouïe, etc.[5] Henry ne nie pas ici l'existence de Dieu. Notre auteur veut plutôt sortir des schèmes de la métaphysique occidentale ou encore de ce qu'il appelle philosophie grecque[6]. « De façon précise, pouvons-nous lire, le mot ''être'' appartient au langage des hommes, qui est précisément le langage du monde »[7].

A lire rigoureusement Henry, il est possible que notre penseur vise la métaphysique de Heidegger pour qui sans nier l'existence de Dieu estime que c'est à partir de l'Etre qu'il est possible, selon lui, de penser la question de Dieu[8]. Cependant, la position de Henry est autre.

---

[1] R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *art. cit*., p. 187-188.
[2] Cf. *Idem*, p. 140.
[3] Cf. S LAOUREUX, *L'immanence à la limite, op. cit*., p. 183. Cf. D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée, op. cit.*, p. 7-10. J-L. MARION, *Etant donné, op. cit*., p. 57.
[4] Edmund Husserl a notamment affirmé au § 58 des *Ideen* I que la transcendance de Dieu devait être remise en question. Pour lui, il est question de chercher un autre Dieu au-delà de la conscience, un absolu qui saurait échapper à la réduction. C'est en ce sens qu'il confiera en décembre 1935 à Edith Stein ce qui suit : « La vie de l'homme n'est rien d'autre qu'un chemin vers Dieu. J'ai essayé de parvenir au but sans l'aide de la théologie, ses preuves et ses méthodes ; en d'autres termes, j'ai voulu atteindre Dieu ». (Cf. J. BENOIST, « Husserl au-delà de l'onto-théologie ? », dans *Les études philosophiques*, octobre-décembre 1991, p. 433. Cité par D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée, op. cit.*, p. 38-39.)
[5] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 134.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 41.
[7] *Ibidem*, p. 41.
[8] Nous nous référons spontanément ici au texte de M. Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme* où on peut lire notamment : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Etre que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot ''Dieu'' » (M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme, op. cit.,* p. 112.)

Il veut retrouver l'originaire. Pourquoi ? Parce que la Vie concerne aussi bien un athée qu'un non-athée pour autant que la Vie est la source commune de tous les Soi.

Mais il y a une autre question importante pour la phénoménologie. Si Michel Henry parle de Dieu et du Christ à la fois, pouvons-nous dire qu'il existe deux fondements ? Henry n'outrepasse-t-il pas l'horizon de l'immanence phénoménale ? Selon les termes de Jean Leclercq, peut-on encore « prendre au sérieux » la phénoménologie henryenne avec un tel tournant qui s'apparente à une pensée spirituelle ou à une mystique[1] ? Michel Henry veut-il proposer une philosophie chrétienne « de la Rédemption du monde » ?[2]

Nous ne le pensons pas d'autant plus que lui-même insiste sur la réciprocité intérieure entre le Christ et le Père. Par conséquent, il n'existe qu'un seul fondement qui s'appelle Vie absolue et que le christianisme appelle Dieu[3]. Mais seulement une telle immanence fait-elle encore de l'homme capable d'agir en tant que réalité singulière ? Michel Henry ne sombre-t-il pas au final dans le panthéisme ? Ne peut-on finalement pas parler de la dissolution de l'ego ?

Nous avons déjà répondu à la question du panthéisme. Mais disons que c'est au § 35 notamment d'*Incarnation* et au chapitre VIII de *C'est moi la vérité* que Michel Henry semble donner une réponse décisive à toutes ces questions. Pour lui, il convient de développer une bonne théorie d'individualité qui échappe à l'espace et au temps[4]. « La fusion de l'individu avec l'absolu, dit-il, au sens de sa dissolution et de sa disparition peut bien être affirmée spéculativement, elle n'a plus, du point de vue phénoménologique aucun sens »[5].

Ceci signifie qu'il n'y a aucune place au panthéisme, le vivant n'est pas l'absolu mais les deux sont phénoménologiquement inséparables[6]. Le « Je » ne peut donc être possible que parce que le « Moi » est entré en possession de ses pouvoirs. L'homme sait-il qu'il est un Moi ? Pour Michel Henry, l'homme n'en sait rien mais ce savoir est celui de la Vie dont parle le christianisme dans ses intuitions fulgurantes de l'Archi-intelligibilité[7]. Henry est ici aux antipodes de la philosophie classique. Nous avons vu que pour Husserl et Heidegger le « Je » est regardé à la lumière de la raison ; par contre, chez Henry il est une puissance du corps. L'ego n'est donc pas ici le double du Moi mais il signifie qu'il exerce les pouvoirs du Moi. « Moi ou ego, en effet, dit Henry, ce n'est pas la même chose, même si la pensée classique

[1] Cf. J. LECLERCQ, « La provenance de la chair : Le souci henryen de la contingence », *art. cit*., p. 303.
[2] Cette expression est de Rudolf Bernet dans « Christianisme et phénoménologie », *art. cit*., p. 199.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 174.
[4] Cf. *Idem*, p. 257. (Lire aussi *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 142).
[5] *Idem*, p. 258.
[6] Cf. *Idem*, p. 260.
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 169

glisse de l'un à l'autre dans la plus extrême confusion et sans même voir qu'il y a, dans cette double désignation du Soi, et si constante soit-elle, au moins un problème »[1].

Ces citations veulent dire aussi que je ne puis avoir accès à moi-même ou à Dieu sans cette Ipséité originaire. Ce pouvoir me permet d'agir invinciblement parce que je suis dans la Vie. Car, la Vie se reçoit elle-même, c'est-à-dire entre l'apparaitre et ce qui apparait il n'existe aucune extériorité et aucune différence de telle manière que Grégori Jean y voit avec raison, à la suite de Jacques Derrida[2], une « métaphysique de la présence ». Qu'est-ce que cela veut dire exactement ? La métaphysique de la présence signifie que la Vie est une solitude et elle échappe au temps en raison de son éternité[3], en ce sens qu'elle est le principe des principes de toute expérience qui neutralise le passé entant que rétention.

Sur fond de référence au christianisme, il en découle que le corps humain apparait comme un absolu en raison de son appartenance à « l'Arche triomphale » comme l'unique porte qui conduit à la vie[4]en tant *qu'Archi-Ipséité* de la Vie[5]. C'est lui qui permet le rapport du Moi à lui-même, à l'autre et à Dieu. C'est cette situation singulière de chaque homme à tout autre qui déroute la science[6]. Car, « la condition incarnée de l'homme, dit Michel Henry, n'est compréhensible qu'à partir de l'incarnation du Verbe lui-même »[7].

C'est aussi dans ce contexte que notre penseur voit la possibilité de la résurrection du corps pour autant que celui-ci n'ait pas une signification existentielle[8]. C'est dire que le pouvoir dont dispose le « Je » est donné à l'ego dans le procès même de la Vie par lequel il est engendré comme Moi dans l'Ipséité de l'Archi-Fils. Son pouvoir est donc d'origine divine et ne peut être un pouvoir ni éthique ni politique. Ainsi « Dans son être originaire, dit Michel Henry, notre corps échappe au temps, tout comme la subjectivité absolue »[9].

Par ailleurs, cette notion du temps est très importante en phénoménologie de l'immanence radicale et contrarie celle de Husserl dans ses modifications rétentionnelles et

[1] *Idem*, p. 170-171.
[2] Cf. notamment J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F & « Quadrige », 2007, p. 59-60 et J. DERRIDA, « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, « Tel quel », 1967, p. 194. Cité par G. JEAN, « Michel Henry et la ''métaphysique de la présence'' », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éd.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 101.
[3] G. JEAN, « Michel Henry et la ''métaphysique de la présence'' », *art. cit*., p. 99.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 161.
[5] Cf. *Idem*, p. 163.
[6] Cf. *Idem*, p. 164.
[7] M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse », *art. cit*., p. 173.
[8] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 301.
[9] *Idem,* p. 138.

protentionnelles. **«** A aucun moment en effet l'homme ne peut être séparé de soi »[1]. Car, la Vie est un flux, un devenir-homme et ne peut contenir un non-flux.

Si donc la Vie est éternelle, cela signifie que le Christ devient par le fait même dans le christianisme ma condition transcendantale pour autant qu'il soit à la fois le berger et la porte de l'enclos qui ouvre à tous les vivants (Cf. Jean 10, 3. 9). Rappelons cette affirmation : « Ma chair, ma chair vivante est celle du Christ »[2]. On ne peut donc pas, selon cette logique, toucher ma chair sans toucher celle du Christ qui l'a générée[3].

Par conséquent, Michel Henry refuse toute « exégèse athée et mensongère » de la Parole[4]qui explique l'essence de l'homme à partir de la vérité objectivante du monde. Il veut parler le langage d'un logos originel contenu dans la parole johannique[5]. En ce sens, sa phénoménologie apparait comme indépendante et n'a pas besoin du Magistère[6]. Pourquoi pas le Magistère ? Parce que Michel Henry y voit les dangers du dogmatisme et de l'autoritarisme théologique alors que la Vie est la vérité, un lieu « thérapeutique » et « prophétique »[7].

Si dans le christianisme, la visibilité est aussi promise à la joie de la résurrection[8], Michel Henry met la visibilité au second degré. Aussi sans nier la question de la mort ignominieuse du Christ et de sa croix et bien d'autres choses qui affleurent à l'objectivité et qui disent avec éclat la divinité du Christ, de l'Archi-gnose, M. Henry ne veut pas mettre le christianisme sous la férule de la méthode historico-critique[9]. Il veut penser *Dieu sans l'être*[10].

Henry dénonce ainsi dans ce contexte ce qu'il appelle *l'illusion transcendantale* de l'ego, ou si l'on veut, l'orgueil du « je peux » ou en termes chrétiens son péché[11]. L'illusion de l'homme signifie-t-elle que l'homme est maitre de sa vie et que son sort est entre ses mains ? Notre auteur ne le pense pas. Car, l'ipséité ne veut pas dire ici égoïté[12]. Est-ce une

---

[1] M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer, op. cit.,* p. 33.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 147.
[3] Cf. *Idem*, p. 139.
[4] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p. 59-60.
[5] Cf. G DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit.,* p. 106.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 9-10. Voici ce que Michel Henry dit au sujet de la censure : « La vérité du christianisme, dit-il, n'a aucun rapport avec la vérité qui relève de l'analyse des textes ou de leur étude historique **»** (*Idem*, p. 9-10).
[7] Cf. B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit.*, p. 207.
[8] Cf. X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », *art. cit*., p. 179.
[9] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 10.
[10] J.-L. MARION, *Dieu sans l'être,* Paris, P.U.F. 1991
[11] Cf. J-S HARDY, « ''Le mouvement est vie'' : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry », *art. cit*, p. 68.
[12] R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *art. cit.,* p. 183. Ceci n'est pas seulement une spécificité de M. Henry mais on peut trouver des amples développements de cette ipséitisation de l'ego notamment dans les écrits d'Emmanuel Levinas. Seulement pour Levinas c'est la proximité d'un autre, irréductible au moi qui éveille le soi comme sujet éthique. Par contre, chez M. Henry, c'est Dieu qui se reçoit lui-même dans chaque vivant.

forme d'athéisme ? M. Henry veut saisir l'illusion dans le contexte même de l'excès de la Vie et ne semble pas l'accepter dans le but de maintenir le lien avec la Vie absolue. « Son trait distinctif, dit Michel Henry, est la violence »[1]avec laquelle Dieu juge l'humanité et passe au crible les mouvements et les pensées du cœur et personne n'échappe à son Œil omni-voyant (Cf. Hébreux 4, 12-13). Voilà ce qui nous conduit à comprendre ce que M. Henry entend par jugement pour voir si le sort de l'homme est voué à la condamnation ou à la vie.

1.2.2. La question du jugement dernier face à l'illusion transcendantale. La spécificité de la temporalité immanente et la liberté

Comment pouvons-nous comprendre l'illusion transcendantale alors même que l'ego est une ipséité de la Vie ? L'ego peut-il se couper de la Vie ? Nous avons déjà répondu à cette question. Mais avant toute autre réponse, qu'est-ce que l'illusion transcendantale ?

Pour Michel Henry, puisque la Vie se cache, l'illusion transcendantale est un fait de la Vie par lequel l'ego se croit posséder tous les pouvoirs d'agir ou si, l'on veut, il s'agit de l'« illusion par laquelle cet ego se prend pour le fondement de son être »[2]. En ce sens, elle peut être tenue pour un athéisme. L'ego se soucie de lui et se tourne vers ses désirs et ses plaisirs comme lieu de la vie. Est-ce une manière de dire que Dieu n'est pas à l'origine du mal ? Pour Henry, c'est l'excès de la vie qui pousse au mal[3]. Notre auteur s'exprime ici en termes « d'inversion de l'impuissance à la puissance » pour montrer l'illusion de l'ego[4].

En parlant du pouvoir, notre auteur n'entend pas seulement ici le pouvoir politique mais le pouvoir en général, un pouvoir constitutif de notre corporéité originaire. Le pouvoir de l'ego ne vient pas de son vouloir mais cela lui a été octroyé par la Vie en tant qu'un Moi sans qu'il y soit pour rien[5]. Ce rapport du Moi et du « Je » devra être clair à ce niveau. Il y a illusion quand l'homme oublie la source de son pouvoir et se croit être à l'origine de son être. « Plus cachée se tient la Vie dans l'ego, dit Henry, plus ouvert, plus disponible le monde »[6].

Mais les deux mettent l'amour au centre de leur éthique. Levinas sera même conduit à parler de l'autre comme *trace* de Dieu à partir de son visage alors que pour M. Henry, l'autre est fils de Dieu. Le Dieu de Levinas se manifeste comme trace et le Dieu de M. Henry permet la rencontre avec l'autre en tant que Fils de Dieu. Levinas part de l'homme et M. Henry part de Dieu dans leur philosophie (Cf. *Idem,* p. 183-184 ; E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* op. cit. & *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1961)

[1] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 123.

[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 177.

[3] Peut-on innocenter Dieu dans la question du mal ? Le mal est sans doute une surprise du Démon-serpent, une agression extérieure mais le problème reste posé pour autant que la sotériologie en dépend. On peut approfondir cette question éminemment théologique du mal et de Dieu en lisant notamment A. GESCHE, *Dieu pour penser,* tome I, *Le mal*, Paris, Cerf, 1993.

[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 264.

[5] Cf. Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 173.

[6] *Idem*, p. 179.

Cependant, pour notre auteur, de ce pouvoir l'ego n'a pas à tirer orgueil étant donné qu'aucun ego ne peut se couper de la Vie. C'est cette illusion du souci du monde que saint Paul condamne dans son épitre aux Corinthiens quand il écrit : « Et qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi en tires-tu gloire comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Corinthiens 4, 7). C'est dire que le pouvoir de la chair puise la possibilité de sa puissance d'un archi-pouvoir[1] et jamais d'un pouvoir des biens du monde et du pouvoir de celui-ci.

Il en découle que chez Michel Henry l'ipséité n'est pas de l'égoïté, bien que les deux se côtoient en phénoménologie. Pourquoi cette différence ? C'est en raison de la duplicité de l'apparaitre que cela arrive. Aux yeux de Michel Henry, Dieu a donné ses pouvoirs à l'homme, comme l'a bien vu Conor Cunningham, et il ne peut plus lui en retirer comme un camelot qui donne d'une main et retire de l'autre[2]. Aussi des expressions du genre « Mon corps est à moi et j'en fais ce que je veux » n'ont aucun sens tant qu'elles ne se réfèrent pas à la Vie qui en est la vraie origine[3]. Henry met ainsi la force de la Vie en rapport avec la liberté mais c'est aussi une non-liberté pour autant que l'ego n'est pas la source de son agir[4].

En parlant de la non-liberté, Michel Henry veut-il dénier à l'homme sa liberté ? Qu'on se comprenne bien ici. Si donc l'homme dépend de la Vie c'est parce qu'il ne peut s'en défaire. Mais cela signifie-t-il qu'il n'est plus libre d'agir de son propre chef ? Est-ce un pseudo-ego ? Michel Henry ne pense pas dans ce sens et son point de vue, nous le répétons, n'est pas panthéiste. Le « Je peux » est un « Je suis libre ». Dès lors, l'illusion transcendantale apparait comme une conséquence de la surabondance de la Vie[5]. Henry veut dénoncer toute croyance qu'il appelle « démentielle » qui consisterait à faire du « Je peux » un simulacre d'un don[6]. La Vie « ne reprend pas, dit-il, d'une main ce qu'elle a donné de l'autre »[7]. Notre auteur dénonce la finitude de la pensée qui oublie la Vie à cause des intérêts égoïstes[8].

Examinons d'un peu plus près cette question par rapport à ce que Michel Henry entend par jugement. De quel jugement s'agit-il ? Si donc notre auteur parle de jugement, c'est en rapport avec la prétention de la toute-puissance de l'ego en raison des pouvoirs de son corps. Pour Michel Henry, la Vie seule est à l'origine de tout pouvoir humain et tout autre pouvoir serait contraire à celui de la Vie. C'est donc en rapport à ce comportement que M. Henry

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 247.
[2] Cf. C. CUNNINGHAM, « Etre sans souci : transcendance et immanence de Thomas d'Aquin à Michel Henry », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry, op. cit.,* p. 436.
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p. 121-122.
[4] Cf. Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 263.
[5] Cf. *Idem,* p. 172-178.
[6] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p. 121-122-
[7] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 178.
[8] Cf. *Idem,* p. 180

s'exprime. Notre auteur tient donc l'illusion pour une réelle « falsification »[1] de la donation, un « mensonge », un « vol »[2] en raison de l'impuissance radicale même de la chair[3].

S'agit-il d'un jugement de fin des temps comme celui dont parle le Christ dans son évangile ? (Cf. Matthieu 25, 12-30 ; Marc 13, 24-32…). Le jugement dont parle Michel Henry n'est pas celui de la parousie dans lequel certains disparaissent dans l'enfer et d'autres jouissent de la vie éternelle. Il n'est pas non plus le jugement continué de Descartes[4]. Comme nous le verrons plus loin, Henry veut échapper ici à la mort de l'homme en tant que disparition de celui-ci. Pour cette raison il ne cesse d'évoquer la réalité de la naissance transcendantale de l'homme. Cependant, Henry ne dit pas que l'homme n'est pas un « ens creatum » appartenant au monde mais notre auteur est conscient de la vie qui traverse l'ego, en ce sens, l'ego échappe au monde et au temps, de ce point de vue il n'y a pas de mort[5].

Dès lors, en phénoménologie de la vie, l'homme échappe au temps[6]. Il échappe au temps parce qu'il n'est pas du monde à l'instar du Christ (Cf. Jean 17, 14 ; 1 Jean 4, 5-6).

Michel Henry, bien qu'il provoque en quelque sorte la théologie et situe la révélation de Dieu dans le cœur de l'homme[7], n'entre pas dans les élucubrations théologiques. Mais, pour lui, sans nier la réalité du jugement, celui-ci ne se fait pas après la mort mais il est le lieu de la vérité de la Vie absolue et personne n'échappe à ce jugement étant donné que chaque homme est un Soi vivant. Michel Henry qualifie ce jugement d'un « jugement continué » et le met en rapport avec la temporalité immanente[8]. Qu'est-ce que cela veut dire concrètement ? Pour notre auteur, ce jugement n'est donc pas conditionné par la mort comme si la mort conditionnait le refus de Dieu. Mais il s'agit d'une temporalité immanente, ceci signifie ici

[1] *Idem*, p. 177.
[2] Cf. I*dem*, p. 178.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 248.
[4] Ms A 6-7-4023. Cité par G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 67 & p. 70.
[5] *Idem*, p. 30.
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 91. C'est parce que la vie est une répétition que le jugement même devient possible. Ce n'est donc pas ici une répétition du temps mais c'est par rapport à moi que cela se réalise. C'est justement parce qu'aucun homme n'a la force de se donner une durée que Descartes a d'ailleurs démontré l'existence même de Dieu comme celui qui nous conserve. Mais seulement ici Henry diffère de Descartes par sa théorie de la passivité pour autant que l'ego n'entre pas dans la succession de temps continué. Il est hors le temps, il n'est pas récréé parce qu'il est une ipséité. « La répétition est répétition non pas dans le temps ni du temps, dit Grégori Jean, mais de ce qui ne lui est pas soumis, de sorte que ce n'est pas tant du n'être-plus que du n'être-plus-ce-que-nous-mêmes, du n'être-plus-soi-même et d'en désespérer, qu'une telle répétition nous sauve » (G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 67).
[7] On peut notamment lire à ce sujet la contribution de G. DE SIMONE, « « L'intériorité *via ad Deum* dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit*., p. 593-603.
[8] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 147.

que la Vérité s'apporte elle-même au moi et n'oublie rien de ce que l'ego pense ou fait[1]. C'est une sorte d'appel ontologique à conformer sa vie dans une d'éthique intérieure[2].

A vrai dire, dans cette question, il se remarque que Michel Henry a l'intention de protéger en quelque sorte la vie de la perdition et parle du jugement continué en un tout autre sens. Cette question a une affinité avec la Parole de vie. Comme la vie habite chacune de modalités du Soi, chaque acte est sans doute connu par Dieu qui voit dans le secret les vraies motivations de chacune de nos actions[3]. Ce secret enfoui en toute vie est la présence de Dieu lui-même. Sans doute parce que toute action vient du cœur. C'est chaque fois que nous pensons ou agissons que nous sommes jugés par la Vie qui nous précède. Mais pourquoi ce jugement se fait-il maintenant ? C'est parce que, aux yeux de Michel Henry, notre corps est une « mémoire du passé toujours vivant ». Avant d'agir, tout mouvement de notre cœur est bien vu par l'Œil omni-voyant de Dieu[4] dans une sorte de violence d'une auto-révélation[5].

Ce jugement nous est-il imposé sans nous ? Aux yeux de Michel Henry, de la même manière la vie nous a été donnée, de la même manière nous sommes jugés. Dieu juge toute pensée de haine, toute pensée mauvaise, envieuse, hostile ou criminelle. Ce jugement se fait donc au niveau du cœur de chacun où l'hypocrisie n'a aucune place. Qu'on pense ici à l'entretien du Christ avec Nicodème en rapport avec la vérité de la lumière de la Vie absolue. Il dit : « Tout homme qui fait le mal déteste la lumière : il ne vient pas à la lumière de peur que ses œuvres ne lui soient reprochées » (Jean 3, 20). Si donc le Verbe de Dieu est venu dans ce monde, c'est pour proposer justement sa lumière aux pécheurs pour qu'ils soient sauvés[6].

---

[1] Cf. *Idem.*, p. 124.

[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 282-285. Ce thème d'appel de la vie a fait l'objet d'un article bien nourri de Jérôme de Gramont. Il y montre que la vie est un véritable appel adressé à l'homme en tant que celui-ci est né dans la Vie, la Vie s'est donné elle-même à notre chair dans le jouir et le souffrir d'un pathos. C'est justement cette Vie qui nous a déposés à l'existence qui commande toute notre vie et qui nous juge également sans cesse au regard de l'épreuve qui habite nos gestes éthiques. Il ne s'agit pas ici de l'appel de l'éthique en tant que commandement mais il s'agit de l'appel de vie comme loi d'amour (Cf. J. GRAMONT, « L'appel de la vie », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie, op. cit.*, p. 35-71). On peut aussi lire à ce sujet M. HENRY, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, op. cit*., p. 25)

[3] Cf. M. HENRY, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 300.

[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 250-251.

[5] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 123-124.

[6] Il est possible que les appels du Christ dans le Christianisme à la conversion soient interprétés dans le sens d'un changement de regard à un Dieu qui n'est pas fait pour tuer mais pour donner la vie à tous y compris les pécheurs. Ce qui signifierait que la mort n'est pas la conséquence du péché. Tous les textes du Nouveau Testament où il est question de la mort indiquent sans doute la bonté de Dieu Archi-passible qui veut la vie et non la mort. Selon Daniel Marguerat, l'histoire des Galiléens rapportée par Luc 13, 1-3 est un bel exemple invitant à une conversion de pensée à croire que Dieu n'est pas un épicier de la mort mais qu'il est un Dieu de vie. « Pensez-vous, dit Jésus, que ces Galiléens étaient les plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens pour avoir subi un tel sort ? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de même » (D. MARGUERAT, *Vivre avec la mort, op. cit.*, p. 36-38.)

En ce sens, Michel Henry est persuadé que la Vie habite éternellement chaque corps humain[1]. Les hommes seront ainsi jugés parce qu'ils n'appartiennent pas au monde mais à la Vie.

C'est aussi en ce sens qu'il faudrait à notre avis lire l'affirmation étrange au pluriel de Rimbaud : « les corps seront jugés »[2]. Cette expression fait référence chez Henry aux personnes, à leur cœur, dans leur corps et leur âme d'où sortent les pensées bonnes et perverses (Cf. Matthieu 15, 19 ; Marc 7, 21-22). Il y a une interprétation à cela. Pour Michel Henry il faut aimer étant donné que « l'amour en effet n'est que le nom de la vie »[3].

Michel Henry ne manque pas de faire allusion ici à l'affaire qui opposa Caïn à son frère Abel dans une question d'offrande dans le chapitre quatrième du livre de la Genèse. Caïn tua son frère Abel puisque l'offrande de celui-ci plut à leur père. Quand Dieu posa la question à Caïn pour savoir où se trouvait son frère Abel, Dieu savait ce qu'avait fait Caïn avant de dissimuler le corps de son frère Abel. Caïn le savait bien à partir de son cœur comme une rétrospective (Cf. Genèse 4, 1-16). Henry y lit la question du jugement de Dieu et le situe par rapport au cœur de l'homme, une sorte de conscience morale. « Celui qui a de la haine, dit saint Jean, pour son frère est un homicide » (Jean 3, 15). Le péché est une affaire du cœur. Cette conscience est comme cette lumière du Christ dont parle saint Jean (Jean 3, 19-20).

Mais chez Michel Henry le jugement ne comporte aucune dimension rétributive et ne condamne personne parce qu'il n'existe aucune peine à infliger. Visiblement chez Henry, il n'y a aucune notion comme chez S. Kierkegaard de culpabilité[4]. Sans doute parce que le mal est une agression extérieure de l'homme et viendrait du démon[5]. Quel est l'enjeu d'un tel jugement ? Michel Henry veut de la sorte montrer que le mal ne peut nous défaire de Dieu[6].

Par la question du jugement, Michel Henry a certes dénoncé l'égoïsme[7] mais notre auteur ne condamne pas la chair vivante. Sa pensée, comme nous venons de l'affirmer, ne dit rien de la question de la culpabilité sauf une allusion à Caïn dans sa conscience du péché.

Mais on peut se poser une question à ce niveau. Le péché n'est-il pas en réalité un réel empêchement pour passer directement à la béatitude éternelle sans le pardon divin ? Pour Michel Henry, le mal ne peut nous couper de Dieu car l'ego est une ipséité. Mais en disant cela notre auteur parle-t-il encore de l'homme ou du Christ dont on dit qu'il est homme à

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 124-126
[2] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 281 ; p. 289.
[3] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*, p. 50.
[4] Cf. N. HATEM, « « Le secret partagé : Kierkegaard-Michel Henry », dans J-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporain, op. cit.*, p. 209.
[5] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser*, tome I, *Le mal, op. cit*., p. 54.
[6] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 130-132.
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 180.

l'exception du péché ? (Cf. Hébreux 4, 15). Il y a chez Henry comme une ambiguïté[1], une ambigüité qui sera néanmoins levée lorsqu'il parlera de sens fort et de sens faible[2].

Le mal ne peut pas nous couper de la Vie. Ce « meurtre théorique[3] » est celui de la pensée. Si le mal ne peut nous séparer de la Vie, M. Henry a-t-il l'idée de dédramatiser le mal ou de contredire l'enseignement du christianisme selon lequel le Christ, Fils de l'homme (Cf. Jean 5, 27) reviendra à la fin de temps juger l'humanité ?[4] N'y aurait-il pas de jugement devant un tribunal glorieux où le Christ séparera les bons des mauvais ? (Cf. Matthieu 25, 31-46). Henry ne parle-t-il pas du caractère fluctuant de l'homme vivant dans l'égoïsme[5] ?

Aux yeux de Michel Henry, il n'y a pas de jugement dernier au sens chrétien de saint Thomas d'Aquin. Le jugement que Michel Henry propose est un jugement continué, une sorte de « justice immanente » pour reprendre les termes de Vincent Moser[6]. Michel Henry est trop optimiste de la vie et semble ne pas prêter l'oreille aux doctrines dualistes. Pour quelle raison ? Parce que, aux yeux de notre penseur, l'homme est déjà par sa naissance Fils de Dieu et c'est à l'intérieur de cette vie que le « Juge implacable » ou l'Œil-omni-voyant de Dieu qui voit dans le secret juge toute action humaine, même la plus cachée aux yeux du monde[7].

Mais si nous considérons les choses du point de vue de la Vie, une question est possible. Pourquoi un jugement en phénoménologie de la vie étant donné que l'ego est né dans la Vie et connait la Vie ? Ce terme n'a ici aucune connotation juridique et ne dispose d'aucun tribunal au sens courant du terme. Notre auteur envisage une seconde naissance à la vie des Fils de Dieu. Sans doute les habitudes que l'homme acquiert avec le temps à partir des déterminations culturelles, sexuelles ou fonctionnelles ne sont pas des déterminations innées mais s'acquièrent grâce à une pratique, à une praxis qui devient par le fait même une habitude du corps, de son mouvement[8] ou mieux « un style »[9]. Le jugement dans ce contexte est alors considéré ici comme cette lumière de Dieu de l'épitre aux Hébreux (4, 12-13), qui pénètre avec violence les moindres recoins du cœur de l'homme pour l'éclairer et pour lui rappeler

[1] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit.,* p.114-115.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 135-136. Cité par V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit.,* p. 115.
[3]Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 189
[4] Cf. B. SESBOUE, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 524-526.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 318-319.
[6] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit.,* p. 35
[7] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 267.
[8] Cf. *Idem.,* p. 313. Cité par O. DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté, op. cit*., p. 166-167.
[9] M. HENRY, *La barbarie, op. cit*., p. 109.

tous ses actes en vue de les orienter vers l'amour dont il est Fils[1]. Car, selon Henry, l'essence de l'homme n'est pas différente de celle du Christ ou de Dieu[2].

On peut cependant se demander, pourquoi l'oubli de l'ego de sa condition de fils de Dieu ? Pourquoi l'*égoïsme* au point d'oublier de se préoccuper de ce que l'on est réellement ? Pour Michel Henry, la réponse à ces questions se nomme le « souci » dû à l'illusion transcendantale ou à sa liberté souveraine impérialiste de l'ego[3]. Il est une sorte de dévaluation de l'homme ou mieux un « meurtre théorique de l'homme »[4]. C'est cela qui engendre, comme le comprend Jacob Rogozinski, de la haine contre l'autre[5]. Ce soi égoïste est à prendre au sérieux ne serait-ce que parce que la Vie absolue est à l'origine de son apparition. Mais Henry ne l'a pas thématisé puisqu'il est plutôt intéressé par le Soi originel.

Que faire pour quitter cette posture qui, du reste, est celle de la pensée et non de la vie ? Nous aurons à revenir sur ce point en parlant de la nouvelle naissance. Mais en attendant disons que l'auteur de *C'est moi la vérité* propose une sorte de conversion spirituelle dans le « faire la volonté du Père », en fuyant la vérité du monde[6]. Michel Henry propose ainsi de sortir du phantasme originaire d'idolâtrie de la chair. L'éthique « du faire » dont il est question ici ne consiste pas à dicter des lois à la Vie car la Vie ne peut être jugée. La loi ne peut par ailleurs être en réalité comme un simple signe d'une réalité défaillante[7]. Il s'agit plutôt ici de revenir vers la relation pathétique du vivant à la Vie pour naitre une seconde fois.

Mais si la Vie est toute-puissante dans son savoir absolument primitif, comment peut-elle se défaire jusqu'à devenir en quelque sorte malade et à faire appel à l'éthique ? Là est justement l'énigme de la Vie et Michel Henry rappelle au vivant son lien avec la Vie quand celle-ci est oubliée dans le souci du monde. On a cependant comme l'impression ici que le jugement n'insiste pas sur le péché comme séparation d'avec Dieu mais sur la possibilité de s'unir d'avantage à la Vie ; il « démythise » ou « désensorcelle », pour parler comme André Manaranche, la terreur du péché d'un dieu méchant qui vient punir l'homme[8].

---

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 12 -124. Cité par V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit.,* p. 30.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 127.
[3] *Idem*, p. 185 ; p. 179.
[4] *Idem*, p. 189.
[5] Cf. J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, op. cit.,* p. 276-284. Sans doute sous l'influence de l'*Ethique* de Spinoza pour qui la haine peut se transformer en la vérité de l'amour, M. Henry ne voit pas comment la haine en tant qu'affect pouvait se transformer en amour s'il n'appartenait pas à la vie (*Idem,* p. 288-289)
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 209.
[7] Cf. M. HENRY, *Marx II, op. cit.*, p. 68. Cité par J. DE GRAMONT, « L'appel de la vie », *art. cit.*, p. 51-53.
[8] Cf. A. MANARANCHE, *Quel salut ?,* Paris, Seuil, 1969, p. 50-51.

Il reste que Michel Henry se refuse de penser une âme qui serait séparée du corps lors de la mort et qui attendrait dans une sorte de « purgatoire » son entrée au paradis ou/et que le corps irait en enfer. C'est de ce point de vue, qu'il élabore, nous semble-t-il, sa philosophie du corps et c'est encore dans ce sens qu'il se sépare de saint Thomas d'Aquin qui pense, lui, qu'à la mort il y aura une séparation du corps d'avec l'âme et une double rétribution, celle de l'âme au moment de la mort et celle qui sera donnée à l'âme et au corps lors de la résurrection générale. La volonté de l'âme étant immobile et ainsi l'homme pourra être jugé par Dieu[1].

Pour Michel Henry par contre, à la mort le corps est toujours attaché à l'âme et l'auteur de *Paroles du Christ* a du mal à admettre une quelconque séparation.

Cependant dans le roman *L'Amour les yeux fermés* de Michel Henry, Vincent Moser y voit une sorte d'effondrement de la tension latente entre le corps et l'âme que décrit le narrateur Sahli. Cet effondrement serait, selon lui une sorte de « réorganisation radicale » de l'économie de la vie pour que notre subjectivité reprenne la place qui lui convient dans sa mixture avec le corps en tant qu'auto-donation de la vie[2].

Michel Henry a bien sûr, pour notre part, une crainte dans cette séparation. Pourquoi cette peur ? Parce que notre penseur n'est pas partisan du dualisme d'un corps qui se séparerait de l'âme à la mort[3]. Parler de la séparation ou de « l'événement de la séparation thanatologique »[4], c'est faire du corps un objet susceptible de disparaitre au même titre qu'une chose créée. Dans ce cadre, il ne peut exister non plus ni enfer ni purgatoire au sens chrétien pour autant que ces mots renvoient à la solitude de l'homme (au *Shéol*)[5].

---

[1] Cf. Saint THOMAS d'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, IV, 96,1, Paris, 1999 GF Flammarion, Poche, p. 421-422. Cité par V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit.,* p. 36.

[2] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit.,* p. 126-127. Pour Vincent Moser comme pour saint Thomas d'Aquin, la séparation du corps d'avec l'âme est possible. Pour soutenir cette hypothèse il fait allusion au défilé vertigineux qu'éprouve le narrateur Sahli lors de sa mort dans le roman « L'Amour les yeux fermés ». Selon V. Moser, à la mort on éprouve un certain sentiment d'effondrement de notre corps comme si celui-ci s'apprêtait à se séparer de l'âme. Mais seulement la question est de savoir si en telle situation peut-on encore parler de l'homme ? Il y a là une difficulté d'aller jusqu'au bout de la démarche. Voici néanmoins, bien qu'il ne soit pas mort, ce que Sahli dit dans le roman précité voyant sa mort venir : « Plus j'allais cependant et plus ce malaise grandissait. De multiples images affluaient à ma pensée. De même que les événements de sa vie entière revivent, prétend-on, en un défilé vertigineux devant les yeux de celui qui va mourir, tous les faits de cette journée stupéfiante m'apparaissaient avec une clarté et une précision redoutable, dans l'irréalité d'une distance infranchissable, comme s'il concernait un autre que moi, et pourtant ma gorge se nouait et je ne progressais si vite que pour vaincre à chaque instant l'inertie de mon corps absent » (M. HENRY, *L'Amour les yeux fermés, op. cit*., p. 108. Cité par V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit.,* p. 122).

[3] Cf. M.HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 152-156.

[4] V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit.,* p. 128.

[5] Si le lecteur veut des explications plus amples au sujet de l'enfer et du purgatoire comme négation même de l'homme en tant qu'être-avec, on peut se référer notamment à l'ouvrage de François Varillon, *Joie de croire, joie de vivre*, Paris, Le centurion, 1981, p. 192-206.

Pourquoi Michel Henry n'intègre-t-il pas ces réalités de l'enfer et du purgatoire au cœur de sa pensée ? Parce que, selon nous, la damnation de l'homme est une éventualité sans base ontologique. Henry n'est pas partisan de la déchirure de la chair. Pour lui, la vie a été donnée équitablement à tous les vivants et ne peut se défaire. Cette « équi-donation de la grâce de vivre à tous les vivants »[1] est le seul trésor de Dieu. La seule chose que Michel Henry repousse dans sa phénoménologie est cette affirmation autarcique du « Moi ».

En proposant l'éthique, Michel Henry la définit comme un « faire la volonté du Père » et notre penseur ne compte que sur la bonté de la Vie envers les malheureux. Il s'agit d'être attentif à la misère humaine sans exception sous l'Œil omni-voyant de Dieu[2].

Mais la miséricorde est-elle capable d'empêcher le retour de l'illusion ? Pour M. Henry, la miséricorde surmonte l'illusion et permet au Moi de conserver son identité. Ne peut renaitre, ne peut revenir vers la Vie que le Fils de la Vie à l'instar du Fils prodigue de l'Evangile selon Luc (Cf. Luc 15, 11-32). Pourquoi ? Parce que la seconde naissance n'est que la première qui a été donnée à la naissance transcendantale[3]. Mais notre penseur ne s'est pas prononcé sur la fin de ce va-et-vient des tonalités de la Vie. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ceci veut dire que l'amour nous plonge au cœur de la vie humaine et cela n'a pas d'explication[4]. Il s'agit d'agir dans la sincérité du cœur, sans la moindre hypocrisie des Pharisiens et des Scribes (Cf. Matthieu 23, 25-29)[5]. C'est là « l'extraordinaire phénoménologie de l'action »[6] par laquelle le pouvoir de l'ego touche à la Chair.

Revenons à la question de jugement. Michel Henry ne donne ni le contenu de ce jugement ni sa modalité opératoire. Notre auteur parle plutôt, spécialement au chapitre IX de *Paroles du Christ,* de la difficulté qu'éprouve l'homme à comprendre les paroles du Christ. Selon lui, les paroles du Christ ont un seul but, celui de faire sortir l'homme de son égoïsme ou ce qu'il appelle le « système de l'humain »[7]. Il déculpabilise en quelque sorte l'homme pour qu'il soit en mesure de Dieu et de son amour. L'auteur de *Paroles du Christ* se réfère entre autres au passage de l'avènement du Fils de l'homme pour juger l'humanité et qui sépare les mauvais des bons, comme les boucs des chèvres et l'ivraie du blé (Cf. Matthieu 24, 26-35 ; 13, 24-43 ; Marc 13, 24-31 ; Luc 17, 23-24 ; 21, 25-31). Sa perspective est celle de

[1] V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit.*, p.148.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 216-239.
[3] Cf. *Idem*, 207.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 613.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 220-223.
[6] Idem., p. 220.
[7] *Idem*, p. 122.

Maitre Eckhart pour qui la béatitude n'est pas une affaire eschatologique mais un déjà là[1]. Le point de vue de M. Henry est celui des Pères de l'Eglise. Aussi chez l'Apôtre des Gentils, la résurrection du Verbe de Dieu engage aussi notre propre résurrection (Cf. 1 Thessaloniciens 4, 13-18). C'est dire également qu'entre notre naissance et notre mort il n'y a pas deux temps mais il s'agit d'un seul temps vécu par nous comme le proclame le Credo chrétien dans le symbole des Apôtres, à savoir « Je crois à la résurrection de la chair et de la vie éternelle »[2].

Pouvons-nous dire que l'ego est alors condamné à être miséricordieux ? M. Henry est conscient que l'homme peut refuser de pratiquer la charité mais cela ne signifie pas que la vie a disparu. Mais il y a ici le rôle de la conscience morale ou du jugement. Il en découle ainsi que nul n'échappe à ce jugement de la vérité qui provient du cœur. Pas même un criminel. « En sorte que, dit-il, le jugement n'est pas différent de la venue de chaque Soi en lui-même et l'accompagne aussi longtemps qu'il vit »[3]. Cette citation nous renvoie mieux, selon nous, à l'affirmation de l'Apôtre des gentils selon laquelle Dieu nous a choisis avant la fondation du monde et nous a prédestinés, dans sa bienveillance, à être pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ (Cf. Ephésiens 1, 4-5) et rien ne peut nous séparer de cet amour (Cf. Romain 8, 35-39).

Il en découle qu'il ne s'agit donc pas ici du péché qui aurait commandé l'incarnation du Verbe mais que celle-ci découle de la volonté de faire de l'homme le Fils dans le Fils. Désormais le Dieu de Michel Henry n'est plus celui qui fait peur mais un Dieu ami et Amour.

---

[1] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit.,* p. 36.

[2] Cf. B. SESBOUE, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle, op. cit.,* p. 526-527. C'est aussi le point de vue d'Irénée de Lyon qui pense que nous sommes nés dans le Verbe de Dieu qui s'est fait chair et que si le Christ est ressuscité, il est ipso facto les prémices de ceux qui se sont endormis (1 Corinthiens 15, 20). Et c'est justement parce que le Christ s'est fait chair que même notre chair est aussi sauvée. « Car, dit-il, si la chair ne devait pas être sauvée, le Verbe de Dieu ne se serait pas fait chair » (IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 14, 1, p. 608). L'évêque de Lyon se demande en plus au sujet du Verbe de Dieu, « quel motif aurait-il eu de guérir les membres de chair et de les rétablir dans leur forme première, si ce qu'il guérissait ne devait pas être sauvé ? » (*Idem*, V, 12, 6, p. 603). En voici un autre texte de Tertullien au IIIe siècle allant dans le même sens : « *Cette chair que Dieu assembla de ses mains à l'image de Dieu, qu'il anima de son souffle à la ressemblance de sa puissance de vie, qu'il établit pour habiter dans toute son œuvre, en jouir et lui commander, qu'il revêtit de ses mystères et de ses enseignements, […] cette chair-là ne ressusciterait pas, après avoir été tant de fois la chose de dieu ?, Arrière, arrière, la pensée que Dieu puisse abandonner à une destruction éternelle l'œuvre de ses mains, l'objet des soins de son intelligence, l'enveloppe de son souffle, la reine de sa création, l'héritière de sa libéralité, le prêtre de sa religion, le soldat qui lui rend témoignage,* la sœur de son Christ*. Nous savons que Dieu est bon. Nous apprenons de son Christ qu'il est le seul très bon. C'est lui qui commande l'amour du prochain à la suite du sien, il fait donc lui-même ce qu'il enjoint : il aime la chair qui est son prochain à tant de titres* ». Dans un autre passage Tertullien n'hésite pas de voir en chaque chair une dignité liée au travail même de la main de Dieu lui-même. Si la main de Dieu a travaillé la boue, son effort n'est peut jamais être considéré comme vain (TERTULLIEN, *Sur la résurrection de la chair*, IX ; PL 2, 807 ab ; trad. J. Moingt. Cité par B. SESBOUE, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle, op. cit.,* p. 527 ; TERTULLIEN, *La résurrection des morts, op. cit.,* p. 55 & p. 51.)

[3] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 124.

Mais on peut objecter en disant que si la mort est une abstraction chez M. Henry, comment le corps peut-il ressusciter sans mourir ?[1] Poser la question de cette manière signifierait, pour nous, que l'on n'a pas compris que chez Henry la mort biologique n'est qu'une réalité existentielle mais n'est jamais ontologique. Nous y reviendrons plus loin mais en attendant approfondissons cette question de l'éthique en rapport avec la seconde naissance.

1.3. La seconde naissance comme une nouvelle éthique phénoménologique

1.3.1. La question de l'oubli de la vie et le salut dans l'agir

Si donc l'homme est généré par la Vie et ne peut s'en défaire, pourquoi alors peut-il l'oublier ? Pour Michel Henry, l'ignorance de l'homme sur ce qu'il est réellement, en tant que Soi vivant singulier, serait la cause principale de cet oubli[2].

Le § 36 d'*Incarnation* attribue cependant cet oubli à la pensée qui veut s'emparer de la vie comme un objet. Mais cet oubli ne signifie pas pour Michel Henry que le « Je peux » change de statut phénoménologique étant donné que la vie ne peut s'autodétruire elle-même[3]. Il y a oubli parce que la vie est une immanence. Henry ne parle pas de l'oubli au sens de la pensée et du souvenir pour autant que la vie ne s'oublie jamais parce qu'elle est une habitude.

Rappelons ici que Michel Henry ne voit la possibilité que d'une et unique Vie qui s'éprouve en une Archi-chair, laquelle engendre le Moi de l'ego. Ainsi peut-il dire : « Etre né dans la vie ne veut pas dire venir après elle »[4]. Michel Henry voit en effet dans l'Archi-chair la présence du Premier Soi vivant que le christianisme appelle Christ et dont la révélation est à priori immanente. Cette révélation s'accomplit dans la vie et non dans le monde.

Dans cette optique, nous avons vu que l'homme apparait comme Fils de la Vie et n'est donc pas dans l'irréalité du monde au même titre qu'une herbe ou un caillou sur le chemin. De cette analyse, notre auteur conclut que la chair est éternellement liée à l'ego grâce à l'hyperpuissance du Verbe de Dieu et ne peut disparaitre dans l'idolâtrie de la chair. Autrement dit, nous portons la chair divine. Ainsi l'incarnation du Verbe nous permet de retrouver notre vie initiale avec Dieu. « Joint pathétiquement à moi, j'ai une chair, je suis une chair, […]. C'est dans la chair de ce Premier Soi que j'ai pris chair, que je suis venu dans la

[1] Cf. Vincent Moser notamment pense qu'il y a lieu de repenser la notion de la mort et de la résurrection chez Michel Henry. Il motive cela du fait qu'il existe quand même dans notre corps une certaine tension latente qui indique notre dépendance à la Vie absolue et qu'à la mort tout porte à croire que quelque chose nous quitte. Pour lui, nous expérimentons cela lors de notre repos, de notre sommeil ou dans le cas de maladie, de vieillesse ou d'agonie. Mais seulement Moser oublie que toutes ces situations sont encore une preuve de la vie qui se passe dans notre corps subjectif (Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit*., p. 54-56).
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 170.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 263-267.
[4] M. HENRY, « La vie », *art. cit.*, p. 98.

condition d'un homme »[1]. En ce sens, Michel Henry considère le christianisme comme une haute connaissance, celle du troisième genre ou encore une « Archi-gnose »[2].

Pourquoi toute cette littérature ? L'auteur de *C'est moi la vérité* voudrait que la nature humaine soit différenciée d'un étant ou d'un *Dasein* heideggérien. L'affirmation même du Christ va dans ce sens : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jean 15, 5). Non pas que l'homme soit un pseudo-vivant mais une ipséité dont la vie est aussi sa propre possibilité ou ce que Adriaan Peperzak appelle « possibilité de modulation »[3]. En ce sens, l'illusion transcendantale est à la limite un mensonge et un vol d'un bien qui n'appartient qu'à la Vie[4].

Michel Henry en déduit que l'homme se trompe à l'endroit de lui-même et de ses actions. Si donc notre auteur condamne le monde c'est parce que celui-ci conduit au nihilisme et s'expose au mal en vivant dans l'oubli de la vie. Un tel acte apparait comme un processus de désincarnation dans la mesure où la puissance de la chair est écartée[5].

Comment s'en défaire ? Michel Henry envisage une sorte de conversion intérieure pour des valeurs éternelles comme un fils prodigue qui décide de retourner vers son Père et le village de son enfance[6]. Mais cette opération du salut, Michel Henry ne l'attribue pas à l'ego en tant qu'ipséité mais il l'attribue au Christ en tant que Premier Soi vivant en lequel tout homme est possible. Lorsque celui-ci déclare qu'il est venu se sanctifier pour les hommes, cela signifie qu'il se fait l'un des hommes[7]. « Et pour eux, dit le Christ, je me sanctifie moi-même » (Jean 17, 19). Le Christ se reconnait dans les hommes de manière mystique.

Quelle est alors la nature exacte de cet oubli s'il ne trouve pas son origine dans l'homme ? Nous l'avons vu plus haut. Michel Henry la tient pour un mode de la pensée car il n'y a aucun oubli dans la Vie. « La vie, dit-il, est sans mémoire »[8]. La mémoire a ici la connotation d'un souvenir intellectuel. Or, en phénoménologie idéale, la chair n'est pas de l'ordre du monde mais appartient à la condition de Fils. C'est Dieu qui propose cette

[1] M. HENRY, « La vérité de la gnose », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit*., p. 138.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 372-373.
[3] A. PEPERZAK, « Vie et mort », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry, op. cit.,* p. 468.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 178. M. Henry-t-il l'intention de déculpabiliser l'homme ? On a comme l'impression que notre auteur veut faire porter la responsabilité du péché à Dieu ou en tout cas à l'homme et à Dieu à la fois. Est-ce une logique de l'incarnation ? Dieu peut-il être présent dans ce qu'il le contredit ? La question reste posée.
[5] Cf. A. VIDALIN, « La genèse du mal dans l'éthique de la vie », *art. cit.,* p. 631-632.
[6] On pourrait se référer ici à une belle analyse faite par Jérôme Thélot au sujet de la conversion du fils prodigue à partir d'une lecture littérale de l'évangile de Luc 15, 11-24. Il y montre la nécessité de la conversion du jeune souffrant de la faim, à partir d'un affect qui décide de retourner au village de son enfance pour retrouver la chaleur familiale du Père. Selon lui, ce texte démontre à suffisance un problème phénoménologique et montre la nécessité de retour vers la Vie tel que M. Henry l'a compris. La faim y est comme une métaphore du désir de la vérité et ce désir n'est pas le produit d'une réflexion philosophique mais découle de la vie pathétique (J. THELOT, « conversion et faim », J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie, op. cit.*, p. 213-223)
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 336_337.
[8] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 186.

condition et l'homme en dispose. « L'oubli par l'homme, dit Michel Henry, de sa condition de fils n'est pas un argument contre celle-ci mais sa conséquence et ainsi sa preuve »[1].

Mais comment sortir de ce qui conviendrait de considérer comme un dérapage de l'homme ? Michel Henry propose une sortie à la hauteur de la grandeur humaine. Nous avons vu que notre auteur recourt à l'enseignement du christianisme et parle du salut comme destinée de l'homme. Il consiste à mettre l'homme avec Dieu. Faut-il penser à une nouvelle vie qui vient vers l'homme ou y a-t-il un chemin que Michel Henry propose ? Notre auteur pense-t-il au baptême chrétien?[2] Rien de tout cela en phénoménologie de la vie.

Il nous semble que Michel Henry revient sans cesse à la puissance même de la Vie et propose de se défaire de l'illusion dite transcendantale qui force l'ego à se croire à l'origine de sa vie. Et si donc, dans *Paroles du Christ*, notamment au chapitre IX intitulé « Paroles du Christ sur la difficulté pour les hommes d'entendre sa parole », Michel Henry revient sur l'*ego monadique*, c'est parce qu'il veut dénoncer l'égoïsme humain qui, du reste, est une attitude démentielle et aveugle qui crée la haine et toutes les attitudes criminelles[3].

On notera en passant que la question du salut ou encore de la seconde naissance chez Michel Henry n'est pas une conclusion de sa pensée sur le Nouveau Testament mais vient de l'expérience de la Vie absolue, ce que Jad Hatem qualifie de « tonalité mystique »[4]. S'agit-il d'une grâce spéciale? Sans la nier, pour Michel Henry, la grâce se nomme Vie en tant que lieu de toutes les bénédictions, la « magnificence de vivre » et les hommes en sont les héritiers[5].

Pendant qu'il propose de faire la « volonté du Père », le philosophe de Montpellier propose aussi la voie des Ecritures et, à la limite, le discours phénoménologique. Pourquoi les Ecritures ou le discours phénoménologique ? Notre auteur propose cette voie à titre indicatif pour susciter en quelque sorte le sentiment qui a présidé à la naissance du corps vivant. Quand Dieu parle à Caïn, celui-ci sait d'un savoir de Dieu ce qu'il a fait envers son frère Abel. Cette

[1] *Idem*, p. 189.
[2] On pourrait par moment penser à ce niveau au baptême que Jésus proposa à Nicodème lors de sa visite selon les affirmations johanniques. La nouvelle naissance serait alors dans ce cas le baptême dans l'eau et dans l'Esprit. Selon l'interprétation chrétienne le baptême est le symbole de la mort et de la résurrection dans le Christ. L'homme qui reçoit le baptême est plongé dans l'eau comme dans un sépulcre et quand il en sort, il ressuscite vivant (Luc 12, 15 ; Cf. aussi THEODORE DE MOPSUESTE, « Nicodème (Jn, 3, 1-21) », dans S. BOUQUET (éd.), *L'évangile selon Jean, expliqué par les Pères*, Coll. « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 57-67.
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 115-126.
[4] Cf. J. HATEM, « La tonalité mystique de la seconde naissance », dans J-M LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, op. cit.*, p. 166.
[5] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 143.

vérité est constitutive de son être. Ce sentiment est celui du « vivre de nouveau de cette Vie qui ne nait ni ne meurt – vivre comme elle, à la façon dont elle vit et ne pas mourir »[1].

Mais, comment un homme qui a oublié Dieu pourrait-il encore revenir vers Dieu ? Que cherche la Vie en agissant de la sorte ? Y a-t-il une contradiction dans la Vie ? Non, la seconde naissance c'est un mouvement de la Vie ou mieux la « possibilité pour un ego tel que le nôtre de s'inscrire en lui »[2]. Le fils perdu n'est pas tellement perdu mais seulement il s'est abandonné à ses plaisirs. L'éthique que Michel Henry propose ici est donc l'expression de mon union avec Dieu-Amour qui s'aime lui-même. C'est pourquoi, si Henry recommande l'agir chrétien ou la lecture des Ecritures, c'est pour trois raisons : 1° pour renouer le contact avec la Vie ; 2° pour montrer que l'agir vrai tire son origine de la Vie, et 3° en fin pour signifier que la Vie n'est pas le pouvoir de l'ego et de sa liberté mais de la volonté du Père[3].

Remarquons ici que Michel Henry insiste sur l'agir et non sur l'observance de la Loi ou sur ce qu'il nomme « les obsessions ritualistes »[4]. C'est dans et par la fraternité comme celle que symbolise l'Eucharistie que se transmet la Vie et sa bienveillance pour les hommes. Michel Henry évoque sans l'approfondir le bienfait de l'Eucharistie, notamment dans *Paroles du Christ*, comme le lieu de la fraternité dans le corps et dans le sang du Christ[5]. On reçoit ainsi, selon lui, la vie dans l'Eucharistie[6]pour avoir la vie éternelle (Cf. Jean 6, 54). On voit bien que l'Eucharistie est ce qui constitue l'ossature de l'agir chrétien et assure, commente Pierre Piret, notre identification à la chair du Christ[7]. L'éthique chrétienne, la lecture des Ecritures et l'Eucharistie jouent ainsi chez Michel Henry le rôle de rappel de notre identité.

Ouvrons ici une parenthèse avant de poursuivre avec nos recherches. Il existe une autre source qui a nourri la pensée de Michel Henry, elle est celle de la pensée de Spinoza. On notera en passant que notre auteur a fait un mémoire de licence sur le bonheur chez Spinoza. Le philosophe de Montpellier a en effet beaucoup appris de Spinoza notamment son concept d'immanence, un concept longuement développé par Jules Lagneau[8] au sujet de la phénoménologie du *sentiment* contre l'hégélianisme[9]. Reprenant cette pensée à sa manière,

[1] *Idem*, p. 190.
[2] *Idem*, p. 202.
[3] Cf. *Idem*, p. 208-209 ; 230-231.
[4] Cf. *Idem*, p. 213.
[5] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 155.
[6] Cf. M. HENRY, « La Vie », *art. cit.*, p. 108.
[7] P. PIRET, « Michel Henry. L'Evangile johannique et la phénoménologie », *art. cit*., p. 475.
[8] Cf. Henry cite notamment Lagneau au chapitre IX de son Mémoire sur la béatitude (Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit*, p. 162-163 ; J. M. LONGNEAUX, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, P.U.F, 1964).
[9] Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit*, p. 106-107 ; p. 153-154 ; p. 158-163. Nous n'entrerons pas dans les détails au sujet de Lagneau dont Michel aurait par ailleurs pris l'essentiel des expressions qu'il développera avec le temps dans ses œuvres de maturité, mais qu'il nous suffise de référer nos lecteurs à la

Michel Henry estime que le *sentiment* est le *fond* de la réalité et *l'idé*e n'est que *l'expression* de cette réalité autrement dit la forme[1]. Aussi le sentiment est-il antérieur à toute rationalisation, ce qui signifie que la réalité de Dieu se pose à priori et non intellectuellement. Du même coup, le salut en dépend largement dans la mesure où nous sommes immédiatement unis dans la spontanéité radicale de l'infinitude même d'un Dieu qui se veut amour[2].

Dans son mémoire sur Spinoza, Henry dénonçait déjà l'illusion transcendantale de l'ego[3]. On voit bien que l'influence de Spinoza est bien évidente dans la phénoménologie matérielle. Spinoza a en effet, selon Jean-Marie Longneaux, une idée claire sur la question du salut[4]. Le salut chez Spinoza ne consiste pas à quitter notre corps ni même le monde mais à garder ensemble le corps et l'âme dans leur unité vis-à-vis de la Substance qui les produit. Il y a Dieu comme substance et il y a l'homme comme son mode[5].

Le phénoménologue Français n'a cependant pas tout puisé de Spinoza, il en a fait le tri notamment quand il pense que l'ego est totalement libre d'opérer ses choix.

Michel Henry se sépare de Spinoza non seulement à cause de son rationalisme[6] mais surtout quand ce dernier pense que le Christ est un homme historique. Michel Henry n'admet pas de voir un « Jésus historique »[7]. Mais notre auteur est quant à lui convaincu que la chair du Christ est hors du monde. Pour lui, le Christ est cet Archi-Fils par qui les hommes tirent leur force. C'est dans ce sens qu'il croit à l'invisibilité de la chair[8].

---

considération que notre auteur porte sur Lagneau au sujet de sa pensée notamment sur le *sentiment* comme une réalité intérieure. Voir surtout ici M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*, p. 610-622 (§ 55) surtout la page 622. Cité par M. HENRY, Le *bonheur de Spinoza*, *op. cit*, p. 158.

[1] Cf. *Idem*, p. 142 (p. 165).

[2] Cf. *Idem*, p. 166. Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, *op. cit*., p. 100-103.

[3] *Idem*, p. 60-61.

[4] On peut lire spécialement à ce niveau les différents thèmes semblables entre Spinoza et Michel Henry dans ce qu'écrit Jean-Marie Longneaux dans M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, *op. cit*, p. 178 ; Cf. J-M. LONGNEAUX, « La réduction radicalisée comme passage au troisième genre de connaissance », *art. cit*., p. 46-47.

[5] Cf. M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé*, *op. cit.*, p. 38-40.

[6] Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, *op. cit*, p. 167. Ce qui intéresse Michel Henry n'est plus tellement la spéculation, la démonstration mais bien ce que l'homme éprouve. C'est ainsi qu'il décidera ne plus aborder la question de la Vie sous l'angle de l'Ethique de Spinoza qu'il juge trop rationaliste avec des vérités qui ne renvoient à ses yeux à aucune expérience. Devant la montée du néocriticisme de son époque, Henry décide alors et simplement de philosopher à partir de l'expérience absolue non démontrable, en tant que sentiment, épreuve de l'existence. Or lorsqu'il s'agit d'exprimer cette réalité, le langage de la phénoménologie classique lui est apparu insuffisant et la philosophie de Spinoza avec. Mais comme Spinoza avait le même thème de pensée, Henry a recouru encore à lui pour combler ce vide conceptuel. C'est ainsi que tous les thèmes majeurs de notre auteur, selon Jean-Marie Longneaux, sont influencés par la pensée même de Spinoza. Michel sera ainsi le penseur du troisième genre (Cf. M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, *op. cit*, p. 176-179).

[7] Cf. *Idem*, p. 371.

[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 221.

Revenons à la question de l'oubli transcendantal. Comment Michel Henry envisage surmonter définitivement cet oubli ? Nous venons de le voir. Michel Henry fait recourt à une nouvelle pensée qui se résume en ce qu'il appelle « nouvelle naissance ».

1.3.2. La nouvelle naissance et l'éthique de l'intersubjectivité

En quoi consiste finalement la nouvelle naissance ? Elle est une sorte, toutes proportions gardées, de mutation référentielle importante qui s'opère dans la vie de l'ego lui-même en écoutant notamment les Ecritures et surtout en pratiquant la charité. Mais il faut préciser tout de suite que cette *transmutation décisive* de l'ego à la Vie[1] ne remet pas en question la naissance transcendantale de chaque ego. Pour Michel Henry, la nouvelle naissance n'est possible qu'à l'occasion de l'oubli de la vie. Est-ce le moment d'un purgatoire ? Est-ce une sorte d'apocatastase ?

Il faudrait bien comprendre ce changement à ce niveau. Pour Michel Henry, la nouvelle naissance ne consiste pas à une simple reconnaissance, ni simplement en un passage de la souffrance à la béatitude. Il y a plus puisque cela intègre le faire. Cela n'est non plus ni un purgatoire ni une apocatastase. L'insistance porte plutôt ici sur le faire. Pouvons-nous dire que l'éthique consiste à l'observance d'un tas de règles édictées par le christianisme ?

L'éthique du faire n'est donc pas ici celle qui obéit aux règles objectives et à la loi du monde mais elle est celle de la vie immanente, sans compromission avec l'extériorité. Car « dans le monde, il n'y a pas de valeur »[2]. L'agir que propose Michel Henry est donc soumis ici à l'Œil omni-voyant de Dieu. Chez Henry en effet, c'est le corps transcendantal qui en définitive agit et c'est pourquoi l'action est invisible[3]. Quelle est sa nature exacte ? Nous l'avons dit. L'éthique consiste à aimer par les actes les pauvres dans les besoins. Ainsi l'éthique assure-t-elle le salut immédiat de l'ego pour autant qu'elle « relie les deux vies, celle de l'ego et celle de Dieu, de telle sorte que celle-ci assure pratiquement le salut du premier »[4]. Qu'est-ce que cela veut dire ? Pour Michel Henry, toute action est motivée par la force du cœur[5]. Il s'agit d'une action arrachée à la vérité du monde[6]. Ainsi quand le Christ agit le jour du sabbat, il le fait par amour et non pour répondre aux exigences d'une loi. La vie ne connait

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 213.
[2] *Idem*, p. 180.
[3] Cf. *Idem*, p. 219.
[4] *Idem*, p. 209.
[5] Cf. *Idem*, p. 216-218.
[6] Cf. G. VAN RIET, « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol.64, (1966), p. 456. Cité par M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza, op. cit*, p. 335. En parlant de Michel Henry au sujet de l'Ego, Riet écrit : « A propos de Dieu, il se tient dans une redoutable équivoque. Sans jamais le dire explicitement, il laisse constamment entendre que, dans une ontologie phénoménologique, Dieu s'identifie à l'ego » (*Idem*, p. 456).

pas le repos[1]. Il en découle que Dieu est finalement amour et ne relève pas des élucubrations philosophiques pour autant qu'il n'y a pas de preuve d'existence de Dieu mais des actes.

Comment est-il possible de naitre de nouveau en agissant? Telle est d'ailleurs la question qui sera posée par Nicodème à Jésus dans l'évangile de saint Jean (Cf. Jean 3, 4s).

Pour rendre effective cette nouvelle naissance, on a comme l'impression que Michel Henry la conditionne par moment à l'abandon de soi au corps même du Christ tel qu'il est consacré par le prêtre dans l'Eucharistie (Cf. Jean 6, 54)[2]. Mais l'auteur de *Paroles du Christ,* en tant que philosophe n'insiste pas tellement sur la nécessité de la participation à l'Eucharistie mais son insistance porte plutôt sur le faire dans une relation de filiation.

Si donc le Dieu de Michel Henry n'est jamais sadique pour nous soumettre au purgatoire ou à l'enfer[3] c'est parce qu'il est un Dieu affectif, il est la Vie, lieu de notre salut pour autant que l'ego s'abandonne à lui dans le mouvement d'une seconde naissance[4]. Michel Henry voit très mal que les deux se séparent. Non pas que les deux soient identiques mais parce que les deux s'opposent mais ne s'excluent pas. Mais comment l'ego peut-il rejoindre une vie qui le devance ? Pour répondre à une telle question, notre auteur demande d'entrer dans la logique de la temporalité immanente où il n'y a aucune rétention. Dieu est avec l'homme et cette relation échappe au temps, il n'y a pas de distance entre les deux[5].

En parlant de la seconde naissance en tant qu'agir chrétien, il nous semble que Michel Henry n'entend pas faire une réflexion sur le Nouveau Testament mais il veut parler de l'expérience même de la Vie dans chaque vie singulière[6]. Voilà pourquoi, même l'homme dépravé ou le criminel tant qu'il porte encore ce nom et tant que la vie est en lui, il demeure cependant fils de Dieu et mérite d'être aimé[7]. C'est donc par rapport à cette Vie que s'organise la nouvelle naissance et non par rapport au péché. Or, selon le christianisme, le péché nous sépare de Dieu et l'homme vit comme en exil loin de Dieu (Cf. Jean 5, 14).

---

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 228.
[2] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 155.
[3] Mais le Christ parle tout de même de l'enfer dans son évangile ; il parle notamment de la « fournaise du feu », des pleures et des grincements de dents (Matthieu 13, 42). La géhenne est définie comme le lieu où le ver ne meurt pas et où le feu ne s'éteint pas (Marc 9, 47-48). S'agit-il seulement des représentations fictives du Christ dites dans le cadre des paraboles ? Ces pages sont bel et bien dans l'Evangile de celui dont on dit qu'il est le Verbe de Dieu. Selon Bernard Sesboüé, ces pages menaçantes de l'Evangile sont simplement une invitation à la vigilance chrétienne dans le cadre de la pratique de la charité. L'enfer ne serait ainsi qu'une invention de l'homme lui-même (Cf. B. SESBOUE, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle, op. cit.,* p. 538-539).
[4] Cf. R. KÜHN, « Crise de la culture et vie culturelle », *art. cit.* p. 156.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 200-202.
[6] Cf. J. HATEM, « La tonalité mystique de la seconde naissance », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, op. cit.,* p.166.
[7] Voici ce que dit Henry dans *C'est moi la vérité* : « c'est seulement si en tant que Fils, il porte en lui la Vie et son Ipséité essentielle, qu'il peut dans sa dépravation, être objet d'amour, non pas lui […] mais la puissance qui l'a donné à lui-même et ne cesse de le donner à lui-même dans sa dépravation même » (*Idem,* p. 321).

Michel Henry minimise-t-il l'impact du péché au sens chrétien ? Il ne le dit pas en ces termes mais on peut déduire plutôt que notre auteur réaffirme avec force la naissance de chaque ego dans la Vie absolue. On sait que c'est l'illusion transcendantale qui est, selon Henry, responsable de cette perte mais sans qu'il y ait perte du tout du rapport à la Vie. Si donc l'auteur d'*Incarnation* a du mal, selon nous, à aborder la question du péché dans sa pensée mais parle néanmoins de la nouvelle naissance comme une sorte de « remède » à l'illusion de l'homme qui veut abandonner la maison paternelle comme enfant prodigue (Cf. Luc 15, 1-32). On a comme l'impression qu'au final, toute l'œuvre de Michel Henry est une vaste entreprise éthique consistant à nous ramener à la Vie et à déculpabiliser l'homme. Sa phénoménologie se révèle comme celle de *l'appel,* ainsi que la qualifie Rudolf Bernet[1]. Aussi l'éthique plonge-t-elle son origine et sa normalité dans la religion[2].

Dans ce contexte, comprendre la Parole signifie grosso modo sortir de l'égoïsme non pas pour tomber dans l'altruisme ou être « otage » de l'autre comme chez Levinas, mais être dans la proximité même du Christ, dans l'amour de Dieu[3]. L'agir devient de la sorte de l'ordre d'une auto-affection pathétique d'un fils à un autre fils comme lieu de vérité. « Quiconque est né de Dieu, dit Saint Jean, ne commet pas le péché » (1 Jean 5, 18).

Revenons à la question sur la Parole de Dieu. On vient de voir qu'une des façons d'échapper au « mensonge de l'homme » est celle d'entendre la Parole de Dieu. En quoi consiste concrètement cet « entendre la Parole » ? La Parole ici c'est le Verbe même de Dieu. C'est celui-ci qui donne du contenu au faire[4]. Mais il ne s'agit pas d'une transformation occasionnée par notre conscience mais il s'agit de faire correspondre son cœur à celui du Christ dans la pratique de la charité. Car, la Vie est une Parole et celle-ci est le Verbe divin.

Si telle est la posture que la phénoménologie propose pour l'ego, celui-ci a-t-il encore besoin de la mort pour ressusciter ? La question est importante mais il faut dire que Michel Henry ne voit là aucun intérêt de séparer la vie de la mort. Nous y reviendrons plus loin.

Par ailleurs, à comprendre sa trilogie, Michel Henry remet en question ici le respect de la loi rationnelle de Kant incapable d'agir. Pourquoi pas la loi ? Parce que la loi, selon lui, n'a pas son site dans la vie où se tient l'agir. Et pourtant nous savons que selon le christianisme, l'amour est tout de même une nouvelle loi que propose le Christ. Peut-on dire que la loi en tant que telle détruit la vie ? Pour Michel Henry, le commandement d'amour n'est pas une loi

[1] Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *art. cit*., p. 190.
[2] Cf. J. LECLERCQ, « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi. Réflexions sur le projet de Michel Henry », *art. cit*., p. 236.
[3] Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *art. cit*., p. 192.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit*., p. 208-209.

éthique dans la mesure où il ne s'adresse plus désormais à un homme mais à un fils qui porte en lui cet amour. C'est un commandement d'un fils et qui s'adresse à un Fils[1] pour autant que c'est « Dieu lui-même qui s'auto-révèle, qui s'aime lui-même de son amour infini »[2].

Michel Henry critique non seulement la morale rationnelle de Kant mais aussi, notamment au § 58 de *L'essence de la manifestation*, Henry critique le sentiment du respect de la loi morale de Kant. Selon ce dernier, il y a lieu d'agir pour répondre à ce que dit la loi morale. Or, aux yeux de Michel Henry, agir uniquement selon la loi morale signifie que cela échappe à la volonté du cœur et répond au seul mobile de la loi intelligible d'une raison pratique. Ce combat « d'humiliation » pour le respect de la loi au détriment de toute inclination, est tout ce que Kant semble présenter pour l'action humaine et qui contrarie la loi du cœur[3].

Mais en parlant de la loi, la question que M. Henry se pose est celle de savoir comment on peut agir tout en se séparant de la vie qui a créé l'action ? Peut-on séparer la sensibilité de la raison ? Le corps de la chair ? Henry estime que Kant reste foncièrement indécis à ce sujet et son amour est présent de manière inaperçue. C'est ainsi que M. Henry se propose de fonder la raison sur la sensibilité pour donner de la substance à l'action[4]. L'auteur de *C'est moi la vérité* fonde sa pensée sur l'amour chrétien pour soutenir son point de vue[5].

Par ailleurs, M. Henry revendique le renversement de méthode. Pour lui, il faudrait partir de la Vie pour comprendre la vie. Et, c'est dans le faire qu'il voit la possibilité de l'ego de rejoindre la Vie en tant que savoir primitif, telle est la justice de Dieu. « Car la justice s'accomplit quand tout est remis à sa place et l'homme rétabli dans sa dignité de Fils »[6].

L'exemple même du Bon Samaritain qui prend en pitié le malheureux est l'exemple-phare de l'agir chrétien (Cf. Luc 10, 29-37). Il s'agit ici d'un amour comme oubli de soi. Il est plus tourné vers autrui que vers soi-même. Pourquoi agir ? C'est parce que la compassion est le lieu de la vérité et par le fait même « elle acquiert le pouvoir de se donner »[7] pour autant que moi-même et que l'autre nous sommes une chair vivante[8]. C'est dans ce sens que Michel Henry comprend également la critique paulinienne de la loi dans ses épitres et privilégie le

[1] Cf. *Idem*, p. 235.
[2] *Idem*, p. 237.
[3] E. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. par J-P. Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 181-185.
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 659-660.
[5] Cf. *Idem*, 665. Cf. Y HATTORI, « De l'affect de la loi au commandement de la Vie », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes, op. cit.*, p. 75-78.
[6] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 225
[7] *Idem*, p. 226.
[8] Cf. *Idem*, p. 234.

côté affectif de toute action pour autant que « le commandement [l'amour] et l'agir vont ensemble »[1]. C'est dire que le procès du salut doit être pensé dans la vie et rien que là.

Quel serait le contenu de cet agir ? Il s'agit concrètement d'une action désintéressée en s'oubliant soi-même. Ce qui signifie que chacun de nous, même les plus petits, peut apprécier son lien avec l'épreuve de la Vie pour autant que tout se joue au niveau de la Vie et non au niveau de la loi qui, elle, est extérieure[2]. Michel Henry fonde donc son éthique non sur la loi mais sur celle de l'Amour en raison du Christ qui est lui-même une véritable « figure de l'amour et de la Vie »[3]. Ainsi le Christ peut-il le jour du sabbat transgresser la loi pour agir.

Pouvons-nous dire en définitive que Michel Henry condamne la loi ? Notre auteur ne condamne pas la Loi en elle-même mais seulement la Loi ne saurait être d'un autre ordre que l'agir lui-même. Le respect à la Loi, « n'offre, dit-il, que l'apparence extérieure de l'agir dans la vérité du monde et non l'agir réel, révélé à lui-même dans l'épreuve pathétique et invisible de la vie »[4]. Comme on le voit, Henry propose plutôt à cet effet une morale qui n'est pas celle du choix mais celle de la charité en tant que Dieu-Amour. C'est le sens de cette affirmation du Christ lui-même : « Ce que vous avez fait, dit-il, à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Matthieu 25, 40). Il s'agit en quelque sorte d'une morale qu'Henri Bergson qualifierait de « société ouverte », de sacrifice et de don[5].

Peut-on dire que le christianisme propose une morale des faibles d'un Dieu crucifié ? M. Henry ne peut aller jusqu'à ce niveau. Il voit plutôt dans l'agir le lieu de la vérité de Dieu ou d'un Christ comme Archétype qui offre sa divinité pour recevoir notre humanité dans sa vulnérabilité. Mais ceci ne veut pas dire que Dieu cesse d'être Dieu, au contraire la vulnérabilité n'infériorise pas Dieu. On pourrait dire à la limite, comme chez Von Balthazar, que la gloire de Dieu est dans sa croix, dans sa souffrance[6]. M. Henry privilégie plus le côté affectif de l'agir que le caractère sacrificiel étant donné que l'ego est Fils de la Vie.

---

[1] *Idem*, p. 236.
[2] Cf. *Idem*, p. 213-214.
[3] Ce thème du Christ comme « Figure de l'amour ou figure de la vie » a été révélé lors d'un colloque à Montpellier par Jacques English en 2003 comme un thème commun entre M. Henry et E. Husserl. Pendant que M. Henry l'a principalement développé dans sa trilogie, Husserl s'apprêtait à le publier dans une revue japonaise *Kaizo*. Mais seulement trois de ses articles seront publiés. Selon English, M. Henry a sans doute lu le texte de Husserl parce que, selon lui, certaines de ses expressions viendraient de là (J. ENGLISH, « « Le Christ, figure de l'amour ou figure de la vie ? Husserl et Michel Henry », dans -F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine, op. cit.*, p. 211-219)
[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 226.
[5] Cf. H. BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Introduction, notes, chronologie et bibliographie par Bruno Karsenti, Paris, Flammarion, 2012, p 116.
[6] Cf. H-U VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, trad. par René Givord et Henry Engelmann, Paris, Aubier, 1965-1983. Cité par G. DUFOUR KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit.* p. 200.

L'abandon au Christ dans le faire s'explique bien ici. Henry le lie à notre naissance et n'entend pas défaire ce lien qui, du reste, est essentiellement phénoménologique. On peut même se permettre de schématiser les différents niveaux de la chair comme suit : VIE ABSOLUE UNE ET IMMANENTE= MOI-SOI PASSIF= JE ACTIF LIBRE= JE PEUX= VIE ABSOLUE comme l'unique réalité qui se donne comme dans un cercle.

L'avantage de ce schéma est de montrer que l'ego n'a rien du monde. La Vie est comme un cercle en raison de sa solitude. C'est bien pourquoi son action est inséparable de la Vie dans laquelle il est né. Si par contre dans *L'essence de la manifestation* et *Philosophie et phénoménologie du corps* notamment, la vie de l'ego est toujours une vie en première personne, cette situation change dans la trilogie. A partir de *C'est moi la vérité*, Michel Henry fait la différence entre la Vie et l'ego en tant qu'ipséité de celle-ci[1]. Et il peut écrire : « Plus l'ego s'appuiera sur lui-même en vue de s'élever lui-même, plus le sol se dérobera sous ses pieds. Mais plus, s'oubliant soi-même et se confiant à la vie, il s'ouvrira à la puissance sans limites de celle-ci, plus cette puissance jaillira en lui, le rendant invincible »[2].

Cette renaissance, nous l'avons dit plus-haut, n'est par ailleurs pas une grâce mais elle est inscrite dans la première naissance par la Vie elle-même. La philosophie de Michel Henry, ignore l'importance de la grâce, non pas que sa pensée nie la grâce à la manière de Pélage[3] mais parce que l'homme nait dans la Vie transcendantale et cela lui suffit[4].

Posons une dernière question avant de clore ce point. La mutation comme seconde naissance demande-t-elle un effort particulier de l'ego ? Faut-il se sauver par ses œuvres comme dans le protestantisme ? Michel Henry semble simplement privilégier ici la voie d'une reconnaissance de la Vie par l'ego, en édifiant sa vie dans l'amour de Dieu, sous l'Œil-omni-voyant de Dieu qui voit ce qui se passe dans chaque vie singulière. La foi et les œuvres sont donc importantes dans la question du salut (Cf. Jacques 2, 18). La foi ici est cette certitude à appartenir à la vie et à l'action même de la vie. De ce point de vue, son action est une détermination de la Vie. « La foi agissant par la charité » (Galates 5, 6). Selon

[1] Cf. A. SOYSAL, « Une vie en première personne », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, *op. cit*., p. 118-119.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit*., p. 264-265.
[3] Pélage est l'auteur d'une hérésie au début du Ve siècle qui affirmait le pouvoir « d'impeccance », c'est-à-dire de non péché de l'homme. Pélage compte sur le pouvoir humain et ne voit pas l'importance d'une grâce qui serait comme un luxe pour un chrétien. Pour lui, l'homme est capable de bien indépendamment de la grâce. L'Eglise l'a condamné en 417 et 418 par les Papes Innocent et Zosime. Pour l'Eglise Pélage nie les effets du péché de la concupiscence et ne voit pas la possibilité de la transformation profonde de l'homme par une faveur divine pour faire de nous une création nouvelle (Cf. Y. SEMEN, *La sexualité selon Jean-Paul II*, *op. cit.,* p. 156-157)
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit*., p. 288.

Henry, « La foi n'est pas du domaine de la conscience mais du pathos »[1]. Cette auto-jouissance de Dieu est aussi celle de l'Archi-Fils et de l'ego[2]. De ce point de vue, la phénoménologie de la vie est une bonne manière d'interpréter les écrits néotestamentaires[3].

Revenons maintenant à la question des Ecritures. Quel serait leur rôle? Nous allons voir au point suivant qu'elles sont chargées de rappeler notre filiation[4].

1.4. De la nécessité de la phénoménologie de la vie comme discours et la lecture henryenne de la Parole à partir de l'herméneutique de Paul Ricœur

1.4.1. Phénoménologie comme discours dans le sillage de la seconde naissance

Nous venons de voir que l'éthique chrétienne et la lecture des Ecritures sont importantes pour sauver l'homme de l'illusion transcendantale. Maintenant, nous pouvons approfondir ce point en nous interrogeant particulièrement sur l'importance des Ecritures dans la compréhension de l'essence même de l'homme et de la question de la chair.

C'est au chapitre 12 notamment de *C'est moi la vérité* intitulé « La parole de Dieu, les Ecritures », que Michel Henry montre clairement que la vérité sur l'homme échappe à l'analyse historico-critique pour autant que celle-ci tente d'établir des faits objectifs[5]. M. Henry est convaincu que dans le Nouveau Testament c'est le Christ lui-même qui s'exprime.

Dans sa trilogie, notre auteur insiste sur la nécessité de lire et de bien comprendre les Ecritures, spécialement les textes néotestamentaires. Pourquoi une bonne compréhension de la Bible ? Parce qu'elle est parole de Dieu et pour cela elle est plus que l'éthique, elle est vivante. Le ciel et la terre passeront sauf les paroles du Christ (Cf. Jean 21, 33). La vérité du christianisme étant d'un autre genre vient en appui ici à la vérité phénoménologique. A quoi tient cette vérité ? Elle tient au fait qu'elle affirme l'antériorité de la vie sur l'ego. « Le Christ, le Fils de Dieu né avant Abraham et avant les siècles, porteur en lui de la Vie éternelle… »[6].

Si donc les Ecritures peuvent nous rappeler notre origine transcendantale, quel rapport Michel Henry voit-il dans le discours phénoménologique lui-même vis-à-vis de notre

---

[1] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 242.
[2] Cf. *Idem*, p. 237-238.
[3] Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *art. cit.*, p. 199. R. Bernet considère la pensée de M. Henry comme une véritable compréhension **«** baroque » du christianisme en une période de crise de la foi. Pour lui, il fallait beaucoup insister sur la nécessité de la vie intérieure face à la décision galiléenne de la nature. L'art chrétien s'est tourné vers la manifestation de Dieu et donc vers la vie intérieure. Il écrit à ce propos : « L'hyper-transcendantalisme de M. Henry et sa conception théologique de la Vie ne conduit pas seulement à l'abandon du monde, mais aussi à une dévalorisation de tout ce qui fait la concrétude de la vie humaine » (*Ibidem*, p. 199).
[4] Cf. M. HENRY, *« Parole et religion : La parole de Dieu »*, dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit*., p. 199-201.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 10-11.
[6] *Idem*, p. 13.

naissance transcendantale ? Le discours phénoménologique peut-il nous aider à nous défaire de l'illusion transcendantale ? M. Henry a développé à ce sujet, notamment au chapitre 12 de *C'est moi la vérité,* des pages admirables sur l'interprétation des Ecritures. La logique de celles-ci c'est qu'elles nous permettent d'entendre la Parole intérieure, là où nous sommes nés et où se découvrent nos relations humaines avec nos amis et nos ennemis[1]. « Le contenu des Ecritures, dit-il, est une révélation divine, mais cette révélation est faite aux hommes dans le langage qui est le leur »[2]. Et c'est à ce niveau que le discours chrétien rencontre en profondeur le discours phénoménologique dans ce qu'il a d'essentiel.

Pour répondre aux questions posées ci-haut, notre auteur évoque la pertinence du discours phénoménologique et voire de l'herméneutique. Mais pourquoi évoquer l'herméneutique dans une question du rapport de la chair et du corps ? Michel Henry veut comprendre non seulement la structure de l'immanence mais aussi la nécessité de revenir à la Vie dès lors qu'elle semble être oubliée dans l'illusion transcendantale.

En effet, dans le développement de sa pensée, Michel Henry a été amené à rapprocher sa philosophie de la chair à celle herméneutique de Paul Ricœur. Nous y reviendrons au point suivant. Mais posons tout de même une question pour commencer. Comment Henry comprend-t-il l'herméneutique de Ricœur ? Selon la manière dont notre penseur comprend le discours herméneutique, c'est que tout discours ne peut égaler, selon lui, la profondeur de l'immanence dans son déploiement affectif. C'est pour cette raison que Michel Henry pense que la parole engendre la personne à laquelle elle se destine et fait de lui un vivant[3].

Il nous semble que le point de vue de M. Henry n'est pas ici celui de l'herméneutique à la manière de Gadamer portant sur le sens des mots ou sur une interprétation historico-critique. Notre auteur veut plutôt comprendre les choses en allant à leur « origine » transcendantale et c'est à ce niveau qu'il rencontre la démarche de Paul Ricœur. Mais cela ne signifie pas qu'il n'existe pas d'opposition entre les deux phénoménologues français[4].

En évoquant la question de la Parole et de son interprétation, notre auteur sait pertinemment que la vérité est une et autre à la fois et veut jouer sur cette réalité[5], ce qui n'est pas sans rappeler la différence du corps et de la chair, du visible et de l'invisible. Car, l'homme est à la fois visible et invisible, et c'est pour cela qu'il écoute le langage de la Vie.

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 36-37.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 271.
[3] Cf. *Idem*, p. 282-283.
[4] Notamment dans l'interprétation de Marx. P. Ricœur pense que M. Henry n'a pas su expliquer la différence entre les dimensions internes et celles externes de la praxis. Cf. S. DAVIDSON, « La phénoménologie de la vie. Entre Henry et Ricœur », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques, op. cit*., p. 33-34.
[5] Cf. M. HENRY*, L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 87-88.

Pour Michel Henry la Parole de Dieu a comme dans une œuvre d'art la fonction *indicative,* elle montre le *lieu* où se trouve la réalité mais elle-même n'est pas la réalité[1]. Ici se jouent les enjeux du langage et même de la phénoménologie matérielle. Il y a aussi tout l'enjeu de la traductibilité de l'affectivité. Or, celle-ci est regardée par Henry comme parole de vie[2]. Aussi les Ecritures, plus que l'éthique, cachent-telles la vie pour celui qui les lit[3].

Si la vie se traduit donc par un langage du monde, notre auteur admet sans peine que le sens inverse est aussi possible mais à condition que la vie elle-même l'y autorise en tant qu'elle est affectivité. On se gardera cependant ici de tomber dans l'aporie comme celle des « techniques du bonheur » dans le but d'échapper au désespoir comme si la vie ne comportait rien de tel dans son mouvement pathétique[4]. Certes les Ecritures pour M. Henry, « ne sont malgré tout, que des textes[5] » mais la vie, elle, est au-delà de ces textes de « telle façon que la vérité visée par le texte n'est jamais posée par lui »[6] étant donné qu'elle est ce qui se sait mais qu'aucun savoir ne peut connaitre sans faire recours au savoir même de la subjectivité[7].

Aux yeux de M. Henry, si nous voulons comprendre la Vie à partir des Ecritures, ce cheminement à rebours devra être un saut dans la phénoménalité originaire, comme ce que propose Frédéric Seyler[8] pour qui on peut tout aussi bien partir du monde pour atteindre la Vie. L'exemple typique est celui de la compréhension des Ecritures. C'est dans une perspective de leur propre dépassement qu'on y arrive[9]. Mais cela ne signifie pas que c'est le texte qui nous donne accès à la Vérité mais c'est celle-ci au contraire qui nous donne accès à elle-même[10]. Notre auteur ne s'est jamais opposé à ce travail de rebours mais à condition que la Vie soit comprise comme fondement de ce qui apparait dans le monde[11].

---

[1] Cf. F. SEYLER, « « La certitude comme enjeux éthique et épistémologique pour la phénoménologie de la vie », *art. cit*., p. 243.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 278.
[3] Cf. *Idem*, p. 270.
[4] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. Cit*., p. 305.
[5] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 13.
[6] *Idem*, p. 14.
[7] M. HENRY, *« Parole et religion : la Parole de Dieu », art. cit.*, p. 201-202.
[8] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*., p. 305-306
[9] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*., p. 305-306. Cette question a fait également objet d'une réflexion de Peter Gaitsch. Pour lui, étant donné que le langage de la Vie absolue passe par le langage du monde et vice versa, il devient difficile de se défaire de l'intentionnalité en tant que celle-ci dépend de la Vie elle-même dans son mouvement. Il écrit : « Il est vrai que le logos appartient au phénomène de la vie, mais on ne peut pas en conclure si simplement que la vie (majuscule) s'exprime d'elle-même » (P. GAITSCH, « La contribution méthodologique de Michel Henry à une ontologie phénoménologique », *art. cit.* p. 255).
[10] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 17.
[11] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*., p. 307-308.

Cette Parole du monde est celle que Frédéric Seyler semble comprendre comme *l'occasion possible* qui conduit à la seconde naissance d'une réalité qui est *déjà-là* en naissant. Qui dit occasion possible veut dire qu'il peut ou ne pas l'être nécessairement. Mais dans le contexte de la phénoménologie de la vie, c'est parce que la vie a déjà préparé de l'intérieur un espace qu'un bouleversement peut être possible[1]. Ainsi pour cette raison, M. Henry considère qu'en lisant un texte des Ecritures, nous entendons deux fois le texte qui nous parle[2]. Ceci pourrait signifier que la parole du monde en tant qu'elle est liée à l'Archi-intelligibilité est aussi capable de provoquer le salut même de l'homme[3]. « La parole des hommes ne se réduit nullement à une parole du monde, c'est d'abord celle de la vie »[4].

En évoquant l'herméneutique en phénoménologie, Michel Henry vise surtout la lecture de la Parole de Dieu pour y découvrir ce que le texte ne dit pas ou encore lire entre les lignes, ce qui se murmure à demi-mot. Quand le Christ parle dans les Evangiles, sa parole mise entre guillemets a, selon Henry, une telle puissance qu'elle ne peut être que celle de la Vie elle-même. En quoi elle est Parole de Dieu ? « Parce qu'elle parle, dit-il, autrement »[5].

Que signifie « autrement »? Michel Henry ne le dit pas clairement mais cela pourrait signifier qu'elle utilise les concepts du monde des hommes en tant que parole du monde mais sa réalité est autre parce qu'elle vient de Dieu lui-même, elle est parole de la vie[6]. Il faudrait ici, pour parler comme Gesché, « transgresser » le texte pour y découvrir sa vérité silencieuse[7]. Cette parole est ainsi véridique parce qu'elle nous a été transmise, selon un commentaire hypothétique de Claude Tresmontant[8], par des intellectuels ayant entendu le Christ hébreu s'exprimer de la sorte en langue hébraïque. Certes nous n'avons plus un

[1] F. SEYLER, « La certitude comme enjeux éthique et épistémologique pour la phénoménologie de la vie », *art. cit*., p. 244-245.
[2] Cf. *Idem*, p. 245. Michel Henry a fait un développement génial au sujet de cet ' « entendre deux fois » la Parole des Ecritures dans M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, *tome. III*, *op. cit*., p. 325-345 et spécialement à la page 344. Selon Frédéric Seyler, « …la phénoménologie de la vie vise à être une traduction de la parole de la vie dans un discours qui doit offrir au lecteur la possibilité d'effectuer le mouvement de traduction en sens inverse, c'est-à-dire de retrouver la parole de la vie par-delà les significations langagières » (*Idem*, p. 246.)
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 127. Au chapitre 10 de *Paroles du Christ*, M. Henry intitule ce chapitre de manière à dire que l'homme en tant que vivant est capable de comprendre la Parole de Dieu sans problème en raison de sa disposition intérieure. D'où ce titre : « Paroles du Christ sur la possibilité pour les hommes d'entendre sa parole » (*Ibidem*, p. 127).
[4] *Idem*, p. 129.
[5] M. HENRY, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 207, p. 271.
[6] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 129.
[7] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser : Le Christ, op. cit.*, p. 100-101.
[8] Nous tenons ce commentaire de Joaquim Hernandez-Dispaux. Selon ce penseur Claude Tresmontant a fait un travail louable en relevant la dimension d'un « Christ hébreu » qui s'est exprimé dans sa langue hébraïque mais dont l'essentiel de son message a été transmis en grec avec les accents de cette nouvelle culture. Michel Henry ne remet pas cela en question puisqu'il considère notamment dans *Paroles du Christ* que les Ecritures sont réellement paroles du Christ authentiques adaptées en langue grecque (J. HERNANDEZ-DISPAUX, « De la Bible comme poème aux Paroles du Christ. Enjeux herméneutique de la lecture henrienne du ''Christ hébreu'' », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry, op. cit.,* p. 617-627).

message originel en raison du temps écoulé entre le moment où le Christ la prononçait et sa mise par écrit mais cette parole retient l'essentiel de ce que le Christ aurait lui-même dit et qui sera par la suite traduit en grec de la LXX (Septante). Notre penseur veut de la sorte que nous adoptions un autre regard envers les Ecritures et qu'on les considère non pas en fonction de leur cohérence argumentative interne mais en fonction de la vie divine qui s'y cache. Ce geste a, comme l'a bien vu Nathalie Depraz, de la noblesse en raison de la Parole même de Dieu[1].

Ainsi au chapitre X de *Paroles du Christ* notamment Michel Henry revient sur la nécessité de la préséance de la Vie sur le monde. « Ainsi, dit-il, tandis que bavarde la parole du monde […] une autre parole a déjà parlé en nous »[2].

Mais pourquoi insister sur l'importance des Ecritures puisqu'on est déjà Fils de la Vie ? La réponse est donnée par notre auteur. C'est parce que l'homme a oublié sa condition de Fils qu'il a besoin des Ecritures pour la lui rappeler. C'est aussi une occasion possible pour aider l'homme à sortir de son égoïsme. Mais Henry n'est pas dupe. C'est la Vie qui produit elle-même ce bouleversement pathétique en chaque homme selon son bon vouloir[3], sans doute parce que la chair ne peut disparaitre dans le néant du monde.

Finalement notre penseur considère la Parole de Dieu « comme » une parole poétique mais seulement il va plus loin, il tient à la limite toute parole comme ayant sa base dans la Vie[4]. Elle n'est pas un traité sur Dieu mais en la décryptant on arrive à l'ineffable qu'est Dieu et en même temps on découvre l'histoire humaine, la chair. Ici le nouveau Testament, selon l'intuition de Michel Henry, cache Dieu lui-même[5]. Dans cette optique, le récit a un sens pour celui qui l'interprète. Toute parole humaine, selon notre auteur, n'offre qu'une pseudo-présence de ce qu'elle nomme de telle façon que la chose nommée n'existe pas réellement[6].

Pouvons-nous dire alors que toute parole est divine ou seulement ce qualificatif n'est réservé qu'aux Ecritures saintes ? Michel Henry le croit bien et n'hésite pas à parler du monde du mensonge, ce qui laisse penser qu'il existe une fausse parole à côté de la Parole de Dieu[7].

---

[1] Cf. N DEPRAZ, « Tautologie et antinomie : quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry, op. cit.*, p. 441.
[2] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 128.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 290-291.
[4] Cf. *Idem.*, p. 273-274. Selon M. Henry, il est possible que les paroles du Christ soient contenues dans ce que l'on appelle « Logia » et aient circulé dès les premiers temps avant que les Evangiles synoptiques notamment les aient trouvées et complétées. Ces paroles sont sans doute celles du Christ qui s'adresse aux hommes mais aussi il s'agit des paroles qui disent quelque chose du Christ sur lui-même (Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 10-11)
[5] Cf. N DEPRAZ, « Tautologie et antinomie : quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique », *art. cit*., p. 441.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 274.
[7] Cf. *Idem*, p. 8.

Une telle antinomie n'exclut pas l'unité. Seulement chaque parole est un pouvoir. Qu'on pense ici à la parole de l'artiste par exemple, et nous l'avons vu en parlant de Kandinsky. La parole de l'artiste crée à la manière de la parole de Dieu. Mais au sujet des Ecritures, Henry tient les Evangiles pour des « documents authentiques » au sujet desquels aucune exégèse positiviste ne remet en question leur authenticité ou leur adaptation en langue grecque dans laquelle ils sont rédigées[1]. Ils ne sont donc pas selon lui des inventions des communautés chrétiennes tardives mais ils sont bel et bien Paroles du Christ[2].

Voilà la raison pour laquelle Michel Henry met en quelque sorte de côté les considérations historiques des Ecritures pour ne chercher que l'être-caché en raison de l'incapacité de la vérité historique. Dans les Evangiles en effet, le cœur est la réalité affective de l'homme. Il est le lieu « où l'homme éprouve tout ce qu'il éprouve et s'éprouve lui-même »[3]. Quand le Christ parle notamment de ce qui rend impur l'homme, il ne se situe pas du point de vue du monde mais de celui du cœur (Cf. Matthieu 15, 11-20 et Marc 7, 14-23). M. Henry reconnait en cela le paradoxe des Ecritures et c'est ce paradoxe qui apparait au fond de sa pensée[4]. Ecrites avec des mots d'hommes mais le vrai contenu des Ecritures est divin[5].

Le dernier ouvrage de Michel Henry dit la même chose et voit dans les Ecritures le travail de l'Esprit de Dieu[6]. Ainsi en raison de sa nature théandrique le Christ s'adresse à nous de deux manières différentes, tantôt dans une parole d'homme, tantôt dans une parole divine. C'est cela même le sens *d'entendre deux fois la parole* en raison du double réquisit de l'intelligibilité et de l'archi-intelligibilité[7]. Une telle Parole est performative[8].

Mais pourquoi parfois la parole du poète est-elle du monde et celle de Dieu est immanente ? La réponse saute aux yeux. Pour Henry, la parole du poète est du monde en tant qu'elle nous présente une pseudo-présence de la chose nommée, ce qui serait pour nous comme une contradiction étant donné que chaque parole est prononcée sur fond de la vie et

[1] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 11.
[2] Cf. *Ibidem,* p. 11.
[3] *Idem*, p. 18.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 286.
[5] Cf. *Idem*, p. 271-272.
[6] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 150.
[7] F. SEYLER, « « La certitude comme enjeux éthique et épistémologique pour la phénoménologie de la vie », *art. cit.,* p. 245.
[8] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 273-276. La parole du poète selon M. Henry n'a pas de signification ontologique parce qu'elle s'exprime hors le cœur de l'homme. Elle est une simple idée comme celle du genre : « Le chien est le compagnon de l'homme » sans qu'il existe un chien réel. On notera cependant en passant que des auteurs comme Jad Hatem pensent que la parole du poète est largement affective et ne saurait être classée parmi les paroles du monde comme le fait Michel Henry. Pour lui : « Le poète advient poème » (J. HATEM, « Langage et poésie. Discussion avec Michel Henry », *art. cit*., p. 115-135 surtout à partir de p. 127-129).

M. Henry l'a reconnu[1]. L'exemple qu'il donne ici est celui du poème de Trakl repris par Heidegger, intitulé : « un soir d'hiver »[2] dans lequel son auteur parle de la neige, de la cloche, du soir pour indiquer en réalité le lieu vide. Mais on peut se poser quelques questions. La Parole de Dieu est-elle la seule parole de la vie ? N'est-elle pas écrite en langage humain, un langage frappé par l'impuissance d'engendrer la vie ? Ne faut-il pas aller au-delà ?

On devra savoir ici que chez Henry, la Parole de Dieu « c'est la Vie »[3], l'être caché en raison de ce que notre penseur appelle la « pudeur » de l'essence[4] et de ce point de vue elle peut apparaitre dans le monde. Notre penseur n'est certes pas un théologien bibliste qui cherche à prouver mais s'appuie sur ce que dit la Bible. Cependant, il est différent du poète et trouve un lien entre la parole du monde et celle de la vie[5]pour découvrir la vérité de la vie[6]. « La parole rencontre, dit-il, quelqu'un qui soit capable de l'entendre »[7]. Quel est le contenu de cette parole ? Pour Henry, c'est la vie, vie qui nourrit l'agir de l'écoutant.

C'est aussi dans ce contexte de la parole que Michel Henry reconnait la place de l'affect dans la cure psychanalytique. M. Henry insiste sur la rencontre des forces dans le transfert psychanalytique. Pourquoi se référer aux affects ? C'est précisément parce que la parole même du malade s'avère importante[8]. Mais l'on peut s'interroger sur la nécessité de recourir à la parole du malade alors même que Michel Henry vient de remettre en question toute parole, fut-ce celle du Poète, comme mondaine. Pourquoi alors recourir à Paul Ricœur pour expliquer l'Ecriture ? Il y a une raison à cela qu'il conviendrait d'élucider.

1.4.2. La parole et sa Lecture à partir de l'herméneutique de Paul Ricœur

Dans une Conférence prononcée à Cerisy-La-Salle, en septembre 1988 au cours du colloque *Paul Ricœur*, Michel Henry s'est beaucoup intéressé à la question du sens de nos comportements humains. C'est le contenu de cette conférence qui nous intéresse ici. Psychanalyse et phénoménologie s'y côtoient comme enjeu d'une véritable herméneutique[9].

---

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 275-276.
[2] *Idem*, p. 273.
[3]*Idem*, p. 275
[4] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 479.
[5] Cf. M. HENRY, « Narrer le pathos », *Phénoménologie de la vie, tome III, op. cit*., p. 322.
[6] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*. p. 354-355.
[7] M. HENRY*, C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 282.
[8] Cf. F. SEYLER, *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit*., p. 314-316. On peut lire aussi à ce propos M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op.cit*., p. 371.
[9] Cf. M. HENRY, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*, tome II, *op. cit*., p. 163-164. *De l'interprétation. Essai sur Freud* est l'un des ouvrages importants de Paul Ricœur, ouvrage qui met en lumière la question du sens de nos comportements et M. Henry s'est beaucoup appesanti sur cet ouvrage pour comparer la pensée de Ricœur avec le contenu de sa phénoménologie de la vie.

Pour Nuno Miguel Proença, la phénoménologie et la psychanalyse sont appelés dans ce contexte des « herméneutiques » pour autant que les deux s'intéressent à la vie[1].

Mais pourquoi seulement l'herméneutique de Paul Ricœur dans notre étude de phénoménologie sur le corps ? M. Henry n'a-t-il pas critiqué l'herméneutique comme lieu des commentaires et des hypothèses sans fin ?[2] Est-ce une « dérive » ?[3]

Il y a une raison pour laquelle notre auteur revient sur Ricœur. Aux yeux de Michel Henry, Ricœur par son herméneutique veut donner à la réalité humaine une explication ontologique étant donné que la phénoménologie husserlienne s'est avérée incapable de le faire[4]. Ce changement de perspective signifie qu'il faut passer de la représentation à la vie.

Dans le même sens, Henry qualifie d'anti-phénoménologie la psychanalyse de Freud et appelle à creuser cette notion en se référant à la vie. Pourquoi la vie ? Parce que Freud n'a pas un juste contenu de l'inconscient. « Un sens qui est là sans qu'on le comprenne, un sens inconscient, dit-il, 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].

Il en découle ainsi que Paul Ricœur veut édifier une anthropologie philosophique, non pas positive ou scientifique mais approcher l'homme de l'intérieur à travers ses actions et ses croyances. Pour y parvenir, Ricœur n'a pas hésité de rechercher les éléments en psychanalyse tout en critiquant la psychanalyse scientiste pour revenir sur la question du sens du langage[6].

On notera cependant en passant qu'en abordant ici la question de Ricœur nous n'avons aucune intention de faire le tour de la pensée de celui-ci[7] mais nous voulons simplement indiquer dans le cadre de notre recherche le rapport que Ricœur établit entre son herméneutique et la psychanalyse selon la lecture que lui fait notre auteur au colloque de 1988. Notre dessein ici est de voir si un certain discours est possible à sensibiliser l'homme à

[1] Cf. N M. PROENCA, « La signification de l'inconscient. Psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 112.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 282.
[3] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 8.
[4] Cf. C. SERBAN, « De l'hylétique à l'herméneutique. Henry et Ricœur face à Husserl », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques, op. cit*., p. 18.
[5] M. HENRY, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », *art. cit.,* p. 168.
[6] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op.cit*., p. 176.
[7] On pourra trouver quelques jalons du développement de cette question de Ricœur notamment chez S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry, op. cit,* p. 64-73.

retrouver ses origines transcendantales, c'est-à-dire la chair. Le cas des Ecritures en est une voie non-négligeable quand on veut saisir la question du langage en psychanalyse notamment.

Pourquoi recourir à la phénoménologie ? Pour Ricœur, à partir du moment où l'on comprend que la psychanalyse est une observation basée sur la « situation du langage », l'on ne peut pas ne pas convoquer la phénoménologie au débat dans la question du signifiant et du signifié. Paul Ricoeur veut que sa philosophie soit plus une philosophie du sujet que celle de la conscience pour autant que celle-ci n'arrive pas à dire ce qu'est vraiment le sujet[1]. Pourquoi le sujet ? C'est parce que l'être de celui-ci ne se donne pas par un détour, par une médiation mais dans le « déjà » de sa condition primitive qui rend possible tout comportement[2]. Car, à ce titre, la vie est un langage capable de se raconter et de devenir un récit[3]. Il y a donc chez Michel Henry un « historial de la vie » qui ne peut se comprendre qu'à ce seul niveau.

La phénoménologie devient ainsi comme une véritable discipline herméneutique en pareille situation ; non pas pour saisir ce qu'est l'inconscient à la manière de Freud mais la Vie dans son immanence[4]. Son langage ne peut être donc ici que celui de la vie et non le

[1] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit*., p. 179-180.
[2] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 166.
[3] Cf. S. BRUNFAUT, « Qu'est-ce que 'raconter l'histoire de la vie' », *art. cit.*, p. 106-109.
[4] On notera en passant que dans *Généalogie de la psychanalyse*, M. Henry critique le concept d'inconscient et la question du refoulement tels qu'ils sont compris par Freud. Selon Henry, Freud a le mérite d'avoir découvert le champ de l'immanence qu'il n'a pas su comprendre à son juste niveau ou disons mieux qu'il l'a liquidée dans une structure inconsciente. Une vie inconsciente est celle qui ne s'éprouve pas. Ce décentrement de la conscience n'est rien d'autre, selon Henry, que la conséquence d'une philosophie toute tournée vers l'objectivité. Freud a été, selon lui, victime de la mauvaise compréhension de la philosophie de Schopenhauer pour qui par moment la volonté est à la fois une représentation et un monde à la manière de Kant. Or, pour l'auteur de la *Généalogie de la psychanalyse*, parler de l'inconscient c'est d'abord faire allusion à la conscience et à la représentation. Aussi parler du refoulement de la représentation serait contradictoire du fait que le champ de la représentation est la conscience. Théoriquement une pulsion en tant que vie peut-elle se défaire pour être refoulée ? D'où viendrait l'erreur de Freud selon Henry ? L'erreur de Freud est de considérer les pulsions comme des représentations alors même qu'elles ne sont rien d'autre que les tonalités de la Vie. Ce « naturalisme ontique » apparait comme un simple réservoir des pulsions mal reçues par la conscience. Or justement, ce n'est pas par la représentation que nous avons accès à la Vie ou que nous connaissons la Volonté. Il y a là un oubli de la Vie dans sa duplicité phénoménologique. C'est une illusion représentative du Je peux. Freud ne comprend donc pas que les pulsions sexuelles ont un poids et que ce poids n'est pas de nature à disparaitre en une autre demeure que celle de la Vie elle-même. Ce poids est ce que M. Henry appelle « le silence des organes » dans l'immanence de la Vie. Ainsi aucun refoulement de ce genre ne peut faire objet d'une étude en phénoménologie ; l'inconscient ne serait qu'un autre nom de la Vie. Henry voit dans la doctrine de Freud le reste d'une métaphysique occidentale dont elle serait un « épigone » rendue possible par la volonté de Schopenhauer et de la vie de Nietzsche. Pour lui, l'inconscient n'existe pas. Henry regrette que Freud ait liquidé la vie dans une représentation. Ainsi l'inconscient étant un autre nom de la Vie n'a pas été selon M. Henry pris au sérieux par Freud ; ce dernier l'a ramené au monde alors même que, pour parler comme Louis Ucciani « Le destin de l'individu n'est pas celui du monde ». M Henry se sent ainsi inconfortable, en raison des incertitudes de la pensée de Freud, de défendre le freudisme dans sa trilogie (Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 343-392 ; M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 154-155 ; N M. PROENCA, « Inconscient et refoulement selon la phénoménologie de la vie », dans Revue *Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie,* n°7 (2016*), op. cit.*, p. 35-51 ; « La signification de l'inconscient. Psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricoeur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, *art. cit*., p. 111-131 ; M. HENRY ; « Schopenhauer et l'inconscient) », dans J-M. BROHM et J. LECELRCQ, *Michel Henry, op. cit*., p. 74-79, L. UCCIANI, « Le destin de l'individu n'est pas celui du monde », dans A. DAVID &

langage de la pensée ou langage apophantique. Peut-on focaliser l'attention sur la perception dans le rapport de l'homme au monde comme chez Husserl ? Ricœur, selon Henry, ne voit pas les choses dans ce sens. Il veut au contraire que le « dit » ne soit point séparé du « dire ».

Selon l'analyse de Michel Henry, le problème principal chez Paul Ricœur n'est pas celui de la perception mais celui du rapport de l'homme par rapport à lui-même. Avant de se rapporter aux choses du monde, l'homme se rapporte à lui-même en tant qu'il est un mystère à déchiffrer, en tant qu'il est un « ipse » et non le « même » au sens d'identique, « idem ».

On observera ici que la conscience chez Ricœur est aux prises avec les émotions et les passions. C'est ainsi que selon Michel Henry, la connaissance de soi, lente sans doute, est fondamentale. Cette connaissance demande des détours, des lectures et des enseignements pour aboutir[1]. Dit autrement, contrairement à Husserl, dans la pensée de Ricœur il existe certes un lien entre l'histoire et ce qu'on raconte ou le récit mais Ricœur demande de ne pas s'arrêter à ce qui est dit pour autant que la pulsion ne peut devenir objet de la conscience[2]. Il faudrait plutôt aller ici au-delà du mot. Car, le caractère d'un individu a un lien avec la vie comme lieu de la rencontre entre la mêmeté et l'ipséité. Michel Henry ne voit donc pas de vie dans l'inconscient étant donné que celle-ci ne peut être séparée de la réalité[3].

Dès lors, le projet de Paul Ricœur étant donc celui de déchiffrer des signes et des symboles des objets du monde naturel et historique en s'appuyant sur la méthode phénoménologique, attire l'attention de Michel Henry dans la saisie de l'homme[4]. Or, tout ce que l'être humain communique à travers son corps exprime ce qu'il vit intérieurement. Et c'est à ce niveau que Ricœur rencontre sur son chemin la phénoménologie de Henry[5].

Paul Ricœur est conscient que le travail de la psychanalyse aujourd'hui devrait aussi se servir de ce que Michel Henry qualifie « *d'intentionnalité anonyme* » post husserlienne pour bien saisir le sens du comportement humain. Cette intentionnalité anonyme a l'avantage d'aller aux choses-mêmes et de saisir la phénoménalité dans toute son épaisseur

---

J. GREISCH (éds.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit.,* p. 225-238 ; M. SCHNEIDER, « Le sujet en souffrance », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit.,* p. 281-296, surtout p. 290-296). Dans *Incarnation,* M. Henry est encore plus explicite que partout ailleurs quand il dit : « Ainsi la vie est-elle tout sauf l'universel impersonnel et aveugle de la pensée moderne – qu'il s'agisse du vouloir-vivre de Schopenhauer ou de la pulsion freudienne » (Cf. *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 30 & p. 261-270)

[1] Cf. *Idem,* p. 185.

[2] Cf. M. HENRY, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », *art. cit*., p. 165-166.

[3] Cf. *Idem,* p. 167. Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 368-369.

[4] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit*., p. 187.

[5] On peut également approfondir cette rencontre de pensée entre Ricoeur et Henry en lisant notamment les contributions dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricoeur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016

phénoménologique[1]. Ricœur a donc besoin de *l'archéologie du sens*. C'est en retrouvant ce monde de la pulsion et du désir que la phénoménologie devienne le lieu de la psychanalyse[2].

C'est la raison pour laquelle la Parole de la vie rencontre chez Michel Henry l'être de l'ego et cela ne relève pas de la pensée. Elle nous révèle au contraire que le mot n'est pas la réalité à laquelle il nous renvoie. Le mot « Table » par exemple ne désigne pas la table réelle. Il la vise à vide. Par contre, la parole de vie diffère de celle du monde parce qu'elle peut agir, parce qu'elle possède une matière. Mais il y a, précise M. Henry, un lien entre les deux[3].

C'est là toute la problématique de la *Phénoménologie matérielle* pour savoir la différence entre la forme et la matière. Mais seulement pour M. Henry, il est temps de nous défaire de l'idée selon laquelle l'univers du visible constitue le milieu de la réalité véritable, comme seul milieu du savoir et du langage[4]. Notre auteur veut une parole dont la possibilité est la vie et dans laquelle la vie parle d'elle-même. Quand le Christ parle aussitôt sa parole se réalise parce qu'elle est performative. « Je le veux, dit-il au lépreux, sois purifié » (Luc 5, 13 ; Marc 1, 41 ; Matthieu 8, 2-5). Quand il a adressé cette parole au lépreux aussitôt celui-ci fut purifié de sa maladie. Sa parole est donc semblable à celle qu'éprouve un souffrant. Aussi la parole de la souffrance est-elle la souffrance elle-même, et personne ne peut la contester.

Mais comment savoir qu'il y a un lien entre les deux dès lors que nous savons que la connaissance implique une distance ? Dans sa trilogie, notre auteur fait la distinction entre le monde tout court et le monde de la Vie[5]. C'est le cas dans la poésie ou dans l'art déjà évoqués, les mots renvoient à une réalité cachée sans laquelle ils seraient vides. Or, tout texte vise un objet mais ce n'est pas le texte qui nous donne accès à l'objet auquel il se réfère[6].

Dans cette perspective, les Ecritures ont un rôle de rappel important pour autant que l'homme oublie sa naissance[7]. Faut-il alors compter sur l'effort de l'ego lui-même ? Michel Henry ne le pense pas étant donné que c'est la Vie elle-même qui provoque ce bouleversement intérieur pour autant que l'homme a reçu l'essence de Dieu. C'est le sens sans doute de cette affirmation : « L'ouverture émotionnelle, dit-il, du vivant à sa propre essence ne peut naitre que du vouloir de la vie elle-même, […]. L'Esprit souffle où il veut »[8].

---

[1] Cf. M. HENRY, « Ricoeur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », *art. cit*., p. 167-168.
[2] Cf. *Idem*, p. 169.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 285
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 92-93.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 269-291 ; *Paroles du Christ, op. cit*., p. 87-100.
[6] Cf. *Idem*, p. 286.
[7] Cf. *Idem*, p. 275-276 & p. 290-291.
[8] *Idem*, p. 291.

L'analytique consiste donc à s'intéresser ici au langage pour découvrir le sens, si l'on veut, inconscient. Car, le langage laissé à lui-même est un mensonge, une hypocrisie[1]. Avant tout discours le sens est déjà à l'œuvre. Il est l'expression après coup de ce sens inconscient, de la Vie qui le précède[2]. Si Paul Ricœur s'attaque au structuralisme linguistique des années 1960 en France, c'est en raison de sa pulvérisation du sujet[3]. Par contre, la parole, dans son « aperture du langage **»,** nous ouvre à l'expérience effective des locuteurs. Quand il y a de la véhémence du dire, il y a chez Ricœur en même temps de l'être avant le dire même[4]. Autrement dit, c'est en écoutant ce que je raconte que se révèle aussi mon identité[5].

Selon Paluku Tsongo, il y a une distance entre le texte et le sujet quant au sens du texte ou ce que Ricœur appelle *l'orient du texte* mais Paul Ricœur note qu'il existe toujours entre les deux un lien non négligeable. Une présence modeste de la personne à travers son style, son être-au-monde et l'orient du texte s'apprêtent un mutuel appui[6]. Si donc les deux se touchent, Michel Henry admet aussi que la Parole contient, elle aussi, cette dimension invisible dont il convient de tenir compte lorsqu'on cherche à l'interpréter[7].

Cette méthode narrative a été appliquée en Bible par Paul Ricœur[8] pour comprendre une histoire non-dite mais elle apparait aussi efficace en phénoménologie de Michel Henry.

Il va sans dire que cette méthode a permis de retrouver non seulement la sphère de l'objectivité du texte en herméneutique ricoeurienne mais aussi celle de la subjectivité de l'auteur et du lecteur ou ce que M. Henry appelle la « puissance » du langage ou l'Essentiel[9]. Il s'agit de se transporter au-delà du texte. C'est là que la Parole « s'auto-génère en se révélant », elle parle du *commencement,* du vivant[10]. Ainsi grâce à la vie deux personnes qui ne se sont jamais vues peuvent se côtoyer. « La signification de tout récit advient, dit un commentateur, à l'intersection entre le monde du texte et le monde des lecteurs »[11].

---

[1] Cf. *Idem*, p. 16.
[2] Cf. M. HENRY, « Ricoeur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie » *art. cit*., p. 170.
[3] Cf. A. PALUKU TSONGO, *Paul Ricoeur. L'herméneutique du récit au carrefour des sciences*, Louvain-La-Neuve, Academia-L 'Harmattan, 2013, p. 71-72.
[4] Cf. *Idem*, p. 72-74.
[5] Cf. P. RICOEUR, « L'identité narrative », dans *Esprit*, n°7-8, 1988, p. 298. Cité M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé, op. cit.,* p. 102-103.
[6] Cf. P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essai d'Herméneutique II,* Paris, Seuil, 1986, p. 121-128. Cité par A. PALUKU TSONGO, *Paul Ricoeur. L'herméneutique du récit au carrefour des sciences, op. cit.,* p. 107 & p. 163.
[7] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 91.
[8] Cf. S. BRUNFAUT, « Qu'est-ce que 'raconter l'histoire de la vie' », *art. cit.*, p. 109.
[9] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 15.
[10] Cf. *Idem*, p. 278.
[11] A. PALUKU TSONGO, *Paul Ricœur. L'herméneutique du récit au carrefour des sciences, op. cit.,* p. 162.

Pouvons-nous alors dire qu'il n'existe pas de différence entre phénoménologie et psychanalyse ? Personne ne l'affirme. Il y a une grande différence entre les deux disciplines. La phénoménologie ne sépare pas le monde de la conscience avec celui de l'inconscience. Par contre, avec la psychanalyse thérapeutique les deux mondes sont séparés et la thérapie ne peut être possible que si l'on change de niveau. Or, c'est à ce niveau que se situe Ricœur. Il propose de vaincre toute résistance à l'origine de la névrose, de l'hallucination, etc.[1].

Mais seulement il y a un problème pour comprendre Ricœur dans la mesure où il intègre la fiction dans cette démarche[2]. Mais qu'à cela ne tienne, Michel Henry ne voit aucun obstacle en cela. Car, selon lui, la fiction appartient à la chair. Cette identité que Gesché appelle « transitive » permet au sujet de décliner ce qu'il est grâce à la médiation d'autrui[3].

Pourquoi la fiction ? La fiction est nécessaire dans une telle démarche parce qu'elle suscite ce qu'on appelle en phénoménologie « *les variations imaginatives* », c'est-à-dire cet ensemble des réalités intérieures invisibles qui précèdent le Cogito. On comprend ainsi pourquoi, Ricœur affectionne les œuvres littéraires qui représentent notre vie[4]. C'est sans doute pour la même raison que M. Henry a aussi écrit des romans pour narrer le pathos[5].

Par conséquent, Michel Henry inscrit sa réflexion, comme le suggère bien Pierre Piret, dans l'œuvre de l'Esprit qui a fait rédiger les Ecritures par des hommes inspirés. Pour lui, le Logos originaire de *L'essence de la manifestation* est le même que le Christ de *C'est moi la vérité*[6]. Et du même coup, chez Michel Henry, notre corps vivant échappe donc au temps. Cette immanence n'exclut cependant pas la transcendance en raison de sa temporalité.

1.5. La temporalité de la chair : naissance ou apparition ?

Pour bien comprendre la question du corps en phénoménologie de la vie, il importe d'éclaircir davantage la question déjà abordée du temps en parlant de Husserl ou encore en faisant la distinction entre création et génération. Pourquoi le temps ? C'est parce que celui-ci nous permet de dire si réellement la question du corps appartient au type de la réalité dont la finitude ne signifie guère la fin de tout. Cette notion de la temporalité de la chair est bien décrite dans la trilogie et Michel Henry la met en rapport avec la présence du Verbe de Dieu.

---

[1] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome II, *op. cit.*, p. 172.
[2] Selon Pierre Guenancia, Ricœur aurait puisé cette dimension chez Husserl qui, au § 70 des *Ideen I*, qui, lui, fait de la fiction l'élément vital de la phénoménologie (Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit.*, p. 192)
[3] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser : Le Christ*, *op. cit.*, p. 81.
[4] Cf. P. GUENANCIA, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, op. cit.,* p. 192-197.
[5] Cf. M. HENRY, « Narrer le pathos », *art. cit.*, p. 311.
[6] Cf. P. PIRÊT, « Le Logos originaire », dans J-M LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, *op. cit.*, p.83-87

En mettant la chair en rapport avec le Christ, Michel Henry indique déjà son orientation. Il ramène la vie humaine dans la sphère de Dieu. La question donc de la temporalité est comprise chez notre auteur en rapport avec la naissance transcendantale.

Et ce n'est pas sans raison que dans la trilogie, Michel Henry insiste beaucoup sur la différence interne entre le monde tout court et le monde de la vie. Le monde, selon lui, ne donne pas sens à l'auto-affection de l'ego[1] en raison du caractère sensible de notre corps. Notre corps échappe par le fait même à cette catégorie. Ainsi Michel Henry focalise son attention sur la notion de la naissance transcendantale de l'homme dans le Verbe de Dieu

La naissance d'un homme chez Henry est différente de celle d'un étant. Si donc le Christ s'est fait chair, c'est-à-dire qu'il est devenu homme au même titre que les autres hommes, il n'y a pas de raison de douter de la naissance de l'homme. Il nait sans doute d'une femme mais dans sa naissance il y a un plus à prendre au sérieux, ce que Michel Henry décrit comme de « l'antécédence au commencement absolu de la naissance d'un 'avant lui' plus absolu que lui qui fait du phénomène de la naissance une expérience limitée »[2].

Quelle peut être la conséquence majeure de cette préséance de la phénoménologie sur l'ontologie ? Selon Henry, elle nous permet d'éviter les « dérives de l'existentialisme ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Pour Michel Henry, le corps vivant ne peut se comprendre que dans la mesure où l'on comprend le fait que l'homme soit une ipséité et non un *Dasein* au sens heideggérien[3]. Une telle vision disculpe Michel Henry de toute tendance gnostique[4].

Le problème de Michel Henry est celui qu'il a indiqué principalement dans *La barbarie* et qu'il a approfondi dans sa trilogie. Le sens de l'ego ne se ramène pas à la géométrisation galiléenne et à la démonstration scientifique comme si le sens se trouvait à l'extérieur du sujet. La philosophie de Michel Henry apparait comme un « plaidoyer » pour le retour de la subjectivité devant l'urgence de la rationalisation accrue pour le confort matériel en Occident[5]. De la même manière, la question de la naissance se révèle alors importante. Elle nous permet aussi de faire la différence entre un sujet et un objet.

Notre penseur réserve ainsi le terme de *naissance* à l'homme et celui d'*apparition* à l'étant. Quelle est la différence ? La naissance implique ici la vie et l'apparition conduit à la

[1] Cf. F. KHOSROKHAVAR, « Michel Henry ou l'intériorité radicale », *art. cit*., p. 71.
[2] M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance », dans M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome I, *op. cit*., p. 130.
[3] Cf. *idem*, p. 130-131.
[4] Cf. M. HENRY, « La vérité de la gnose », dans *Phénoménologie de la vie*, tome IV, *art. cit*., p. 140.
[5] Cf. F. KHOSROKHAVAR, « Michel Henry ou l'intériorité radicale », *art. cit*., p. 72-73.

mort en tant qu'entrer dans le néant[1]. Aussi le terme génération est-il lié à la naissance et celui de la création à l'apparition. La différence est énorme et Michel Henry voudrait qu'elle soit bien comprise. Ces deux termes ont une incidence sur l'idée de la mort et de la chair[2].

S'agissant de la naissance pour l'homme, puisqu'il s'agit de lui dans ce travail, elle prend une dimension transcendantale. Nous l'avons dit, naitre ici ne veut pas dire venir au temps et au monde à la manière d'un étant. « Car naitre, dit Henry, ne peut précisément vouloir dire venir à l'être aussi longtemps que celui-ci prétend au régime de principe et ainsi à l'universalité. Venir à l'être, c'est le fait de tout étant, de la pierre, de l'air, de l'eau et pourtant aucune de ces choses ne procède d'une naissance, ne nait ni ne meurt sinon métaphoriquement. Naitre est le fait du vivant et de lui seulement »[3].

Tout est dit dans cette citation. Il en découle que l'ego vivant est un fruit de la Vie puisqu'il nait dans la Vie en tant qu'*Ur-naissance* ou une naissance originelle. Alors que l'étant est ou apparait, par contre l'ego nait ou vient à la Vie et meurt. En ce sens, « venir dans la vie veut dire venir de la vie, de telle sorte que la vie n'est pas, si l'on veut s'exprimer ainsi, le point d'arrivée mais le point de départ de la naissance »[4].

Mais comment la vie qui est invisible engendre-t-elle l'ego vivant visible pour mourir ? Pour Henry cette question est importante et en même temps elle montre le caractère même mystérieux de la Vie, ce qu'il convient d'appeler le « paradoxe » de la Vie. De ce point de vue, la naissance demeure une réalité obscure en raison de ce que Michel Henry qualifie ici d'une temporalisation spécifique immanente[5]. Il en faut la foi en tant qu'épreuve de la Vie[6].

Quand nous parlons de la temporalisation immanente, cela veut dire quoi exactement ? Cela veut dire que la naissance n'est pas un événement qui n'arrive qu'une seule fois et ne se répète pas. Par contre, la temporalisation chez Michel Henry fait référence à la vie et celle-ci est un flux qui n'admet aucun non-flux. Cela veut dire aussi que la naissance chez Henry n'est pas le fait d'un anniversaire ou d'un acte de naissance que l'on obtient dans une agence hospitalière ou dans un bureau de la police. La naissance n'est pas non plus ce que Heidegger appelle *Ereignis* comme un événement qui ne se répète pas. « Nous ne sommes donc pas nés

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 78.
[2] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance », *art. cit*., p. 127.
[3] *Idem*, p. 124.
[4] *Idem*, p. 132.
[5] Cf. *ibidem*, p. 132.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 143.

un jour mais constamment engendrés dans l'auto-engendrement absolu de la vie et en lui seulement. Voilà pourquoi la naissance n'est pas un événement mais une condition »[1].

Nous avons déjà vu que Michel Henry réserve le terme création aux choses pourrissables et celui de la génération à l'homme. Cette distinction est importante. Aussi l'être doit-il être bien compris puisqu'il est différent de l'étant. Celui-ci ne nait ni ne meurt. Par contre, l'ego nait et meurt parce qu'il appartient à la région ontologique[2]. Ceci veut dire que la naissance et la mort ne concerne que l'homme et rien que le corps vivant.

En critiquant la métaphysique de Heidegger, nous avons également vu que M. Henry ne laisse plus aucun doute sur la nature de l'homme. Pour lui, l'homme est un être d'un autre genre qui peut naitre et mourir. A la limite, nous dirions que l'homme est un être visité par la naissance et par la mort, deux tonalités de la Vie, une Vie qui n'est pas une idée à disparaitre mais qui assure la vérité. « Le *Dasein,* dit Henry, est par principe incapable de naitre »[3].

C'est sans doute cette notion de la naissance transcendantale qui déroute de nombreux lecteurs[4]. Pourquoi cette confusion chez les lecteurs ? Parce que M. Henry veut nous emmener à sortir du régime du voir. C'est le sens de son interrogation dès le § 3 d*'Incarnation :* « Notre destin se limite-t-il vraiment à l'expérience du monde – qu'il s'agisse d'un monde sensible ou intelligible ? Connaitre, n'est-ce autre chose que voir ? »[5].

A cela il faudrait ajouter le fait que Michel Henry propose dans sa trilogie de comprendre l'homme à partir des Ecritures. Mais comment comprendre le caractère divin de l'homme à partir des Ecritures ? Michel Henry a-t-il de garantie que la Bible suffit à comprendre la nature humaine ? La réponse de notre auteur est double ici. D'une part, s'il s'appuie sur les Ecritures c'est parce qu'il y voit la marque de Dieu à travers la parole humaine. D'autre part, Michel Henry voit dans le Christ le Verbe de Dieu en tant que Premier Soi vivant en lequel tout ego est généré[6]. « Celui qui écoute, dit-il, cette Parole là où elle nous parle entend à jamais en lui le bruit de sa naissance »[7]. Et un peu plus loin, il ajoute à propos

[1] M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance », *art. cit.,* p. 139.
[2] M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance » (première version), *art. cit*., p. 20
[3] *Idem*, p. 22.
[4] On assiste parfois à la confusion totale des auteurs qui pensent que Michel Henry ne fait nullement une phénoménologie de l'absolu et qu'il serait entre phénoménologie et métaphysique (Cf. M. HAAR, « Michel Henry : entre phénoménologie et métaphysique », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éd.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives, op. cit*., p. 47-66*).*
[5] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 55.
[6] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 147-148.
[7] *Idem*, p. 149.

de la Parole : « elle est l'Esprit qui à la fois a produit ces textes et qui fonde leur intelligibilité »[1].

Mais ceci ne nous empêche pas de faire une remarque. Il y a parfois manque de clarté dans les propos de Michel Henry au sujet du rapport du Verbe et de l'homme. Alors que le Verbe s'est fait chair, l'homme a été posé dans l'existence. Ce manque de clarté est également remarquée par Gabrielle Dufour-Kowalska: « Le procès de leur advenir, c'est-à-dire de la fondation absolue de l'individu humain, selon Michel Henry, est identiquement la naissance transcendantale qui préside à la génération du Premier Vivant dans la Vie »[2].

Sans doute notre auteur se fonde sur la théologie chrétienne pour montrer la double nature du Christ. Dans la mesure où le Christ est l'incarnation du Verbe de Dieu, il s'est fait un de nous en revêtant notre condition d'homme ; sa chair est aussi finie au même titre que la nôtre. En ce sens, cette finitude est celle de la chair[3]. Mais delà Michel Henry n'arrive pas, selon nous, à thématiser sur le corps fini étant donné que la finitude n'existe pas sans Dieu[4].

Cette humanité du sujet auto affectif est aux yeux de Michel Henry ce qui constitue le pôle important de chaque ego même en des conditions inhumaines[5].

La notion de la naissance chez Henry a donc trouvé dans l'esprit de la trilogie une précision inédite. Dès les § 42-43 de *L'essence de la manifestation* notamment et contrairement à Heidegger pour qui l'homme est jeté dans le monde, Michel Henry fait de l'ego, le produit de la Vie[6]. La question de la naissance y devient ainsi une notion importante[7].

1.6. Quelques aspects critiques de la phénoménologie de la vie de Michel Henry

Cette incursion dans l'affectivité de Michel Henry a suscité beaucoup de critiques. Certains y ont vu un manque de méthode phénoménologique[8]. D'autres ont considéré que Michel Henry est tellement si amphigourique, inintelligible[9] qu'il s'est laissé entrainer dans le

[1] *Idem*, p. 150.
[2] G. DUFOUR-KOWALSKA, Michel Henry : *passion et magnificence de la vie, op. cit*., p. 224.
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 7.
[4] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit*., p. 226. C'est aussi ce que M. Henry reprend lui-même dans *C'est moi la vérité* lorsqu'il écrit ceci : Ainsi la génération de l'Archi-Fils dans l'auto-génération de la Vie absolue se reproduit-elle d'une certaine façon en chaque naissance transcendantale pour autant qu'en celle-ci une seule et même Vie s'auto-éprouvant dans son Ipséité originelle et par elle, donne naissance à autant de moi irréductiblement différents et nouveaux » (M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 164)
[5] Cf. T. TODOROV, *Face à l'extrême*, Paris Seuil, 1991, notamment p. 33-100. Cf. F. KHOSROKHAVAR, « Michel Henry ou l'intériorité radicale », *art. cit*., p. 75-76.
[6] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance (première version), dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éd.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, *op. cit*., p. 20
[7] Cf. G. JEAN & J. LECLERCQ (éd.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, *op. cit*., p. 11.
[8] Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, p. 70.
[9] Cf. A. GESCHE, « L'invention chrétienne du corps », *art. cit*., p. 175.

docétisme et le gnosticisme[1]. D'autres encore ont estimé qu'il a négligé le rôle du Saint Esprit et celui du monde dans sa pensée chrétienne[2].

Ces accusations se justifient-elles ? Trouve-t-on quelqu'un qui donne la marque phénoménologique aux penseurs ? On ne saurait le dire avec certitude. Bien sûr, M. Henry a défini dès *L'essence de la manifestation* (§46) son système d'athéisme mais cela ne signifie pas que la Vie s'oppose à Dieu. Cependant, au contact avec le christianisme, ce que notre penseur appelle Vie porte un nom : Dieu. Cela ne modifie substantiellement pas le contenu de sa philosophie. C'est ainsi que M. Henry a estimé dans la conclusion d'*Incarnation* que la théologie et la philosophie ne sont pas des disciplines concurrentes mais complémentaires[3].

Il se dégage cependant que Michel Henry ne nie pas la véracité du transcendant. Mais seulement Henry fonde ce qui est transcendant dans la Vie. Dans sa correspondance d'avril 1979, Henry affirme qu'il n'a pas d'intention de rejeter le monde ou les phénomènes du monde. Rappelons succinctement ici cette affirmation déjà citée : « La transcendance, dit-il, que (j'écarte seulement comme non fondamentale d'ailleurs) c'est la relation au monde »[4].

En phénoménologie idéale, Henry écarte la possibilité de fonder le temps par le temps ek-statique. Pourquoi pas le temps ek-statique? Parce que dans la vie il n'y a aucun temps et la vie ne vieillit pas. Autrement dit, s'il existe un temps dans lequel nous naissons, ce temps est un sentir en tant qu'immanence qui ne connait aucune temporalité et aucune spatialité. Il y a certes un lien entre le sentiment, le temps et l'espace mais ce lien ne s'explique qu'à partir d'une matérialisation primordiale d'une phénoménalisation originaire. En naissant la vie m'est donnée en tant qu'auto-affection de soi dans l'auto-affection de la Vie[5]. En ce sens l'homme nait, vit et meurt. Par contre, l'étant apparait et disparait dans le néant.

Cependant, il faudrait dire ici que certaines formules chez Henry semblent montrer qu'il n'existe pas de temporalité propre à l'immanence. Il dit par exemple : « Pour celui qui souffre, aussi longtemps qu'il souffre, le temps n'existe pas. »[6] Ces formules ne se comprennent néanmoins que par rapport à la conception traditionnelle du temps. La

[1] Cf. X. TILLIETTE, « Christianisme et phénoménologie », *art. cit.*, p. 171-180.
[2] On peut lire notamment à ce sujet : J. DORE, « ''C'est moi la vérité''. Dialogue avec Michel Henry », *art. cit.*, p. 40 ; E. FALQUE, « Y a-t-il une chair sans corps ? » *art. cit.*, p. 95 ; R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *art. cit.*, p. 199.
[3] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 361-373.
[4] Lettre de Michel Henry datée du 20 avril 1979. Citée par G. DUFOUR KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, *op. cit*., p. 6.
[5] Cf. R. KÜHN, « La nature aisthétique, ou l'Unité originaire de la Vie et du Monde. La cohérence et le défi du projet phénoménologique de Michel Henry », *art. cit*, p. 232-233.
[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*, p. 85.

temporalité propre à la Vie est une auto-temporalisation en tant qu'éternelle venue en soi[1]. « …dans la vie, dit Henry, tout est réel, de même que toute réalité se tient dans la vie. »[2]

Pouvons-nous alors penser que l'homme de Michel Henry ne vieillit pas ? En phénoménologie c'est sans doute parce que nous vieillissons que le sentiment de finitude nous habite et nous pensons que le temps passe et disparait. Cette perspective n'est pas celle que développe Michel Henry mais elle est celle de la phénoménologie classique. L'auto-affection de la Vie ne signifie pas non plus une *auto-position ou auto-objectivation* dans la différence d'une ek-stase. Mais la Vie s'affecte indépendamment de tout au dehors. Michel Henry ne dit pas que l'intentionnalité est mauvaise mais elle a besoin de la Vie pour être vue[3].

La naissance évoque donc chez Michel Henry la posture de la non-distance avec la Vie. On nait dans la Vie et jamais dans le monde. C'est une expérience éprouvée, un vivre[4].

Une telle définition de la naissance remet en question, nous l'avons vu, la notion de la généalogie humaine. L'homme nait de la Vie, ce qui signifie qu'il est essentiellement invisible au même titre que la Vie. Mais faut-il dire que naitre est un commencement au sens où nous l'entendons souvent ? Michel Henry ne l'affirme pas.

Bref, disons tout de même pour clore ce chapitre que, en nous référant à l'interprétation de François Lavigne, Michel Henry est victime d'une surenchère de la notion de la Vie. Nous naissons dans un monde des vivants et cela n'a rien de mal. Car, le monde dans lequel vient l'homme n'est pas une pure extériorité mais une communauté des vivants[5].

[1] Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, *op, cit,* p. 111.
[2] M. HENRY, « souffrance et vie », dans *Phénoménologie de la vie*, tome. I, *op. cit,* p. 141.
[3] Cf. J-F. LAVIGNE, « Incarnation et historicité », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, *op. cit.,* p. 458-459.
[4] Cf. *Idem,* p. 459.
[5] Cf. *Idem.,* p. 462-463.

Chapitre 2 : De la mort et du salut de l'ego

Dans ce chapitre, nous voulons brièvement parler de la mort et du salut de l'homme en phénoménologie de la vie dans son rapport avec le christianisme. Si donc la vie phénoménologique n'est pas la vie biologique, pouvons-nous dire que l'homme qui meurt physiquement perd par la même occasion sa chair invisible ? Comment expliquer la contingence du corps alors même que nous venons de voir que le corps est absolu ?

C'est pour répondre à ce genre des questions que nous avons pensé placer ce chapitre en le mettant en lien avec le christianisme. Car, nous savons maintenant que selon les intuitions même du christianisme, lesquelles qui sont compatibles avec celles de la phénoménologie, nous sommes Fils dans le Fils. Pouvons-nous conclure que notre corps est aussi susceptible de ressusciter comme celui du Verbe de Dieu par lequel tout ego est généré ? Le corps, puisqu'il s'agit bien de lui, est-il destiné à la vie bienheureuse? Ou encore l'homme qui meurt fait-il une nouvelle expérience de son salut dans le Christ ?

Pour répondre à toutes ces questions, il nous a fallu parcourir la pensée de Michel Henry en rapport sans doute avec le christianisme en espérant toucher le fond de la phénoménologie de la vie. Car, pour notre auteur, on ne peut pas ne pas concilier les points de vue de la phénoménologie de la vie avec ceux du christianisme. Il tire ses conclusions du fait que l'homme est à la fois limon et chair et il ne s'est jamais posé lui-même dans l'existence.

C'est dans ce contexte que Michel Henry s'est exprimé çà et là de la mort dans sa phénoménologie de la vie. En ce sens, on pourrait affirmer que le christianisme est présent dans toute l'œuvre de Michel Henry pour autant que le christianisme s'exprime plus que toute autre religion sur le Soi vivant qu'est l'homme[1].

Michel Henry tient ainsi le christianisme comme une des sources philosophiques dans la mesure où certaines de ses affirmations ne contredisent pas les thèses phénoménologiques sur la réalité de l'homme[2]. La perspective de Michel Henry n'est donc pas celle de la pensée grecque mais des Pères de l'Eglise. C'est peut-être pour cette raison que certains de ses lecteurs éprouvent de la peine à suivre notre auteur dans son tournant christologique.

[1] On peut lire à ce sujet l'ouvrage d'A. VIDALIN, *La parole de la vie : la phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Ecritures,* Paris, Parole et Silence, 2006 ; A. VIDALIN, « Phénoménologie de la Vie et théologie », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry,* Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 512-520. Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.,* p. 156.

[2] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.,* p. 139.

2.1. Les intuitions communes de la phénoménologie et du christianisme au sujet de la réalité humaine

2.1.1. Phénoménologie et christianisme : les raisons de l'imbrication des domaines

A plusieurs reprises Michel Henry affirme que sa phénoménologie idéale possède des points communs avec ce qu'il appelle le christianisme, notamment ses références à l'Evangile johannique. Cependant, on devra retenir que M. Henry n'a pas cherché à faire une étude frontale de la compatibilité de sa phénoménologie au christianisme mais il a constaté, nous y reviendrons plus loin, que sa phénoménologie rencontre les points de vue du christianisme.

Il s'ensuit que son recours aux références évangéliques notamment ne fait pas écran à sa philosophie. Il essaie de comprendre les intuitions du christianisme à partir de sa phénoménologie. Néanmoins, comme nous l'avons déjà dit, on devra éviter de déformer la pensée du philosophe de Montpellier étant donné qu'il n'ait pas commencé à réfléchir à partir du christianisme[1]. Son christianisme n'est pas historique ni celui de la liturgie, des conciles, des dogmes ou des édifices religieux. Henry s'appuie sur ce que disent les Ecritures[2]. Mais il nous semble tout de même que, et cela n'est pas un grief, notre auteur reste sélectif dans son choix des éléments de la Bible. Il s'intéresse aux questions du corps et demeure quasi réservé au sujet des grandes questions du christianisme comme la croix, la grâce, le péché, etc.

Dans la conclusion de son *Incarnation* principalement, Michel Henry est plus explicite quand il compare sa phénoménologie à la théologie chrétienne. Mais seulement il s'intéresse à la théologie chrétienne ou au christianisme pour étayer ses thèses phénoménologiques sans se soucier de la validité théologique de celles-ci ou mieux il fait de la philosophie christologique pour parler comme Xavier Tilliette, avec ses instruments et son langage[3].

Si par christianisme, nous l'avons vu, Henry entend l'ensemble des écrits que compose le Nouveau Testament, notre auteur aime à croire que le christianisme et la phénoménologie affirment tous deux la vérité de la singularité du corps vivant humain, s'éprouvant, se subissant et jouissant de soi de telle sorte que le corps devient la condition de l'être humain[4].

Ce basculement ou ce tournant vers le christianisme n'a aucun mal dans le contexte de la phénoménologie. Les deux disciplines, selon lui, ne se contredisent pas bien qu'elles soient différentes mais pas concurrentes[5]. La différence tient au fait que la théologie s'exprime à

[1] Cf. R. VASCHALDE, « Du Christ de Michel Henry », « Du Christ de Michel Henry », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, *op. cit.*, p. 504-505.
[2] Cf. R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible*, *op. cit.*, p. 112.
[3] Cf. X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », *art. cit.*, p. 171.
[4] Cf. *Idem.*, p. 159-169.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 361.

partir des Ecritures tandis que la philosophie tâtonne dans la quête de la vérité alors même que celle-ci se révèle elle-même[1]. Mais nous devons également noter en même temps que ce tournant, si tournant il y a, ne signifie pas que Michel Henry est un théologien mais tout en étant philosophe il admire les intuitions de la théologie chrétienne en ce que celle-ci parle de la Vie ou mieux en tant qu'elle est, comme le dit A. Gesché, le discours sur l'homme parlant de Dieu[2]. En ce sens l'éthique chrétienne intéresse Henry pour justifier l'éthique originelle[3].

Mais l'approche de ces deux disciplines est-elle identique ? Michel Henry semble aller dans ce sens étant donné que la méthode de ces deux disciplines consiste en un mouvement de la pensée[4]. Mais, comme le dit si bien Paul Audi, Michel Henry**,** par sa phénoménologie de la vie, nous **«** fait entrer dans un temple où règne une étrange acoustique **»**[5]. Pourquoi ce mélange ? Parce que notre auteur ne considère pas le savoir scientifique comme le seul savoir véritable. Plusieurs fois il affirme que la vérité de l'homme est dans l'ipséité.

Si telle est la nouvelle configuration de la phénoménologie de la vie, pouvons-nous alors penser que Michel Henry invite désormais à une expérience mystique ? Il nous semble simplement que notre auteur est notamment fasciné par les textes johanniques, pauliniens et d'autres du Nouveau Testament car ils montrent le Christ comme le Verbe de Dieu par qui tout a été généré. Ainsi Michel Henry développe-t-il une Christo-phénoménologie inédite dans ses derniers ouvrages de sa vie, dans lesquels il parle de l'union avec le Verbe de Dieu qui s'est fait chair comme principe de la génération de l'homme et de son action. Le corps acquiert ainsi une intelligibilité inouïe et ne peut plus être tenu pour un corps de l'univers.

Le passage de l'une à l'autre discipline n'a donc rien de mal. Le concept même de filiation dans la trilogie montre bien la volonté de notre penseur de faire la jointure entre Dieu et l'homme[6]. Pouvons-nous dire que Michel Henry n'exclut pas la possibilité de la foi en philosophie ? Son penchant sur la foi chrétienne est donc bien visible à ce niveau. Pourquoi la foi en philosophie ? Le philosophe de Montpellier ne voit aucun inconvénient que la foi soit comprise comme un mode de la Vie. On pourrait même dire que Michel Henry s'inscrit dans la perspective de l'encyclique du Pape Jean Paul II pour qui la foi et la raison ne se

[1] Cf. *Idem*, p. 361-362.
[2] Cf. A. GESCHE*, Dieu pour penser, tome II, L'homme, op. cit,* p. 34.
[3] Cf. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op, cit*., p. 144. On peut aussi lire à ce sujet J. GREISCH, « ''Paroles du Christ'', un testament philosophique », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, *op. cit*., p. 194.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 362.
[5] P. AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique, op. cit*., p. 227.
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 37.

contredisent pas. Au contraire, dans l'encyclique *La Foi et la Raison, Fides et Ratio,* en son § 73, le Pape invite à une philosophie éclairée par la foi[1].

Quel serait l'avantage de cette alliance du point de vue phénoménologique ? Il nous semble qu'en s'associant le christianisme, la phénoménologie gagne en précision. Et c'est ainsi que le Logos est venu au premier plan de cette rencontre avec la religion chrétienne[2].

En s'associant donc le christianisme, notre auteur se pose une seule question. Comment dépasser ce qu'il appelle la « crise de la phénoménalité » ? Telle est la question de fond de la démarche du philosophe de Montpellier mais aussi elle dit toute la problématique du double langage du monde et de celui de la vie à travers toute la trilogie.

Voilà pourquoi, en répondant à l'objection de Jean Greisch, le rapport entre le corps et la chair s'éclaircit dans les deux disciplines. Car, selon Michel Henry, ce n'est plus le corps qui doit rendre compte de la chair mais c'est la chair qui doit permettre désormais de comprendre le corps[3]. Or, ce point de vue est identique à celui que défend le christianisme. Dès lors le christianisme devient une « sagesse » qui nous défait de l'objectivisme naïf.

Le point de vue de Michel Henry a donc un réel avantage de faire du corps non un objet mais une chair, c'est-à-dire un corps vivant capable de sentir dans l'Archi-Chair et c'est de lui que le corps acquiert son épaisseur phénoménologique. De ce point de vue, on peut alors comprendre que le corps fait de limon est celui-là même qui est le lieu du péché mais aussi celui du salut. Mais comment comprendre le corps dans le contexte du christianisme alors que celui-ci intègre en son sein la notion du péché ? Notre thèse c'est que Michel Henry ne nie pas la réalité du péché. Mais celui-ci joue un rôle secondaire. Notre auteur arrive à tirer cette conclusion à partir de l'incarnation chrétienne. En ce sens, l'objet même de la phénoménologie est précisé grâce au christianisme et surtout aux affirmations johanniques. « L'incarnation, dit Michel Henry, rend manifeste à l'homme sa génération invisible »[4].

Notre auteur nous parait de la sorte vouloir surmonter la difficulté du « voir » dû au corps visible. Pour le commun de mortel l'homme se ramène à ce que je vois, et notre auteur voudrait visiblement, en s'appuyant sur l'incarnation du Verbe de Dieu, casser cette conception héritée du monisme occidental. saint Jean ne dit pas que le Christ s'est fait corps, mais il dit que le Verbe s'est fait chair (Jean 1, 14). C'est dire que le Moi et la Chair viennent

[1] Cf. JEAN-PAUL II, *La Foi et la Raison,* Tournai (Belgique), Centre diocésain de documentation, 1998, p. 115. Voici ce que dit le Pape : « De cette relation de circularité avec la Parole de Dieu, la philosophie sort enrichie, parce que la raison découvre des horizons nouveaux insoupçonnés ».
[2] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit*., p. 151.
[3] Cf. *Idem*, p. 144.
[4] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 369.

tous deux de la même Vie de sorte qu'on ne peut pas dire que la chair s'est ajoutée au Moi comme un attribut contingent[1].

Il y a là comme un secret à découvrir d'un corps qui ne se sépare pas de l'âme. Voici un texte qui raisonne comme la conclusion de ce rapport :

> « Dans le limon de la terre, dit M. Henry, il n'y a que des corps, aucune chair. Quelque chose comme une chair ne peut advenir et ne nous advient que du Verbe. […] - que cette chair n'est pas divisible ou sécable, n'étant pas composée de particules ni d'atomes, mais de plaisirs et de souffrances, de faim et de soif, de désir et de fatigue, de force et de joie : autant d'impressions vécues dont aucune n'a encore été trouvée en fouillant le sol de la terre, en creusant ses couches d'argile »[2].

Cette citation explique à notre avis l'origine phénoménologique de la chair et de son irréductibilité mais aussi et surtout nous dit l'impossibilité d'être entièrement saisie par l'intentionnalité. Derrière cette pensée Henry a une idée à défendre. Il y voit l'irréductibilité et la non disparition de la chair. Cet Avant-absolu est « ce qui s'est accompli bien avant lui et sans lui, avant David, avant Abraham- ''avant que le monde fut'' »[3].

Ce but de la phénoménologie est ce qui, selon nous, pousse le Philosophe Français à rechercher le « comment » des choses, et selon lui, tous les domaines sont importants tant qu'ils peuvent indiquer le chemin qui y conduit. Ainsi sans être théologien, M. Henry recherche ce qui peut aider à comprendre l'homme et sa réalité, c'est-à-dire ses origines divines. Mais le chemin qui y conduit c'est la Vie elle-même en tant que celle-ci est la réalité du « cœur »[4]. En gros, le christianisme, selon Henry, ne nous détourne pas du monde[5].

C'est dans ce contexte que Michel Henry situe la différence entre la conception biblique du corps et la conception grecque.

2.1.2. La notion biblique et la notion grecque du corps : le péché et la chair

Avant d'aborder ce point, rappelons que l'essentiel de la notion grecque du corps a suffisamment été dit à la première partie du présent travail quand nous avons abordé la question au travers le cogito chrétien d'Irénée de Lyon et de Tertullien de Carthage. Ce que nous voulons ajouter ici n'est qu'un supplément de ce qui a été précédemment dit.

Si l'incarnation dans le christianisme signifie devenir homme, cela signifie que celui-ci se définit désormais non comme objet mais comme chair, à partir de la Vie. Henry se

[1] Cf. *Idem*, p. 178.
[2] *Idem*, p. 27.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit*., p. 199.
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ*, *op. cit*., p. 18.
[5] M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique », *art. cit* p. 31.

déploie à expliquer sans cesse dans sa phénoménologie la fulgurante intuition de saint Jean : « Et le Verbe s'est fait chair, et nous avons vu sa gloire. » (Jean 1, 14)

L'explication que donne Michel Henry au sujet de cette affirmation johannique est éclairante. Le Verbe s'est fait chair, et saint Jean ne dit pas que le Verbe s'est fait corps. Il en découle, selon Henry, que le christianisme comme la phénoménologie veulent se défaire ici de la conception grecque du corps pour lui donner une nouvelle signification à partir de la chair du Christ comme Premier Soi vivant. En prenant la condition des hommes, le Christ donne un nouveau sens au corps et depuis la mort en tant que disparition de celui-ci n'a plus sa place.

Autrement dit, avec l'incarnation du Verbe, le corps désormais n'est plus le lieu de l'animalité au sens grec mais il devient le lieu même de la vie divine en chaque ego. Michel Henry retrouve ainsi dans cette conception ses intuitions premières depuis *L'essence de la manifestation*. La chair devient désormais ce qui fait le propre de l'homme.

Une trentaine d'années plus tard, alors même que dès *L'essence de la manifestation* notre penseur prenait la décision de se tourner vers le mystère[1], avec la trilogie, Michel Henry arrive comme à la conclusion de ses recherches philosophiques. Il voit en effet dans le corps la chair, cette chair qui est celle même du Verbe. Dès lors, l'Incarnation historique du Verbe dans un corps visible signifie pour lui que l'homme est l'étoffe de la vie divine et que c'est dans le Verbe que chaque homme a été fait à l'image de Dieu dans l'invisible[2].

Mais il y a alors une question déjà posée ou tout au moins une inquiétude à relever qui persiste. Faut-il être chrétien pour comprendre la vie ? Notre auteur ne le pense pas puisque la vie est donnée à tous, même aux plus petits. Mais cette interprétation est-elle « Parole henryenne » à en croire à l'expression de François-David Sebbah ? Il y a là de l'inquiétude à relever et le caractère athée de la phénoménologie de la vie henryenne semble s'évanouir. Sans doute la dimension consubstantielle du Christ au Père décante la situation. Ainsi le Christ reste-t-il le Verbe de Dieu qui « suture la différence entre Vie finie et Vie infinie »[3].

Il s'agit donc d'une opération de passage par le lieu où le corps devient la chair. Michel Henry veut nous conduire de la sorte vers ce qu'il appelle vérité éternelle. Aussi sa conception de corps du début, notamment dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, est confirmée par la trilogie. On y lit comme une transsubstantiation du corps humain. Le mot est

[1] Nous devons rappeler ici que dès le début de ses réflexions Michel Henry a toujours orienté ses recherches du côté de ce qui est mystère. Pourquoi le mystère ? C'est parce que notre auteur n'a jamais eu confiance à la pensée dans la recherche de la vérité. Dès *L'essence de la manifestation*, il a affirmé clairement son intention. Rappelons-la ici : « c'est pourquoi la pensée de l'être ne pourra s'accomplir sur le mode d'une réalisation intuitive, mais seulement sur celui du mystère » (M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 17)
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 369.
[3] F-D. SEBBAH, « La parole henryenne », *art. cit.*, p. 492.

lâché et il convient de le retenir pour bien comprendre notre corporéité. Cette conception se révèle aux antipodes de la conception grecque ou occidentale selon laquelle notre corps serait un morceau matériel de l'univers. Dans l'*Incarnation* notamment Henry insiste au contraire sur la possibilité de ce corps de chair de s'incarner et de proposer le salut[1].

Se référant sans cesse aux Pères de l'Eglise et se laissant guider notamment par l'évangile de saint Jean, Michel Henry lui-même affirme à la fin de son imposant ouvrage sur l'*Incarnation* : « Au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu »[2]. Et il ajoute : « ma vie n'est plus rien d'autre que la sienne : je suis déifié, selon le concept chrétien du salut »[3].

Toutes ces citations sont destinées à montrer que la chair du Christ devient identique à la chair humaine quant à leur essence, ce qui fait qu'elle s'incarne en une chair sans aucune distinction sexuelle[4]. En s'incarnant en une chair, le corps qui était considéré comme une apparence ou lieu de l'animalité acquiert une épaisseur hautement phénoménologique.

Selon les Pères de l'Eglise, nous l'avons vu, le Christ n'avait pas pris une apparence de Chair mais la chair a ici une signification ontologique, une chair réelle de telle sorte que le salut est passée par cette voie. Le Christ devient cette vérité et lui seul peut témoigner de lui-même et personne d'autre[5]. C'est sans doute cela que vont confirmer les différents conciles : de Nicée en 325, d'Ephèse en 431 et celui de Chalcédoine en 451 de notre ère[6].

La nouvelle religion vient ainsi en quelque sorte modifier tout l'univers mental grec. Aussi le christianisme défendra-t-il sa foi avec assurance contre toute hérésie. L'idée du corps comme objet du monde intentionnel se mue désormais à une chair indéchirable[7].

On notera cependant en passant que l'incarnation du Christ est comprise en théologie chrétienne en rapport avec le péché. Ce point de vue est certes théologique mais M. Henry le trouve insuffisant ou mieux trop grec pour traiter la question du corps. Notre auteur ne nie pas la réalité du péché mais lui apporte une précision. En effet, Michel Henry ne veut pas une position dualiste du corps. Le corps n'est pas le lieu du péché comme dans la mentalité grecque, une conception qui a nourri l'Occident[8]. Selon une certaine pensée, le Christ n'a pas

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 12-18.
[2]. *Idem*, p. 373.
[3] *Idem*, p. 372.
[4] Cf. M. HENRY, « de la conception grecque du corps à la conception chrétienne de la chair », *art. cit*., p. 227.
[5] Cf. M. HENRY, « Archi-christologie », *art. cit.*, p. 122.
[6] Cf. P. PIRET, « Michel Henry. L'Evangile johannique et la phénoménologie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry, op. cit.* p. 475.
[7] Cf. M. HENRY, *« L'incarnation dans une phénoménologie radicale », dans Phénoménologie de la vie*, tome. IV, *op. cit.,* p. 147-148.
[8] Selon un penseur comme Adolphe Gesché, la mauvaise interprétation des textes pauliniens serait à l'origine d'une conception du corps comme lieu du péché. Si Saint Paul condamne le corps, il s'agit d'un corps qui se livre à la débauche mais jamais il ne condamne le corps comme lieu de Dieu sinon le Verbe ne serait jamais

pris un corps de péché mais un corps de la résurrection sinon saint Jean aurait utilisé l'expression grecque de *sôma tès sarkos,* ce qui correspond au vocabulaire paulinien dans sa lettre aux Colossiens 2, 11 ou 1, 22 d'un corps non destiné à la nourriture[1]. Un tel corps est inintelligible sous Platon pour qui seule l'âme est intelligible. Par contre, selon le christianisme, le corps a été restauré dans le Verbe. « En s'incarnant, dit Henry, le Verbe a donc pris sur lui le péché et la mort inscrits dans notre chair finie et il les a détruits en mourant lui-même sur la croix »[2].

Il y a cependant selon lui une précision à apporter. Si les Pères de l'Eglise parlaient du corps du Christ c'est entre autres raisons parce qu'ils vivaient dans le contexte de la philosophie grecque mais la réalité à laquelle ils renvoyaient ce corps est celle de la Vie, de la Chair[3]. C'est cet apparent paradoxe qui provoqua d'ailleurs, selon lui, la colère même des Grecs au sujet du discours de saint Paul à l'aéropage à Athènes au sujet du dogme de la résurrection. Pour les Grecs un corps matériel ne peut ressusciter (Cf. Actes, 17, 16-32).

Aux yeux de Michel Henry, c'est au christianisme qu'il faudrait finalement se référer pour comprendre la réalité du corps humain. Ici le christianisme prend un rôle décisif. Quelle en est la raison ? La raison c'est que non seulement il s'oppose à la pensée moniste occidentale mais aussi il s'oppose à toute forme mondaine du savoir. La vie devient ici la condition de possibilité de la chair et celle-ci devient capable de recevoir la Vie[4].

Contrairement à certains auteurs comme J. Doré[5], R. Bernet[6], X. Tilliette[7] qui déplorent l'absence du corps et l'hyper-transcendantalisme henryens, Michel Henry ne nie donc pas le corps mais lui apporte un fondement. Mais seulement, Henry veut combattre toute forme de dualisme du corps. C'est aussi le point de vue de Benoit Awazi Mbambi pour qui Michel Henry ne peut être accusé ni de docétiste ni de gnostique[8]. C'est bien pourquoi, phénoménologiquement il n'y a pas de corps de limon de la terre mais il n'existe que la chair. Dans le même ordre d'idée, le dualisme de l'âme et du corps ne concerne pas l'homme[9].

---

incarné. Le péché n'appartient pas à la nature du corps mais il est une erreur de comportement. Car, le corps n'est pas fait pour la corruption selon 1 Co 6, 13 (Cf. A. GESCHE, « Invention chrétienne du corps », *art. cit*., p. 194-195)

[1] Cf. A. GESCHE, « Invention chrétienne du corps », *art. cit*., p. 167 (note de bas de page).

[2] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*, p. 334.

[3] Cf. M. HENRY, *« L'incarnation dans une phénoménologie radicale », art. cit.,* p. 148-149.

[4] Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, op. cit*., p. 577.

[5] Cf. J. DORE, « ''C'est Moi la vérité''. Dialogue avec Michel Henry », *art. cit*., p. 40.

[6] Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *art. cit*., p. 199.

[7] Cf. X. TILLIETTE, « Le Christ du philosophe », *art. cit*., p. 99.

[8] Cf. B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit.*, p. 69-71.

[9] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 177.

La raison essentielle c'est que le christianisme considère l'homme comme Fils de Dieu et les Pères de l'Eglise se sont défendus bec et ongle en faveur de la double nature du Christ comme Dieu-homme contre toutes les critiques hérétiques de leur époque[1]. Or, c'est ce Christ, personne de la trinité[2], mort sur la croix et qui sera au centre du kérygme des Pères de l'Eglise.

Tertullien n'a-t-il pas démontré au deuxième siècle de notre ère que le Christ est celui-là même qui est né comme nous et qui a connu les souffrances ?[3] Irénée de Lyon, quant à lui, n'a-t-il pas dit que la chair est capable de recevoir la vie divine ?[4] Pour les Pères de l'Eglise le Christ a pris une chair semblable à la nôtre, sentant les mêmes besoins[5]. Ainsi se trouve rejetée l'hérésie, comme celle d'Arius[6], qui place le Christ au-delà des besoins du corps pathétique[7]. Si donc l'homme n'a jamais été créé par Dieu mais il a été généré par la Vie ou simplement il est venu dans la Vie comme l'affirme Henry dans *Incarnation* notamment, on ne peut concevoir l'homme que comme un être né pleinement pathétique[8].

Par ailleurs, contrairement à la langue hébraïque, la langue grecque fait la différence entre le corps, *soma,* et l'âme, *psyché ou Nephesh* en hébreu. Au sens de la Bible, l'homme ne possède donc pas le corps comme dans la langue grecque mais il est corps en tant qu'il est personne[9]. Quand Jésus dit à ses disciples : « ceci est mon corps, prenez et mangez » (Matthieu 26, 26) ou même quand Jésus dit au bon Larron en croix : « En vérité je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi au paradis » (Luc 23, 43), Jésus ne le dit pas dans un contexte anthropologique dualiste mais il voit un être humain entier, dans son corps et son âme[10].

Olivier Nkulu Kabamba qui a étudié la question du corps à partir de la catéchèse faite par le Pape Jean-Paul II, revient sur le sens de la création de l'homme à l'image de Dieu et note que le terme corps en hébreu « *basar* » désigne le corps vivant au sens d'une personne

[1] Y. SEMEN, *La sexualité selon Jean-Paul II*, Paris, Presse de la Renaissance, 2004, p. 15.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 245.
[3] TERTULLIEN, *La chair du Christ, op. cit*., p. 229. Cité par M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, tome* IV, *op. cit.*, p. 150
[4] IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, op. cit.*, p. 571. Cité par M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome V, *op. cit.*, p. 150-151.
[5] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 332.
[6] Cf. Y. SEMEN, *La sexualité selon Jean-Paul II, op. cit*, p. 16. Notons en passant que l'arianisme est une doctrine chrétienne hérétique enseignée au IVe siècle par Arius, prêtre d'Alexandrie. Il niait la divinité de Jésus. Condamné par le concile de Nicée en 325, la doctrine s'est malheureusement répandue et a fortement secouée la doctrine officielle de l'Eglise du IVe-Ve siècle (Cf. *ibidem*, p. 16)
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 183.
[8] *Idem*, p. 221.
[9] Cf. O. NKULU KABAMBA, *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique, op. cit*. p. 138-139.
[10] Cf. *Idem*, p. 146.

humaine. En ce sens, l'homme henryen n'est pas scindé en deux substances ou ne résulte pas de leur synthèse mais il est une réalité unitaire[1]. C'est cela qu'affirme Olivier Nkulu :

> « Le mot hébreu « *basa*r » qui signifie « chair » ou corps » est cité 270 fois dans la Bible, tandis que le mot grec « *sarx* » qui renvoie au mot latin « *carnis* » est cité 148 fois, et le terme grec « soma » qui renvoie au latin « corpus » est cité 142 fois. Dans l'Ancien Testament, le mot « chair » (*basar*) désigne le corps vivant et, en conséquence, l'être humain tout entier en tant que créature de Dieu. La formule « toute chair » signifie « tout être vivant ». Quand il est dit dans Luc 3, 6 ; « toute chair verra le salut de Dieu » (Luc 3, 6), cela signifie que le salut de Dieu s'adresse à tout homme et à tout l'homme. De façon plus spécifique, le mot « chair » est utilisé pour désigner l'homme en tant qu'individu et personne »[2].

Cette dimension sera rendue claire, selon Michel Henry, avec l'incarnation du Christ, notamment dans l'Evangile johannique. Certes certains passages néotestamentaires comme ceux de Matthieu 10, 28[3] sont ambigus mais en général les Evangiles et surtout l'évangile johannique comprennent le concept corps dans le sens de la personne, dans son unicité corporelle et spirituelle. L'homme est une chair qui tire sa substance du Verbe de Dieu[4].

Une telle conception donne raison à la phénoménologie henryenne et s'oppose à toute interprétation qui infériorise le corps au profit de l'âme. On comprend pourquoi Michel Henry affirme sans complaisance que personne n'a jamais vu l'homme et n'a jamais vu non plus son corps réel. Est-ce dire que l'homme n'a pas de corps-objet ? Ni Michel Henry ni le christianisme ne nient la réalité du corps-objet, au contraire le Christ dans sa Kénose a pris la chair humaine selon ce que saint Paul déclare dans sa lettre aux Philippiens 2, 6-7[5].

Un tel passage ne dit pas que le Christ, Verbe de Dieu, a abandonné sa nature divine pour mimer la nature humaine mais il a pris chair en assumant les conséquences de cette nature tout en étant de la nature de Dieu dont il est le Premier Soi vivant. Que le Christ soit fatigué, qu'il pleure à la mort de son ami Lazare, qu'il s'apitoie sur un malade, etc., toutes ces expériences sont parfaitement en accord avec l'expérience de la chair humaine. Pour Henry le Christ « n'est pas venu dans un corps mais dans une chair »[6]. C'est dire qu'il a une double signification. Négativement, cette affirmation interdit de comprendre l'homme comme un être

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 12.
[2] O. NKULU KABAMBA, *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique, op. cit,.* p. 138.
[3] « Ne craignez pas ceux qui tuent les corps, mais ne peuvent tuer l'âme, craignez bien plutôt celui qui peut faire périr âme et corps dans la géhenne » (Matthieu 10, 28).
[4] Cf. B. POUPARD, *La face humaine de Dieu. Propos d'un moine sur le Christ en sa chair*, Préface d'A. Rouet, Paris, Médiaspaul, 2015, p. 45-47.
[5] En voici le texte de saint Paul : « Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, par son aspect, il était reconnu comme un homme » (Philippiens 2, 6-7).
[6] M. HENRY, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair, op. cit*., p. 368.

naturel ainsi que le comprend le sens commun. Mais le corps est une chair invisible bien qu'il soit aussi visible. Une telle position permet ainsi d'éviter le transcendantalisme vulgaire[1].

Répondant à l'objection d'Emmanuel Falque pour savoir si la chair peut exister sans corps, Henry estime que le motif secret de la gnose n'est pas valable[2]. Le corps ne peut donc pas mourir au sens de disparaitre. Pourquoi ? Parce que le corps c'est la Vie. Michel Henry dit : « C'est en tant que chair qu'un corps d'homme peut être saisi dans son essence propre, dans sa différence avec tout autre corps de l'univers, lequel puise sa réalité dans la matière »[3].

Ceci étant, qu'en est-il de la question de la mort du corps vivant ?

2.2. La question thanatologique et la phénoménologie de la vie

2.2.1. Qu'est-ce que la mort ? La mort phénoménologique ou existentiel ?

De prime abord, il convient de préciser ici une chose. Notre auteur est un philosophe de la vie et se définit comme tel. Mais cela ne signifie pas qu'il ne s'intéresse pas à la question thanatologique, loin de là ! Seulement le phénoménologue Français opère un choix et s'intéresse à la question de la vie et tout ce qui écarte la vie est regardé comme une figure de la mort. En ce sens, la notion même de la mort est devenue non seulement plurivoque chez Michel Henry mais aussi secondaire pour une raison d'ordre thématique[4].

La Vie cependant en tant que répétition de soi ne peut mourir, au sens de disparaitre, mais sa vocation est de s'accroitre éternellement pour autant que chez M. Henry la mort soit un non-être, un pur Dehors sans contenu. Mais ceci est un aspect de la mort et M. Henry en est conscient. Nous ne disons pas ici que notre penseur nie la réalité de la mort biologique, par contre il en parle çà et là mais cette mort n'a aucun contenu mondain ek-statique ou mieux la mort n'a pour M. Henry un signe négatif ou encore ne veut nullement dire un néant[5].

Quoi qu'il en soit, il y a donc chez Michel Henry comme deux manières d'approcher la question thanatologique, soit à partir de la Vie, terme écrit souvent en majuscule, soit à partir du monde et de sa vérité. De ce point de vue, nous pouvons dire que la question de la mort chez M. Henry est un geste philosophique, et n'a rien à voir avec une manière de vivre la mort. Dans cette optique, la mort ne peut se comprendre que dans le contexte d'une distance

[1] Cf. *Idem*, p. 129.
[2] Cf. E. FALQUE ; « Y a-t-il une chair sans corps », *art. cit.*, p. 131.
[3] M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », dans P. CAPELLE (éd.), Phénoménologie et christianisme *chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, *op. cit.*, p. 171.
[4] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit.*, p. 5-7.
[5] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, « In Memoriam Michel Henry », *art. cit.*, p. 5-6.

avec la Vie. Notre auteur répète sans cesse que la philosophie de la subjectivité est à refaire. Pour quel but ? C'est pour intégrer dans la notion du sujet la vie qui ne disparait jamais[1].

On comprend en même temps pourquoi chez Henry, à la suite de S. Kierkegaard, il regarde la mort comme la maladie du Moi et la ramène au désespoir de ne pas être soi[2]. Le désespoir évoque la réalité du Moi tourmenté par la Vie et qui cherche en vain à disparaitre sans disparaitre[3]. Pourquoi disons-nous que la Vie peut disparaitre sans disparaitre ? C'est parce que cette expérience du mourir n'est pas nécessairement chez M. Henry une pathologie mais elle est notre condition originaire mais cette condition n'a rien à voir avec la fin.

Si donc à partir du monde et de sa vérité, on regarde la mort dans le sens de la fin de ma vie en ce monde alors la mort apparait comme la perte de tous les horizons possibles en tant que possibilité d'expérience. Aussi la mort, dans ce sens, ne peut-elle être saisie que par rapport au temps, c'est-à-dire sur le plan existentiel et non ontologique. Mais comment penser la négation de la Vie dès lors que la Vie se présente comme une répétition ? Il est vrai que M. Henry n'a pas voulu de son vivant insister sur la mort pour autant qu'il ait estimé que sa philosophie n'est pas celle de la mort mais de la Vie[4]. Dire qu'un vivant meurt ne signifie guère, au sens henryen, qu'il perd la vie mais qu'il fait une expérience singulière de celle-ci.

Michel Henry situe au contraire la mort et la Vie dans le temps originaire. Aux yeux du philosophe, la philosophie n'est cependant pas une pensée sur la mort mais elle est comme chez Spinoza une méditation sur la vie et sur le fond de notre finitude. La mort n'a donc pas chez Michel Henry une signification essentielle à condition que l'on tienne l'existence pour une vie. Celle-ci occupe tout le territoire de telle sorte qu'il n'existe pas place pour la mort[5].

S'agit-il ici d'une création continuée de Descartes ? Pour Henry, la mort n'est pas une simple conservation sous la souveraine bonté de Dieu mais un véritable flux en son éternel retour, ce que le christianisme nomme « résurrection » mais non pas comme une résurrection à la fin des temps mais à chaque instant de ma vie singulière.

Mais il y a une question. Pourquoi Michel Henry ne fait-il pas de la mort une thématique philosophique si la mort est une vie ? Sans doute parce que la vie suffit et que la mort n'est qu'un accroissement de la vie. Aussi au lieu que notre finitude soit-elle traitée comme un manque de pouvoir vivre mais elle devient la possibilité même de vivre dans la Vie

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 179-186.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 251.
[3] Cf. N. HATEM, « « Le secret partagé : Kierkegaard-Michel Henry », *art. cit*., p. 200-201.
[4] On sait néanmoins que M. Henry projetait d'écrire un livre sur la mort dans lequel il parlerait de son expérience sur la Résistance clandestine pendant la deuxième guerre mondiale et de la subjectivité (Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Michel_Henry#Le_livre_des_Morts_(livre_inachevé). Consulté le 13 février 2022).
[5] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, « In Memoriam Michel Henry », *art. cit*., p. 7.

infinie pour autant que notre vie n'est pas son propre fondement. « Notre vie, dit-il, n'est pas son propre fondement »[1]. Ou encore elle est une « capacité » du vivre notre existence[2].

Une telle posture au sujet de la mort peut-elle se justifier alors même que nous voyons le corps se putréfier avec la mort ? Michel Henry ne veut pas comprendre l'homme en tant qu'être fini, comme celui qui « ne porte plus en lui le principe de la phénoménalité, être séparé de la vérité »[3]. Pour lui, nous sommes des vivants et pour cette même raison notre corps ne peut cesser d'être une chair[4].

La mort existentielle a donc une cause et notre auteur pointe la raison du côté de l'homme et non de la Vie. Henry voit la mort du côté du désespoir d'un homme qui désire en vain à se séparer de la Vie mais ne le peut pas parce que la vie est indéchirable.

Pour Michel Henry en effet, dans un premier sens, la mort phénoménologique, entendue ici comme séparation sans séparation avec la Vie, est provoquée par l'adoration de soi alors même que l'on est incapable de se poser soi-même à l'existence. La mort advient de la sorte quand l'homme adore sa propre impuissance. Ou encore se référant au christianisme, la mort est provoquée par le péché en tant qu'il est le refus de l'amour divin[5].

Mais remarquons simplement ici que le péché n'a pas la même connotation chez Michel Henry comme dans le christianisme. Comme nous l'avons vu, pour Michel Henry, le péché est lié certes à l'égoïsme mais c'est surtout un oubli de sa propre origine transcendantale[6]. Pouvons-nous penser ici à une « désindividuation » ou tout au moins la perte du désir humain comme semble l'indiquer des auteurs comme Renaud Barbaras ?[7]

Notre auteur se refuse de défendre toute idée de séparation étant donné que l'ego n'est pas sa propre source. On pourrait à la limite dire que la mort est la conséquence de l'illusion transcendantale pour autant que l'ego se fasse le point-source de la Vie au lieu et place de Dieu. Ainsi peut se comprendre, à notre avis, l'affirmation de saint Paul aux Romains selon laquelle « le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort » (Romains 5, 12). Ou encore cette affirmation johannique : « qui n'aime pas demeure dans la mort » (1 Jean 3, 14). C'est pourquoi du point de vue du christianisme, en s'incarnant le Verbe a pris sur lui ce « péché » et l'a détruit sur la croix en vue de restaurer la condition transcendantale de l'ego[8].

[1] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 105.
[2] Cf. F. DASTUR, *La mort. Essai sur la finitude*, *op. cit.,* p. 5.
[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 253.
[4] Cf. P. AUDI, « Rousseau et la parole vivante », *art. cit.,* p. 113.
[5] Cf. E. HUSSET, « Vie et altérité », *art. cit*., p. 110.
[6] Cf. N. HATEM, « « Le secret partagé : Kierkegaard-Michel Henry », *art. cit.,* p. 208.
[7] Cf. R BARBARAS, *Dynamique de la manifestation, op. cit*., p. 352-355.
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 334.

Si donc nous définissons, selon Michel Henry, la mort par rapport au péché, le salut, lui, devient une affaire du corps. Par contre, si la mort est considérée du point de vue de l'adoration de la chair en raison de sa puissance interne, la mort devient impossible parce qu'elle est incapable de détruire la Vie. La mort n'est donc rien sans la Vie. C'est là *in fine* tout le sens du salut que les Pères de l'Eglise et tous les conciles ont essayé de démontrer.

C'est dans cette perspective que Michel Henry semble bien s'inscrire. Car, le corps est un « *Leibkörper »* comme pour signifier que la vie et la mort sont inséparables, « non au sens husserlien d'un corps ayant la signification d'être une chair, mais au sens d'un corps réel, habitée par une chair réelle, vivante et, comme telle, invisible »[1].

Dans ce contexte, « Dieu est Vie »[2]. Or, Dieu étant immuable ne peut disparaitre pour autant qu'il soit celui qui donne de sa vie à l'homme. Cette réalité est celle qu'affirme sans cesse Michel Henry dans sa trilogie. D'où cette affirmation abyssale de *Paroles du Christ*: « La vie est incréée. Etranger à la création, étranger au monde, tout procès conférant la Vie est un procès de génération »[3]. La mort signifierait alors à ce moment-ci la dissolution de mon identité et me conduirait au rapport avec le néant[4]. Une telle mort est celle qui intègre la distance phénoménologique et fait du sujet un véritable étant, un automate ou la « statue de la Bête » selon l'Apocalypse de saint Jean (Apocalypse 13, 15), ce qui est irrecevable en phénoménologie idéale[5]. En ce sens, celui qui parle de la mort est, selon les termes de saint Jean, un « anti-Christ », un menteur[6]. Autrement dit, la mort serait comprise ici comme une objectivation clinique de l'encéphalogramme plat, dans la seule hypothèse d'une séparation entre l'âme et le corps-objet. Ici on se situerait sur le plan existentiel mais qui n'attaque nullement le caractère ontologique de la Vie. Pourquoi ? Parce que, chez Michel Henry nous le savons, l'essence n'est jamais extérieure à l'existence et le « Moi » n'est pas un étant comme chez Heidegger[7] mais une réalité ontologique ou encore elle est l'être de l'ego[8].

Il convient cependant de bien comprendre la nuance de la pensée de Michel Henry. L'auteur de la *Phénoménologie matérielle* ne prétend pas que le corps ne peut se détruire par la mort existentielle mais seulement, selon lui, la mort n'a aucun pouvoir sur la Vie. « C'est le

[1] M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit.*, p. 187.
[2] M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 104.
[3] *Idem*, p. 107.
[4] R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle, op. cit*., p. 65-66.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit.*, p. 336.
[6] Cf. *Idem*, p. 336-337.
[7] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 51.
[8] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 49-52.

Dieu invisible qui vient dans le monde, et qui demeure invisible en ce monde, tout comme nous d'ailleurs »[1]. Pourquoi la Vie ne meurt jamais ? Parce qu'elle est une répétition de soi[2].

Parler dans ce contexte de la mort, c'est faire allusion au désespoir. Avec le désespoir l'ego fait l'expérience du mourir tout en étant vivant. Quelle en serait la cause ? Michel Henry explique cela au fait de la surabondance de la Vie qui donne et qui provoque en même temps ce qu'elle-même ne semble guère porter en son sein. Le désespoir est une répétition de la Vie. Cette contradiction qui ne peut être défaite par le temps constitue la contradiction profonde du désespoir, c'est en langage psychologique la dépression[3]. En langage heideggérien nous dirions que la mort est la possibilité du *Dasein* pour le néant où « il demeure arraché au on, c'est-à-dire qu'en y marchant il peut chaque fois s'arracher déjà à lui. Mais l'entendre de ce « pouvoir » ne révèle que la perte factice dans la quotidienneté du nous-on »[4].

Alors que la mort chez Heidegger apparait comme une possibilité, chez Michel Henry elle apparait comme une impossibilité devant la violence de la Vie puisqu'elle est un mode de la Vie même[5]. Dire que la mort est une réalité c'est avouer que le Christ n'existe pas et par conséquent l'homme devient vide de substance, un « airain qui sonne creux »[6]. Pourquoi seulement le Christ ? C'est parce que le Christ est celui qui donne de la vie à chaque ego. On pourrait dire d'une certaine manière, comme Robert Redeker, que la mort permet de supporter la vie dans ses tonalités de souffrance et de jouissance[7].

Notre penseur aime donc tirer la mort du côté de la Vie. Il demande de se défaire de l'univers de la perception ordinaire qui voit les corps humains se décomposer lors de la mort. Mais si cette vie n'est pas anonyme, elle est toujours personnelle et de ce point de vue, la mort serait l'impossibilité de la vie. Si donc la mort était une disparition dans le néant Lazare ou même le Christ ne serait visiblement pas vivant avec un corps sorti du tombeau. Au clair, la mort ne détruit pas l'homme étant donné que « L'homme ignore le dualisme »[8].

Cette posture est celle qui est rigoureusement défendue par le christianisme. L'entretien de Jésus avec Marthe lors de la séance avant la réanimation du corps de Lazare en est une preuve. Jésus dit à Marthe : « Je suis la Résurrection et la Vie ; celui qui crois en moi, même s'il meurt, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. Crois-tu cela » ?

---

[1] M. HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *art. cit.*, p. 187.
[2] Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit*., p. 173.
[3] Cf. R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle*, *op. cit*, p. 58-59.
[4] M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, *op. cit.*, § 53, p. 318.
[5] Cf. G. JEAN, **«** La subjectivité, la vie, la mort », dans *Revue Internationale Michel Henry, Michel Henry. Notes préparatoires à L'essence de la manifestation : la subjectivité, op. cit*., p. 30 (note)
[6] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit.*, p. 337.
[7] Cf. R. REDEKER, *L'éclipse de la mort, op. cit*., p. 161.
[8] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 178.

(Jean 11, 25-26). Selon la perspective henryenne, Jésus ne nie pas la réalité de la mort biologique mais il indique que par la foi en Dieu, l'homme ne meurt pas. Mais il s'agit ici d'une manière d'être avec Dieu, de naitre à la Vie. Or, croire au Christ, pour M. Henry, « veut dire : « je suis certain de la vérité qui est en lui ». Et, il ajoute : « Ce qui suppose en premier lieu que la vérité qui est en moi – ma propre certitude – étant la vérité qui est en Lui, elle lui est homogène, n'étant en effet aucune pensée, n'étant pas la certitude d'une pensée, mais cette vérité propre au Verbe, la Vérité de la Vie, l'Archi-intelligibilité dont nous parlons »[1].

Comme on le remarque, notre penseur refuse de faire de la mort un processus d'objectivation consistant à fracturer la vie. Aussi quand nous disons que l'homme est fini ou qu'il est imparfait nous faisons allusion à une signification éthique ou existentielle et nous laissons de côté sa dimension ontologique[2]. L'ego étant né dans la Vie, le mourir ne le concerne pas pour autant qu'il soit pris au sens d'une disparition au même titre qu'un simple étant, une chose intramondaine. Même devenu cadavre, l'homme est toujours une personne[3].

Faisons ici une remarque d'importance. Dès *L'essence de la manifestation* et plus particulièrement au § 70 réservé à Hegel, Michel Henry fustige toute objectivation et n'hésite pas à parler en termes de disparition de l'être-là. Cette objectivation, selon lui, est celle de la métaphysique occidentale et du monisme ontologique. Or, dans la phénoménologie que défend notre penseur, l'objectivation sans vie en amont est un concept vide. Il écrit : « Mais le surgissement de l'être-là est la disparition de l'opération. L'acte par lequel la détermination se manifeste est aussi celui par lequel le concept s'évanouit »[4].

Par contre, dans l'immanence qui est le point de vue de Michel Henry, il y a une production éternelle qui ne connait aucun écart qui serait la mort entant que disparition. Comme dans le roman *Le fils du roi*, Solange explique à ses amis que tant qu'il existe la souffrance il y a Vie. Pour elle, la mort c'est l'impossibilité même de souffrir qui donne l'impression de la mort, « Ce n'est pas l'excès de souffrance, dit-elle, qui donne l'idée de la mort, c'est l'impossibilité de souffrir, c'est une étrange impression de ne plus être là »[5].

---

[1] *Idem*, p. 371.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 301-302.
[3] On peut d'ailleurs comprendre dans ce sens pourquoi, étant donné que l'homme n'est pas n'importe quel être, dans plusieurs cultures on retrouve des rites funéraires : messe, mise au tombeau, inhumation, crémation, exposition du corps, etc. L'homme même devenu cadavre est regardé comme non seulement une chose mais aussi et surtout comme une personne dont on veut conserver quelque souvenir. On veut ainsi voir la mort en rapport avec la vie ; les mythes sont mêmes construits dans ce contexte pour magnifier la vie (Cf. F DASTUR, *La mort. Essai sur la finitude, op. cit.*, p. 8-10).
[4] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 882-883.
[5] M. HENRY, *Le fils du roi,* Paris, Gallimard, 1981, p. 123

C'est en l'intérieur même de la vérité de l'essence que tout Soi transcendantal devient ainsi possible. Dans *C'est moi la vérité,* Michel Henry prend le temps de rappeler que hors de la vérité immanente il y a le « mourir » existentiel en tant qu'apparaitre-disparaitre[1]. La mort devient ainsi une idée étrange par rapport à l'abondance même de la Vie[2]. C'est ainsi que, dit Henry, « temps et monde sont identiques, pourquoi la vérité du monde qui consiste dans le temps est cet apparaitre/disparaitre dans lequel sont prises toutes les choses de ce monde »[3].

Il appert de la sorte que la temporalité de la Vie n'est pas ek-statique, elle s'éprouve et exclut toute distance. Le Soi transcendantal ne se coupe jamais de soi-même si les modalités de cette Vie ne cessent de changer[4] ; et c'est en ce sens que Michel Henry rejette toute mort. On ne peut comprendre la mort que si l'on comprend d'abord ce qu'est la Vie.

2.2.2. La mort comme destinée de l'homme et la problématique de l'ici-bas et de l'au-delà

Contrairement à Martin Heidegger pour qui le *Dasein* est un être jeté au monde et donc destiné à disparaitre[5], Michel Henry par contre arrache l'ego de la prise du monde par sa subjectivité qui l'enveloppe. Selon Henry, la subjectivité ne constitue pas le « malheur » du *Dasein* mais elle est plutôt sa « force » en raison du contenu originaire.

Il en résulte que la position de Michel Henry découle du fait que notre auteur a du mal à accepter le dualisme du corps humain fait de limon et de la chair. Dans ce sens, la mort n'est pas l'occasion de la déchirure du corps et de l'âme. La chair peut-elle être déchirée par la mort telle que nous l'expérimentons dans la mort d'autrui ? Cette hypothèse demeure superflue en phénoménologie en raison de l'unité qui caractérise l'être de l'ego.

N'y a-t-il donc pas chez Henry un « ici-bas » et un « au-delà » ? La vérité de la Vie du christianisme fait que l'idée même du ciel soit un vide et nous avons dit les raisons de cela. Peut-on soutenir alors que seul le christianisme nous détourne du monde ? Selon Michel Henry, le christianisme ne méconnait jamais la vérité du monde mais veut le fonder dans le corps invisible[6]. En ce sens, le ciel n'est pas un lieu mais une vie. Il consiste chez Michel Henry à transformer le monde pour produire un changement comme une réalité effective[7].

Pourquoi Michel Henry ne fait pas du ciel un lieu ? Sans doute parce que nous naissons déjà dans la vie et de ce point de vue on ne peut méconnaitre la réalité du monde. Il

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 200.
[2] Cf. R. KÜHN, *Individuation et vie culturelle, op. cit*., p. 67-68.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 200.
[4] Cf. M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », dans *phénoménologie de la vie, tome III, op. cit*., p. 307.
[5] Cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de martin Heidegger, op. cit*., p. 135
[6] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 300-301.
[7] Cf. *Idem*., p. 295.

ne reste qu'à le transformer. Dans cette perspective, Michel Henry ne fait pas du ciel ni un lieu ni un monde où l'homme mènerait une vie de cocagne, comme dans l'islam[1]. Pour lui, l'idée d'un ciel ou ce qu'il appelle « arrière-monde » est un mensonge ou mieux une fuite due à l'incapacité de reconnaitre son essence véritable[2]. L'idée de Michel Henry c'est que nous sommes déjà dans la vie, et le ciel comme lieu du bonheur n'est pas à chercher ailleurs que dans l'immanence de la vie transcendantale dans laquelle nous sommes nés[3]. Quand nous parlons de l'immanence chez Henry nous entendons cette double réalité du visible et de l'invisible. Aussi contrairement au marxisme ou à l'hégélianisme, Henry pense-t-il qu'on ne peut reprocher au christianisme de fuir le monde car le corps réel est le corps vivant[4].

Aussi la foi chrétienne n'est-elle pas seulement cette confiance dans l'« au-delà » mais dans la transformation du monde[5]. On ne peut pas ici se replier sur la pureté intérieure de la « belle âme » hégélienne mais plutôt on devra affronter le monde en agissant pour sortir de l'imaginaire illusoire. Car, il n'existe pas d'action économique, sociale ou autre sans la puissance de la chair vivante. C'est en ce contexte que Michel Henry nie la mort: « Non, il n'y a pas de mort, dit-il, ou alors il faut en parler tout autrement, il faut travailler avec une philosophie radicalement différente. Parce que la butée de la mort, c'est la butée de la mort devant moi dans le monde. Il faut que je pense le monde pour que je pense la mort […] Or, là où il y a de la vie, dans son essence intérieure, il n'y a plus d'ek-stase, ni passé, ni futur »[6].

Pouvons-nous penser par cette citation au déni de la mort ? Qu'on ne se trompe pas. M. Henry n'a jamais refusé la réalité de la mort biologique mais la mort – en tant que néant- n'est pas au centre de sa philosophie d'autant plus que personne ne peut rien sur elle. Si l'on veut saisir ce qu'est la mort, on doit commencer, selon lui, par comprendre ce qu'est la Vie de peur de tomber dans l'idéalisme qui a caractérisé la pensée occidentale. Cette méthodologie a un réel avantage. Elle nous permet d'échapper à ce qu'il nomme une « réduction ruineuse » de notre corps à un corps objet, offert à la science et à la manipulation génétique nazie[7]**.**

Pourquoi une telle conception de la mort alors même que nous voyons le corps se putréfier par elle ? Selon nous, Michel Henry veut défendre une ontologie du « plein », sans faille[8]. Car, dit-il, « notre chair réelle est archi-intelligible »[1].

---

[1] Cf. J. JOMIER, *L'islam aux multiples aspects*, Coll. B.C.E.RA, 2ème édition revue et corrigée, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1990, p. 58.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 293.
[3] Cf. *Idem*, p. 293-294.
[4] Cf. *Idem*, p. 302.
[5] Cf. *Idem*, p. 296.
[6] M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit*., p. 308.
[7] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 365.
[8] Cf. M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, *op. cit*., p. 34.

Mais pourquoi mourrons-nous ? Pour notre auteur, la Vie est sans pourquoi. Personne ne peut donc ni refuser ni nier la mort pour autant qu'elle est avec chaque ego dans sa finitude. Mais seulement notre auteur tient l'idée de la mort comme une représentation[2]. « Le seul ‘’travail’’, dit-il, est ici l'acceptation de la réalité, en l'occurrence la disparition de la personne aimée – l'acceptation d'un monde dont la finitude est très précisément la mort »[3].

Mais si la mort n'existe pas chez Michel Henry, peut-on dire que rien n'arrive au corps avec la mort ? Ne peut-on tout de même pas parler, comme Emmanuel Falque, d'une « métamorphose de la finitude » avec la mort biologique ?[4] Notre auteur tout en admettant le changement de la Vie, il ne peut admettre une quelconque modification substantielle. « En ce qui concerne notre vie il n'y a pas, il n'y a jamais quelque maintenant absolu qui retomberait ensuite dans le passé, mais seulement cette vie toujours changeante et toujours la même. Ainsi ne sommes-nous pas ce polichinelle qui aurait un pied dans l'être et l'autre dans le néant »[5].

Il en découle que l'idée de la mort comme disparition devient comme une pure représentation de l'homme. Michel Henry ne supprime certes pas la mort mais il la situe sur le plan de notre pensée. Il la situe du côté du temps grec qui dévore la vie. Ce temps de la mort ne nous introduit pas à la vie. Voici une autre citation d'une densité flamboyante :

> « Alors, la mort, à défaut d'expérience directe, est une idée qui a son fondement dans la vie. C'est pour autant que je m'éprouve à chaque instant comme n'étant pas le fondement de mon être qu'au fond je fais l'épreuve, l'expérience que je peux mourir, que je suis à la discrétion de cette puissance-là. L'idée de la mort est la projection dans le futur de la condition d'un être qui n'est pas le fondement de lui-même. Sans qu'il faille l'entendre de façon négative, au contraire. Car cette condition signifie l'expérience même de la vie comme épreuve de ce qui m'advient, de cette coulée qui se fait en moi et dont je ne suis pas la source. Dès lors identiquement à cette expérience, ou liée à elle, nait l'idée que cette advenue pourrait ne plus advenir […] on se représente la mort dans la représentation et son idée est chargée de toutes ses catégories : l'espace (c'est là que sera le cadavre), le temps (ce sera tel jour). Elle est donc très difficile à penser car elle est surchargée de ce qui est étranger à la vie. Mais j'aurais tendance à écarter ces problèmes parce qu'ils sont engendrés par la représentation »[6].

Cette longue citation dit évidemment ce qu'est la mort phénoménologique. Mais elle ne dit pas ce que devient notre corps cadavre qui nous intéresse. Qu'à cela ne tienne, on peut momentanément cependant ouvrir une parenthèse et faire remarquer à la suite des analyses d'Olivier Nkulu que le corps humain appartient à la sphère ontologique. Ce philosophe-théologien est tellement convaincu de cette phénoménologie humaine qu'il tient le cadavre

---

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 365.
[2] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 396.
[3] M. HENRY, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*.,, p. 293.
[4] Cf. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude, op. cit*., p. 17-18.
[5] M. HENRY, *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 54.
[6] M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences, op. cit.,* p. 76-77. Cité par V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit*, p. 18-19.

humain pour le signe même de la Vie. En effet, même devenu cadavre, si le corps humain a toujours fait objet de beaucoup de respect et voire des droits dans maint pays du monde, cela n'est pas anodin. Le corps humain a toujours un statut social spécial, ce qui fait d'ailleurs que chaque venue est attestée par un acte de naissance et que même la mort est souvent attestée par un certificat de décès. Plusieurs pays du monde possèdent en effet une législation allant dans ce sens. Selon toujours Olivier Nkulu, même devenu cadavre, personne ne peut disposer du corps humain comme celui d'un animal ou d'un quelconque objet du monde ; on ne peut pas non plus l'agresser ou le violenter, il ne peut faire objet d'aucun commerce sous peine d'être puni, etc. Le corps humain a donc un statut social spécial et quand bien même on doit l'incinérer un minimum de respect et de droit sont aujourd'hui obligatoires[1].

Pourquoi cette attitude devant le cadavre si celui-ci était un simple objet du monde ? Cette question mérite d'être posée parce que sans doute l'homme même devenu cadavre appartient à la région ontologique. Il ne connait pas le temps ek-statique de la pensée. Pourquoi ce statut ? La réponse chez Michel Henry est presque connue. Parce que, dit-il « la vie ne cesse d'être éprouvée même si les modalités de cette épreuve ne cesse de changer »[2].

Selon la perspective qui gouverne la pensée henryenne, la réalité du corps est ainsi clairement reconnue par la phénoménologie de la vie et notamment par le christianisme. Certes chaque société a sa manière propre de regarder le corps mais le corps reste toujours au centre des préoccupations des gens à travers le monde. Ainsi existe-t-il, fait remarquer Olivier Nkulu, plusieurs manières de le traiter mais le corps reste essentiellement une vie[3].

Qu'il nous suffise de rappeler ici que c'est sans doute le rapprochement de la phénoménologie de la vie avec le christianisme qui explique pourquoi Michel Henry a du mal à parler de la création de l'homme et utilise plutôt le concept de génération. Le Dieu de notre penseur n'est pas impassible mais il est essentiellement Vie. De ce point de vue, notre auteur insiste plutôt sur la naissance transcendantale de l'ego. Cette insistance est, selon nous, une façon de dire que l'homme est pour la Vie et cela défie la raison. Il échappe au temps.

Pourquoi Michel Henry insiste-t-il beaucoup sur la question de la temporalité ? Il nous semble que c'est parce qu'il veut signifier le caractère intemporel de la Vie absolue. Henry veut protéger l'homme de toute « putréfaction », de toute modification. Car, la mort n'est pas

[1] Cf. O. NKULU KABAMBA, *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique, op. cit.*, p. 150-151. Dans le contexte africain on peut par exemple se référer au travail de Georges Defour notamment dans *Religion traditionnelle africaine*, 3ème édition, notes de cours, pro manuscripto, Bukavu (R.D. Congo)

[2] M. HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », *art. cit.*, p. 307.

[3] Cf. O. NKULU KABAMBA, *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique, op. cit.*, p. 151.

une résignation moins encore une fatalité. Il y a changement mais pas de modification du corps vivant. La vie se répète et advient sans cesse. Répéter, renchérit Grégori Jean, c'est « l'impossibilité de toute distance à soi, c'est donc jouir de la liberté donnée dans et par la non-liberté »[1]. Cette répétions de la Vie est même regardée par Grégori Jean comme une bonne manière de protéger le corps de la destruction dans le temps pour autant que la Vie soit ce qu'il appelle **«** clignotement **»** de *l'horizontalisation de la verticalité*[2].

Par ailleurs, comme dans le christianisme Michel Henry ne méconnait pas la vérité du monde mais seulement notre auteur veut révéler une vérité : la mort est une destinée humaine. A la mort l'homme continue à vivre parce qu'il retourne vers le Seigneur[3]. Y a-t-il séparation du corps et de l'âme ? Michel Henry n'affectionne pas cette possibilité thomiste et ne tolère pas de dualisme humain. Michel Henry exècre donc la mort en tant que néant. On ne meurt pas parce qu'il y a une cause, pour parler comme Daniel Marguerat[4], mais parce qu'elle est notre destinée qui déroute notre égoïsme et déjoue nos plans[5]. Sans doute la pratique des œuvres de miséricorde est à lire dans cette perspective, elle contribue à juguler l'égoïsme humain ou ce que Blaise Pascal qualifie de « moi haïssable »[6] en raison de son narcissisme.

Dans ses notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*, Michel Henry insiste sur cette impossibilité de mourir. Il écrit : « C'est sur cette impossibilité pour la subjectivité de se fuir que repose la véritable impossibilité de mourir… »[7]. Et, il ajoute : « La destruction d'un ego est impossible en raison de sa structure ontologique elle-même »[8]. Si donc l'ego ne peut pas mourir, peut-on l'empêcher d'en parler ? Henry ne le pense pas puisque c'est à travers cette pensée même qu'il apprend, comme dit Grégori Jean, son impossibilité de mourir[9].

Voilà ce qui nous conduit à parler maintenant du salut chez Michel Henry.

---

[1] G. JEAN, **«** La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 83.
[2] *Idem*, p. 84.
[3] Pour un certain christianisme en effet, à la mort le corps de l'homme se sépare de l'âme avant de connaitre un nouveau corps. Mais un théologien comme Karl Rahner a émis quelque réserve à ce sujet et a montré que cette description ne se trouve pas comme telle dans les Ecritures. Selon lui, la Bible affirme plutôt qu'à la mort l'homme retourne vers le Seigneur. Evidemment à la mort le corps ne vit plus et en ce sens on peut penser que le corps se sépare de l'âme bien que celle-ci ne disparait jamais ; elle conserve cependant sa vie personnelle et spirituelle. Devant cette imprécision Karl Rahner se demande même s'il conviendrait vraiment de parler de la fin biologique de l'homme et ce théologien Allemand affirme ne pas affectionner la formule de la séparation du corps et de l'âme en parlant de la mort (Cf. K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, tome. III, Paris, DDB, 1963, p. 113-121).
[4] D. MARGUERAT, *Vivre avec la mort. Le défi du Nouveau Testament*, 4è édition revue et augmentée, Divonne-les-Bains, Editions Cabédita, 2013, p. 12.
[5] Cf. *Idem*, p. 13.
[6] B. PASCAL, *Pensées*, Paris, Bordas., p. 148 (n° 455). Cité par A. COMTE-SPONVILLE, *Le Bonheur désespérément, op. cit*., p. 77.
[7] M. HENRY, Ms A 6-12-4434. Cité par G. JEAN, **«** La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*, p. 30.
[8] M. HENRY, Ms A 6-12-4415. Cité par G. JEAN, **«** La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 30.
[9] G. JEAN, **«** La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 31.

2.3. La question sotériologique du corps vivant et la croix salvatrice

Nous venons de voir que la mort en tant que séparation n'a pas d'incidence malheureuse sur la vie humaine en phénoménologie de Michel Henry. Il faudrait maintenant approfondir cette question en la mettant en rapport avec la question théologique du salut.

Si dans le christianisme le salut consiste à retrouver l'homme transcendantal perdu par le péché d'idolâtrie d'une chair finie, Michel Henry pense, spécialement dans sa trilogie**,** que le salut consiste à retrouver cette condition de Fils. Notre auteur semble mettre hors-jeu, mais sans la nier, la question de la croix dont parle le christianisme. Pourquoi pas la croix ? Sans doute parce que la croix évoque le péché. Or, le péché n'a pas de valeur phénoménologique. Dès lors, le salut ne s'obtient ni par le savoir « gnostique » ni par la raison. Au contraire, il ne s'obtient que dans la vie christocentrique pour autant que l'ego soit généré dans l'Archi-Fils.

A partir du chapitre IX notamment de *C'est moi la vérité*, au sujet de la seconde naissance, Michel Henry insiste sur la question du salut. A quoi consiste-t-il ? Il consiste à vaincre l'oubli provoqué par la pensée pour retrouver la Vie, dans sa souffrance et sa jouissance[1]. Le salut est donc ici plus lié à la naissance qu'au problème du péché.

A considérer les choses d'un point de vue chrétien, un point de vue qui est par ailleurs, toutes proportions gardées, le même en phénoménologie en raison de sa centralité sur la vie[2], Michel Henry parle souvent d'écouter et d'entendre la Parole pour signifier par-là comment on peut s'attacher à la Vie pour autant que l'homme soit né dans la Vie. Notre « entendre » la parole est notre naissance dont on ne peut se défaire à jamais parce que nous appartenons à cette souffrance et à cette joie de la Vie qui ne s'offre à la prise d'aucune théorie[3]. Au clair, comme dans le christianisme, la vie phénoménologique ne laisse personne hors de sa sphère.

A une interprétation philosophique, le salut chez Michel Henry ne consiste pas à ne pas souffrir ou à ne pas mourir parce qu'un autre, fut-ce le Christ théologiquement, a pris notre place. Ce genre de solipsisme n'est pas henryen. Non pas que Michel Henry fustige la

[1] Cf. *Idem*, p. 192-215

[2] On notera que pour Michel Henry la phénoménologie et le christianisme présentent des points de convergence patents, à savoir : 1. La duplicité de l'apparaitre ; 2. La structure antinomique de la Vie ; 3. La différence de la Vie et du vivant ; 4. L'autorévélation de la vie sous l'œil omni-voyant de Dieu de notre agir et 5. Le logos de la Vie comme parole de vie (Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, *op. cit.*, p. 244 & p. 269-291)

[3] M. HENRY, « Parole et religion : La parole de Dieu », *art. cit*., p. 153-154.

sotériologie dramatique du christianisme[1] mais le salut, lui, consiste à garder le lien avec la Vie sans la perdre dans l'illusion transcendantale[2] ou dans l'idolâtrie de la chair.

Il en découle que Michel Henry récuse toute réconciliation avec Dieu à partir de la mort de Jésus. En effet, le fait que notre auteur ne met pas au centre de sa pensée la croix du Christ laisse penser que sa phénoménologie, bien qu'il ne la nie pas, ne porte pas sur le péché mais sur la Vie. Henry veut *in fine* délivrer l'homme de la conscience ancienne d'un Dieu courroucé contre l'homme. Le Christ de Henry est celui qui apporte la lumière au monde pour expulser de l'humanité tout motif de la haine et de l'égoïsme ayant élu domicile dans le cœur de l'homme[3]. « C'est pour sauver, dit-il, ce qui était perdu que le Verbe s'est incarné »[4].

Il faudrait cependant préciser ici que si Michel Henry recourt à l'héritage biblique et patristique pour parler du salut, il ne tient pas les Ecritures pour quelque chose d'absolu en elles-mêmes, susceptible de procurer le salut à l'homme. Notre auteur y voit la présence de Dieu ou mieux, un mémorial de ce que nous connaissons à partir de notre naissance[5]. C'est dire qu'il s'agit de la Parole même de Dieu en tant que Parole de vérité dans laquelle chaque ego est né[6]. Le salut est donc lié à la chair. A la limite on dirait qu'il n'y a pas d'homme sans Dieu dans le Christ. « Parce qu'il n'y a pas de Vie, dit Henry, qui ne s'accomplisse de cette façon dans l'Ipséité essentielle du Premier Vivant, Celui-ci est aussi ancien qu'elle »[7].

Le terme salut équivaut donc ici au terme « destinée ». Car, le salut, au final, est le lieu de notre naissance, il est le lieu même de la sanctification du Verbe de Dieu selon l'affirmation johannique ; « Pour eux je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient eux-mêmes sanctifiés » (Jean 17, 19). Le Christ se sent ainsi sanctifié dans les hommes parce qu'il se sent lié à eux, il est identique à eux de par leur naissance transcendantale en raison de cette intériorité phénoménologique réciproque entre le Verbe et les vivants [8]. Le Christ n'a-t-il pas lui-même assuré ses Apôtres de sa présence jusqu'à la fin du monde ? (Cf. Matthieu 28, 20). Ainsi Michel Henry parle du corps mystique du Christ, son Eglise où tous les hommes sont un pour autant qu'ils vivent de la vie même du Verbe de Dieu[9] ou pour le dire comme Benoit Awazi Mbambi, dans la prière du Christ, il s'agit d'une « prophétie » par laquelle « les disciples sont cooptés dans ce mouvement de glorification réciproque du Père et du fils dans

[1] Cf. B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit.,* p. 73-107.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 174-175.
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 124-125.
[4] *Idem,* p. 126.
[5] Cf. M. HENRY, « Parole et religion : La parole de Dieu », *art. cit*., p. 157.
[6] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 361.
[7] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 100-101.
[8] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 336.
[9] Cf. *Idem,* p. 359.

le Saint-Esprit qui constitue le principe insaisissable de la *Divinité Eternelle* de Dieu »[1]. C'est pourquoi, en phénoménologie de la vie chaque homme, chaque expérience compte.

Maintenant essayons de mettre un lien entre le salut et la question même de la mort de l'homme. Dans la tradition judéo-chrétienne le salut a été réduit au sens d'une déchéance ou d'une malédiction de l'homme par le péché[2]. En ce sens, le corps était, selon Michel Henry, un obstacle qu'il fallait vaincre à tout prix par des exercices d'abstinence et de jeûne. Notre auteur pense au contraire que cette vision n'est pas juste et ne donne pas au corps sa réalité. Car, du point de vue ontologique, il n'y a pas de dualité, la chair et l'esprit ne font qu'un.

Le salut a en effet chez M. Henry une connotation positive. Dans l'esprit de Michel Henry, le fait d'être homme avec un corps nous permet d'échapper à la mort. Justement, nous avons déjà vu que notre auteur n'a pas besoin de la grâce ou du sacrement du baptême pour le salut de l'homme. Il y a ainsi dans le concept du salut une dimension cachée, celle qu'Adolphe Gesché désigne comme « une carte du ciel »[3], signifiant par-là le lieu de notre naissance transcendantale. Mais Michel Henry n'exclut pas ici la possibilité de la foi[4]. C'est dire que, pour lui, nous avons déjà ce pouvoir « ontologique » mais il est question de le déployer, comme chez Fichte, dans la charité en raison de l'Archi-pouvoir dont nous sommes constitués. M. Henry lie « le faire la volonté du Père » avec la charité envers autrui. Pourquoi autrui ? C'est parce qu'il est de la même essence que moi et cette loi ne souffre d'aucune distinction, d'aucune « grécité » ou « judéité »[5]. Henry propose donc de barrer la route à la crise du chiasme ou si l'on veut à ne pas se positionner comme point-source de l'autre. « La naissance transcendantale de l'ego concerne, dit Henry, l'autre aussi bien que moi-même »[6].

Mais il faudrait répondre ici à la question de savoir si ce salut s'obtiendra à la parousie ou à la fin des temps (?) Autrement dit, le salut est-il consécutif au jugement eschatologique ?

---

[1] B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit.*, p. 13.

[2] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser,* tome. V *La destinée*, Paris, Cerf, 1995, p. 27. Adolphe Gesché est d'accord de dire que la question du salut et du péché est restée longtemps ambiguë dans la culture occidentale. Pour lui, la question du salut ne se réduit pas au péché ou à l'éthique mais cette question est celle de la destinée de l'homme et pas plus. Il s'agit d'une notion positive d'accomplissement humain, du bonheur pour lequel il a été créé. En ce sens, il est en accord avec la vision de M. Henry. Voici ce qu'il écrit : « N'a-t-on pas, au cours de l'histoire, extrêmement moralisé la question du salut, alors qu'il s'agissait de quelque chose de plus vaste, qu'on peut appeler une question de destin ? Il vaut la peine de réexaminer la notion du salut, et cet examen relève presque d'une phénoménologie […] Le salut, c'est conduire sa vie comme un accomplissement de soi-même et de toutes choses dans les finalités qui nous définissent » (*Idem*, p. 30-31). On peut aussi lire ici des auteurs comme J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident*, Paris, 1983 ; A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris, 1954. Cités par A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome V La destinée, op. cit.* p. 29).

[3] *Idem*, p. 55.

[4] Cf. M. HENRY, « Parole et religion : la parole de Dieu », *art. cit*. p. 142-143.

[5] Cf. *Idem.*, p. 311. M. Henry fait allusion ici notamment à la déclaration paulinienne aux Galates. Paul ne voit aucune différence dans le Christ entre les hommes et dit : « Plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme » (Galates 3, 28).

[6] *Idem.*, p. 309.

Nous avons déjà répondu à cette question. Contrairement au christianisme, Michel Henry voit bien le salut en chaque homme tant que celui-ci vit. Il y a là comme une limite de convergence entre la phénoménologie et le christianisme henryens[1]. Michel Henry nous oblige à penser ici à la conception neuve au sujet de notre naissance transcendantale mise en rapport avec l'Archi-Fils. Ce n'est pas parce que le Christ s'est sacrifié sur la croix que l'homme a été sauvé mais celui-ci est sauvé par la Vie elle-même. En disant cela nous ne disons pas que Michel Henry nie la croix mais se refuse de croire à l'agir sacrificiel. Il se refuse toute notion qu'il appelle « l'agir sacrificiel »[2].

Explicitons ce qui vient d'être affirmé. Le péché en tant qu'illusion transcendantale est dans ce contexte, comme chez Adolphe Gesché, une erreur de comportement et d'orientation parce que l'homme est fait pour la vie et rien que pour la vie[3]. Dire que le péché existe comme une réalité ontologique n'est pas henryen[4] mais c'est dans l'hellénisme, et non dans le christianisme qu'il convient de chercher la source du péché et de l'agir sacrificiel[5].

Conclusion

De ce qui vient d'être affirmé, on est maintenant en mesure de dire qu'on est ainsi en présence de la Vie qui ne finit pas. Que le corps se décompose lors de la mort biologique, cela n'est que la manifestation de la Vie. On comprend pourquoi le philosophe de Montpellier pense qu'il n'existe qu'une seule Vie qui est celle de Dieu, du Christ et de l'homme. Il en découle que la Vie est bonne chez Michel Henry et par conséquent le corps l'est aussi. Tout en rejetant le caractère éthique qui a caractérisé la théologie chrétienne issue notamment de l'augustinisme, Michel Henry aime insister sur la nécessité d'une éthique chrétienne qui invite l'homme à ne pas se laisser entrainer par les biens du monde dans le but sans doute de le ramener à un « Credo » au seul Dieu, qu'est la Vie. Il nous semble aussi que si Michel Henry n'insiste pas tellement sur le sacrifice et la question de la rédemption du Christ, c'est pour montrer le caractère ontologique du corps vivant[6]. Le péché ne peut nous séparer de Dieu. Est-ce dire que l'homme n'a rien à faire contre le mal ? Non, il est évident que l'homme doit

[1] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit.,* p. 25.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 225-226.
[3] A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome V La destinée, op. cit,* p. 86.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 261-262.
[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p., p. 288. On remarquera ici que si par moment Saint Paul dans ses diatribes parle du corps du péché ou de la mort c'est seulement quand le corps quitte sa dimension de chair de Dieu et se laisse bercer par le mal et se positionne contre son destin. Quand il se considère comme un simple instrument mondain. Paul n'a aucune intention de disqualifier le corps ou de n'orienter le corps dans le seul sens de la sexualité (Cf. A. GESCHE, « L'invention chrétienne du corps », *art. cit.,* p. 195).
[6] Cf. X TILLIETTE, « Quelques souvenirs de Michel Henry », *art. cit*., p. 282.

le combattre par la charité, la charité qui dépasse celle de la loi pharisaïque et qui nous met devant la vie. Une telle vie est celle que Dieu ne cesse de nous donner[1].

Dans la Vie que le christianisme appelle Dieu, l'homme devient capable de Dieu et peut faire le bien à travers les œuvres de miséricorde envers autrui[2]. La Vie apparait ici comme un mouvement (*kinêsis*) mais ce mouvement ne signifie pas un changement au sens aristotélicien de la « metabole » de la substance. Cette capacité est celle qui défie la loi et conduit l'homme à l'amour de Dieu[3]. L'éthique chrétienne, pour Henry, permet à l'homme de surmonter l'oubli de sa condition de Fils afin de retrouver la Vie en laquelle il est né[4].

Ainsi prévenus, il nous devient maintenant facile de dire que le comportement par lequel on empêche au corps d'autrui ou à son propre corps de devenir ce qu'il est, constitue le péché et cela n'a rien à voir avec le corps lui-même. Nous dirions encore ici comme Adolphe Gesché, « le salut ne consiste pas à être délivré de soi-même, comme si nous trainions une nature en soi mauvaise et suspecte (conception gnostique du salut) »[5]. Mais il consiste à se défaire de ce que Henry appelle au § 46 d'*Incarnation* « l'idolâtrie d'une chair finie »[6].

Mais pourquoi parler du salut si l'homme est déjà né dans la Vie ? Nous connaissons la réponse de notre auteur. La Vie est une surabondance et c'est elle qui est à l'origine de l'oubli. Mais cette réponse suffit-elle à nous convaincre de la pertinence de la question ? Pour notre part, il semble que Michel Henry veut indiquer simplement l'origine de l'ego ou encore ce que Jad Hatem qualifie de « *réinvestissement du sens fort de Fil*s »[7]. L'enjeu sans doute en évoquant ici le concept de la seconde naissance ou encore du salut et de la destinée de l'ego pour Michel Henry, nous parait en définitive celui de défendre l'homme qui ne veut pas mourir au sens de disparaitre dans le néant[8]. C'est le sens même du dialogue de Jésus avec le notable Nicodème dans l'évangile de Jean (Jean 3, 1-21)[9].

---

[1] Cf. J. NABERT, *Le Désir de Dieu*, Paris, 1966, p. 159. Cité par A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome V La destinée, op. cit*, p. 173.
[2] Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essaie sur l'extériorité, op. cit*., p. 51.
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 43-50.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie chrétienne, op. cit*., p. 216.
[5]. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome V La destinée, op. cit*, p. 32.
[6] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 330.
[7] J. HATEM, « La tonalité mystique de la seconde naissance », *art. cit.* p. 170. C'est nous qui soulignons.
[8] Cf. M. HENRY, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.*, p. 142.
[9] On peut lire notamment ici le point de vue d'un penseur comme E. Falque dans la *Métamorphose de la finitude*. Il voit dans ce dialogue une première analyse de l'analytique existentiale de la résurrection quand le Christ explique à Nicodème la nécessité de renaitre dans l'eau et dans l'esprit. Cette naissance n'est pas celle que nous connaissons généralement comme une venue au monde. Selon Falque, le Christ parle de la résurrection dans cet entretien avec Nicodème bien que celui-ci ramène le Christ à une naissance charnelle. Renaitre d'eau et d'esprit signifie selon lui « *comme* la chair est née de la chair dans l'acte de la filiation et de l'engendrement aussi l'esprit est né de l'esprit dans l'acte du *baptême* et plus encore de la *résurrection finale* » (E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude, op. cit*., p. 24)

Chapitre 3 : Du statut du corps devenu cadavre

Ce chapitre qui est le dernier du présent travail se veut être le point décisif quant à la concrétisation de l'étude entreprise. Nous voulons en effet dans le cadre de ce propos conclusif parler explicitement de la question de la mort, en convoquant, bien entendu, le christianisme en vue de déterminer le statut de notre corps devenu cadavre par la mort.

Comme donc Michel Henry se montre très optimiste pour la Vie, peut-on dire que chaque homme va ressusciter ? Un malfaiteur qui voit comme de trop la charité peut-il aussi ressusciter ? Pouvons-nous dire que c'est la Vie qui pousse l'homme à pécher ? Autant de questions qui restent encore à être élucidées en phénoménologie.

Ce chapitre se propose donc à donner suite à ce genre de questions et bien d'autres en rapport avec la question du corps devenu cadavre et à la question de la résurrection.

A lire attentivement la notion du corps dans la phénoménologie de la vie, nous dirions qu'au final que Michel Henry s'inscrit, toutes proportions gardées, dans une perspective judéo-chrétienne. Mais aussi nous devons savoir que notre auteur n'est pas théologien, il s'exprime en phénoménologue. Sa philosophie admet la vie après la mort. Mais si donc il adopte cette perspective, on devra cependant noter que dans le monde de l'Ancien Testament nous n'avons pas beaucoup d'éléments qui montrent la croyance en la résurrection.

Certes au IIe siècle av. J.C, les livres de Daniel (12, 1-3) et des Maccabées (7, 1-2. 9-14) notamment rapportent quelques bribes d'informations au sujet des Fils d'Israël à l'époque d'Antiochus Epiphane mais l'idée même de la résurrection est récente. Elle date du temps du Christ. Dans le monde vétérotestamentaire, la vie s'achevait dans le schéol (Cf. Psaume 88, 11). Cette constatation est intéressante car elle montre que le peuple d'Israël croyait en Dieu sans croire en la vie après la mort[1]. En ce sens, les Juifs avaient du mal à admettre que Dieu se fasse homme ou que l'homme devienne Dieu. Le monothéisme juif ne souffre d'exception.

L'idée de la résurrection est donc nouvelle. Alors que les Grecs et les Sadducéens regardent la résurrection comme une supercherie (Marc 12, 18), l'événement pascal donnera à la résurrection une place centrale dans le christianisme.

C'est à cette question que nous voulons en définitive donner suite dans cette dernière partie de notre étude. Notre corps est-il susceptible de ressusciter ?

[1] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome V La destinée, op. cit*., p. 73-74.

3.1. La mort et le corps cadavre dans la problématique de la mort du Christ

Nous venons d'affirmer que la mort chez Michel Henry se conçoit de deux manières : soit du point de vue de la vérité du monde soit du point de vue de la vérité de la Vie.

Rappelons que du point de vue du monde, la mort apparait comme quelque chose venant de l'extérieur en tant qu'elle crée un écart, et de ce point de vue elle est une vaine violence exercée sur la Vie. Une telle mort est essentiellement biologique, elle est consécutive au désespoir et à l'illusion transcendantale. M. Henry la tient pour une simple représentation.

On notera aussi en passant que notre penseur ne lie pas une telle mort, comme dans le christianisme et dans la tradition biblique, à l'angoisse du péché, à un salut qui serait le résultat d'un effort à fournir pour l'obtenir en raison de la loi de la corruptibilité de tout vivant à partir d'Adam et d'Eve (Cf. Genèse 2, 17). Selon le Catéchisme de l'Eglise Catholique, la mort et la souffrance sont la conséquence du péché commis par Adam et Eve[1]. Saint Paul en parle en termes de salaire du péché (Romains 5, 12 ; 6, 23 ; 1 Corinthiens 15, 21).

Mais du point de vue de la vie, nous avons vu que pour Michel Henry la mort est liée à notre naissance transcendantale. Nous sommes par notre naissance programmés pour mourir. Et de ce point de vue, contrairement à la théologie chrétienne, la mort ne doit pas être considérée comme une séparation de l'âme et du corps. Michel Henry n'en veut pas. Sa notion de finitude tient justement à cela. Pourquoi pas une séparation ? Pour la simple raison que notre auteur n'est pas un dualiste et ne peut se définir comme un platonicien. Si tel est le cas, comment comprendre alors l'angoisse de la mort du Christ alors même qu'il est Fils ?[2]

Pour répondre à une telle question nous savons que Michel Henry insiste sur le sens à donner à la finitude humaine. Pour lui, si le Christ a ressemblé à nous, il ne pouvait ne pas être angoissé. Le philosophe Français comprend la mort en rapport avec la finitude de l'ego et nous avons vu que la finitude n'est jamais une déchéance de l'homme. La finitude est lue

[1] Selon le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, en son numéro 418 il est dit que la mort est la conséquence du péché et que la maladie ne serait autre chose que le lieu même de la domination de la mort ou de la concupiscence. On y met clairement ici la finitude en rapport avec la question du péché. « En conséquence du péché originel, pouvons-nous lire, la nature humaine est affaiblie dans ses forces, soumise à l'ignorance, à la souffrance et à la domination de la mort, et inclinée au péché (inclination appelée ''concupiscence'') » (*CATHECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE*, Nouvelle édition, Paris, Centurion/ Cerf/Fleurus-Mame/ librairie éditrice vaticane, 1998, p. 110

[2] Nous savons que le Christ a vécu lui aussi l'angoisse de la mort comme épreuve de sa finitude, ce qui signifie, selon nous, que la mort n'est pas la conséquence du péché pour autant qu'il a ressemblé à nous à l'exception du péché, mais la mort est liée à notre nature d'homme. C'est aussi le point de vue de nombreux penseurs, notamment Karl Rahner dans *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 298-319 ; *Théologie de la mort. Ecrits théologiques*, tome III, *op. cit*., p. 130. Cité par E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 1999, p. 31.

comme un mode de la Vie une et indéchirable. On pourrait dire ici qu'en phénoménologie de la vie, c'est le refus de la finitude qui serait au contraire la vraie mort en tant que disparition.

Certes nous n'avons pas manqué d'observer aussi que si nous sommes réellement des corps, nous naissons, grandissons et nous vieillissons. Mais aussi dans notre histoire, nous savons que la mort atteint non seulement ceux qui vieillissent mais elle peut atteindre n'importe qui et n'importe où et n'importe quand. L'expérience de la mort, comme le pense François Lavigne, nous n'en avons cependant pas et personne ne peut en parler de la manière dont nous éprouvons la Vie. Nous sommes comme engagés dans un processus que nous n'avons jamais choisi mais qui nous apparait comme un don de la Vie absolue elle-même[1].

Pouvons-nous dire que l'expérience de la mort est une sorte de désincarnation ou de mondanéisation ? Nous ne le pensons pas d'autant plus que Michel Henry s'appuie sur la temporalité antécédente de la vie. C'est dire que pour Michel Henry, le corps est assumé par la Vie et à sa manière. C'est donc la Vie qui lui donne une puissance illimitée et qui lui donne un statut exceptionnel. Dufour-Kowalska parle même d'un tel corps de chair en termes de puissance éternelle qui ne disparait jamais ou mieux de « principe inaltérable du bien »[2].

Nous pouvons affirmer dans cette perspective que chez Michel Henry, la mort concerne les vivants et n'a rien d'une désincarnation ou d'une mondanéisation. Nous avons vu que seuls les vivants naissent et meurent. Cette réalité est une affirmation abyssale dans la pensée de Michel Henry à tel enseigne que notre auteur n'admet la moindre distance dans la vie humaine[3]. Aussi le corps n'est pas seulement une détermination existentielle contingente mais une détermination ontologique, liée à l'essence de l'ego[4]. Penser que le corps deviendrait un jour comme un cadavre serait dans cette logique une pure représentation[5].

Dans ce contexte le cadavre n'a aucun sens. Pourquoi aucun sens ? Parce que la phénoménologie de Michel Henry s'inscrit dans la logique de la vie qui ne cesse d'advenir. L'auteur de *C'est moi la vérité* réaffirme la préséance de la Vie sur le monde. Comment la vie peut-elle devenir une pure extériorité ? Le cadavre qui se ramène à une pure extériorité n'est donc pas possible. Car, par sa naissance l'homme vient dans la Vie, c'est-à-dire à partir d'elle. Et son cadavre ? Avec la mort biologique certes, celui-ci devient semblable à un corps matériel destiné à disparaitre en raison de la duplicité de l'apparaitre. Cependant, le cadavre n'est pas l'homme qui, lui, est invisible. En termes phénoménologiques on peut dire que le

[1] Cf. Cf. J-F. LAVIGNE, « Incarnation et historicité », *art. cit.*, p. 455-457.
[2] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis, op. cit*., p. 249.
[3] Cf. K. TARNOWSKI, « Auto-affection et Dieu », *art. cit.*, p. 500.
[4] Cf. .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, p. 102.
[5] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 79.

cadavre est l'image de l'homme. Et nous savons que l'image est de l'ordre du « voir » et le voir n'est pas la réalité. De ce point de vue, le cadavre humain ne peut être pure extériorité[1]. Michel Henry est d'accord sur ce point avec la philosophie de Heidegger au sujet de la mort quand celui-ci écrit : « Dès qu'un homme vit, il est assez vieux pour mourir »[2]. Aussi comme chez Gabriel Marcel la mort d'un être aimé est la condition de sa pure présence[3].

Mais si telle est la posture humaine, comment distinguer l'homme du cadavre ? A notre connaissance Michel Henry ne s'est jamais posé explicitement cette question. Mais au regard de sa pensée sur la Vie, le cadavre humain ne peut être possible sans vie. Car, pour lui, on devra apprendre à se méfier de l'objectivisme naïf de la perception pour autant que toute matérialité soit principalement phénoménologique. On pourrait dire dans ce sens aussi que la mort est une expérience singulière que l'ego entame étant donné que la vie d'un homme est inséparable de la Vie invisible. Etant donné en effet que la Vie est un advenir, Michel Henry voit très mal qu'elle s'arrête. Nous savons par ailleurs que notre penseur regrette souvent que cette vérité soit peu connue par les hommes qui, eux, se tournent généralement vers la vérité du monde. La réalité du sujet incarné est dans l'essence de la subjectivité. C'est la raison pour laquelle notre penseur, dès *Philosophie et phénoménologie du corps* note que le corps c'est l'ego. Autrement dit le corps est la condition de l'homme, il n'est pas seulement une manière d'exister dans le monde mais constitue notre pouvoir de connaissance primaire en tant que Fils de la Vie. Henry regrette que cette dimension nous échappe, « parce que les hommes, dit-il, ne comprennent leur propre condition qu'à la lumière de la vérité du monde »[4].

Quoi qu'il en soit, nous pensons, quant à nous, que Michel Henry ne serait pas mécontent de voir dans le cadavre le signe de la Vie. On pourrait à la limite affirmer qu'il n'existe pas de cadavre. Mais si nous considérons le cadavre comme une pure extériorité, on doit aussi admettre que nous quittons la sphère de la vie pour la vérité du monde. Et c'est dans ce contexte que A. De Waelhens dans sa compréhension de Heidegger va noter avec raison « l'inachèvement » du *Dasein* : « Le cadavre ne se comprend que par la représentation de la vie, il n'est donc pas identique à une chose non vivante, telle que la table »[5]. Et un peu avant il dit : « car le cadavre n'est jamais tout à fait une chose. La preuve en est, par exemple,

[1] Cf. *Ibidem*, p. 79.
[2] Cité par A. DE WAELHENS, *La philosophie de Heidegger, op. cit.*, p. 140.
[3] Cf. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, N.R.F., 1940. Cité par A. DE WAELHENS, *La philosophie de Heidegger, op. cit.*, p. 137.
[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 93.
[5] A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit.*, p. 136.

qu'un cadavre demeure un objet d'études pour l'anatomie, et que celle-ci n'arrive cependant à le comprendre qu'à la lumière de l'idée de la vie »[1].

Alors que pour Heidegger la mort est la dernière des possibilités du *Dasein,* un pur néant, « une infinie vanité de l'être » que personne ne peut surmonter[2], la mort chez Henry n'est pas de l'ordre d'une représentation mais elle est Vie. Michel Henry se contredit il ? Tantôt il dit que la mort est une représentation, tantôt elle est Vie, à quoi s'en tenir ?

La précision qu'il y a à apporter à ce niveau est la suivante : la mort est une représentation quand elle est considérée comme une néantisation de l'ego. Par contre, elle est Vie parce qu'elle est « notre destinée ». Pouvons-nous dire alors que la mort n'a aucun sens comme certains l'ont crue ?[3] Pour Michel Henry une telle question est un non-sens pour autant que la mort soit de l'ordre d'une épreuve, une pensée qui nous habite ou, comme le dit Emmanuel Falque, elle nous ronge et nous détruit à la fois[4].

Pourquoi cependant Michel Henry défie-t-il ainsi par moment la métaphysique occidentale quand il parle de la mort comme Vie ? Il nous semble que la réponse à cette question est dans la vision même de sa philosophie. Notre auteur voit certes dans la vie un mouvement mais ce mouvement ne mène pas à une destruction parce qu'il n'existe pas de modification, de *metabole* au sens aristotélicien du terme. Dès lors, la *genesis*, la génération est un devenir sans que rien ne change. Autant dire que la vie qui est la nôtre ne l'est que parce que nous l'avons reçue pour autant qu'elle nous précède et de ce point de vue personne ne peut affirmer sa disparition. Or, cette vie chez M. Henry n'est jamais anonyme mais elle est toujours la vie singulière. Autrement dit, la vie du vivant n'est donc pas, comme le suggère Renaud Barbaras, une négation mais la manifestation de la Vie absolue elle-même[5].

On notera par ailleurs en passant que l'auteur d'*Incarnation,* en parlant de la vie après la mort, évite de parler de l'immortalité de l'âme. Pourquoi pas l'immortalité ? La raison c'est que Michel Henry évite de se phagocyter à la pensée dualiste grecque mais il veut savoir la

[1] *Ibidem*, p. 136.
[2] Cf. *Idem,* p. 149.
[3] Certains penseurs ont cru que la mort n'a pas de sens, tel est le cas d'Epicure dans sa lettre à Ménécée et du stoïcien Epictète dans son *Manuel.* Pour le premier la mort n'est rien puisque quand nous sommes, la mort n'est pas là et quand la mort est là, nous ne sommes plus ; elle n'est donc en rapport ni avec les vivants ni avec les morts. Et pour le second la mort n'est rien de terrible mais elle est seulement de l'ordre d'une opinion (Cf. E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani. op. cit.*, p. 19)
[4] Cf. E. FALQUE., *Le passeur de Gethsémani, op. cit.*, p. 17.
[5] Cf. R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation, op. cit*., p. 333-337.

question du salut de l'homme dans sa réalité unitaire. L'ego va mourir mais la mort n'est pas sa finalité, celle-ci est dans la Vie éternelle. La chair n'est pas ce corps à disparaitre[1].

Dire que la chair ne peut disparaitre ne signifie cependant pas en phénoménologie de la vie que nous en avons la preuve mathématique. Pourquoi un tel point de vue ? Parce que l'on ne voit que la mort d'autrui et l'on peut dire qu'aucun ego ne sait vraiment ce qu'est sa propre mort. On ne peut accéder à une expérience de la mort que, comme chez Heidegger, parce que nous sommes des êtres avec les autres. Mais cela ne signifie pas que nous avons l'expérience de la mort de l'autre, celle-ci nous échappe et ne peut nous être accessible.

Michel Henry se révèle ainsi d'une grande fermeté sur la manière de lire la Vie. Son intuition est que nous vivons dans un présent vivant et dont nous ne quitterons jamais. La mort dans cette perspective ne peut donc pas être un accident mais une Vie. Alors que chez Heidegger, spécialement au § 51 d*'Etre et Temps*, on voit bien que la mort est un phénomène qui se passe continuellement à l'intérieur du monde[2]. Michel Henry voit plutôt dans la mort un mode de la Vie. Cette intuition, qu'on l'appelle croyance ou pensée cela n'a aucun avantage pourvu qu'elle signifie cette vie inaltérable à jamais.

Autrement dit, ce n'est pas le corps qui apporte la mort mais celle-ci est inscrite dans la Vie. Le Christ lui-même qui a pleuré devant la mort de son ami Lazare n'a d'ailleurs pas empêché que celui-ci ne meurt (Cf. Jean 11, 6s). On a l'impression que la mort est en réalité un autre nom de la Vie et c'est pour cette raison qu'elle reste personnelle. Personne ne peut prendre le mourir de l'autre tout au plus nous pouvons, comme chez Heidegger, y assister[3].

Il devient par conséquent difficile d'insister chez Michel Henry sur l'idée selon laquelle le Christ est mort sur la croix pour nous sauver. Le philosophe Français se refuse toute conception gnostique du salut qui consisterait à penser que l'homme traine un corps mauvais et qu'il serait temps qu'il en soit délivré. Le péché n'est pas l'être de l'homme et son destin n'est pas en péril. Non pas que notre auteur rejette la croix mais il veut insister sur la Vie d'autant plus que le Christ a lui-même été angoissé devant le mourir et n'a jamais reçu de son Père une réponse à la question de sa propre souffrance (Cf. Marc 14, 36 ; 10, 38). Michel

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 373. Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome V La destinée, op. cit.,* p. 36. Pour Michel Henry notre chair est le lieu même de Dieu pour autant qu'elle ne se ramène pas seulement au corps dit opaque. Celui-ci peut disparaitre avec la mort dite biologique mais n'a pas d'impact sur la chair. Voici ce qu'il affirme : « Notre chair n'est pas ce corps opaque que chacun traine avec soi depuis que ce qu'on lui a dit être sa naissance - ce corps dont il épiera tout au long de son existence sans surprise et pourtant dans l'angoisse chaque particularité, chaque qualité et chaque défaut, chaque modification, chaque affaissement, chaque ride qui trace invinciblement sur son visage d'homme ou de femme les stigmates de sa décrépitude et de sa mort » (M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 373)
[2] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.,* p.308.
[3] Cf. *Idem*, p. 293 (§47).

Henry ne veut pas ici donner flanc au caractère sacrificiel de la croix mais veut plutôt porter son attention sur la Vie[1]en tant que chair affective monolithique.

Pourquoi Jésus avait-il eu peur de la mort jusqu'à crier vers son Père : « Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Cf. Matthieu 27, 46 ; Marc 15, 35). Pensait-il à la fin de son existence ? Avait-il la certitude de la résurrection comme il semblait l'affirmer (Matthieu 16, 21-23 ; Luc 9, 22 ; Marc 8, 33) ? Ne s'était-il pas senti abandonné dans son exister par la toute-puissance impuissante de son Père au Golgotha (Cf. Marc 15, 34) ?

Personne ne sait vraiment jusqu'où va cet acte « kénotique » du Fils (Cf. Philippiens 2, 6-8). Peut-on parler de la perte de la filialité du Fils ou encore comme le dit Jürgen Moltmann, une profonde division en Dieu ?[2] Nous ne pouvons pas le confirmer d'autant plus que la résurrection sera le moment de la manifestation de sa gloire, une gloire qui sera aussitôt confirmée par le Centurion qui voit dans le cadavre du Christ le signe de Dieu invisible et le confirme dans son « vraiment celui-ci était le Fils de Dieu » (Mathieu 27, 55 & Marc 15, 39).

Sans être exégète, nous pensons avec Emmanuel Falque notamment que le Fils de Dieu est dans sa souffrance en communion avec son Père dans la mesure où le premier est consubstantiel au second. Il partage donc la finitude de la mort avec son Père[3]dans l'auto-affection absolue pour autant que la révélation du Fils soit l'autorévélation du Père[4]. Même au moment le plus sombre de la passion le Père est avec son Fils. « Cependant, dit le Verbe de Dieu, je ne suis pas tout seul car le Père est avec moi » (Jean16, 32). Comment ne pas voir dans cette figure défigurée du serviteur souffrant la présence même de Dieu invisible ?[5]

---

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 226.

[2] Cf. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974, p. 282. Cité par E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani, op. cit.*, p. 97.

[3] Cf. E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani, op. cit.*, p. 129-131. On peut également se référer à ce sujet à la contribution de Xavier Léon-Dufour sur la mort rédemptrice du Christ. Selon cet auteur, le Christ a assumé jusqu'au bout son humanité et personne ne peut le soustraire de cette mort pour lui attribuer une vision béatifique. Il n'a pas triché avec la mort parce qu'il est Fils de Dieu comme va d'ailleurs le confirmer le Centurion quelques instants après sa mort sur la croix. On ne peut pas non plus imaginer que le Christ est allé dans l'enfer comme le croient les Protestants calvinistes, ce qui laisserait penser que le Christ s'est séparé momentanément avec son Père étant donné le caractère éternel de l'enfer (Cf. X. LEON-DUFOUR, « La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament », dans *Mort pour nos péchés, op. cit*., p. 38-42).

[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 71-89.

[5] Jean-Luc Marion voit dans la souffrance du Christ la présence même de Dieu. Pour lui, c'est Dieu lui-même dans son invisibilité qui devient visible dans le corps du Christ souffrant. Quand se défait la gloire de l'image de Dieu en Jésus-Christ, c'est Dieu lui-même qui se révèle de la sorte dans la souffrance. « Dans les gestes du corps accomplissant, dit-il, non sa volonté, mais celle de Dieu, le Christ indique, non sa face, mais la trace de Dieu. Sa figure défigurée s'offre ainsi comme une transparence, pour que nous y regarde le regard de Dieu. La défaite de l'image, qui s'accomplit avec la défiguration du Christ, délivre la première icône : le voile de Véronique n'essuie pas un visage visible, mais la kénose de toute figure – la kénose de l'image, ''la condition d'esclave'' (*Philippiens* 2, 7) – et laisse apparaitre la trace de l'invisible, qui nous envisage » (J-L. MARION, *La croisée du visible, op. cit.*, p. 110.)

La question est celle de savoir pourquoi le Christ a eu peur devant la mort si celle-ci est un mode de notre Vie. Sans doute la peur apparait seulement comme le sentiment de tout ego devant la mort, et le Verbe qui s'est fait chair a, selon nous, et tout danger du docétisme mis à part, assumé jusqu'au bout son humanité et sa finitude. Le Christ n'a jamais nié son incarnation. Alors que les sagesses et les religions antiques interpréteraient l'incarnation comme un « scandale pour les Juifs et une folie pour les païens » (Cf. 1 Corinthiens 1, 23), le christianisme voit en elle le lieu de la jointure de toute chair à celle du Verbe de Dieu[1].

Notre auteur insiste sur le fait que l'initiative de l'incarnation est venue du Verbe de Dieu lui-même et selon l'affirmation johannique c'est le Christ qui s'est fait chair, ce qui suppose qu'il était avant sa venue dans l'histoire de sa double nature mais seulement la nature divine a engendré la nature humaine. Quelle est alors la conséquence d'une telle vision ? Pour Michel Henry, l'incarnation du Verbe fait du corps humain le lieu de la Vie. Sur la croix, la nature humaine qui a été soumise à l'idolâtrie a désormais été restaurée[2].

Il en découle que ni la souffrance ni l'angoisse de la mort ne peuvent être considérées dans le contexte de la phénoménologie de la vie comme conséquence du péché[3] mais elles sont les tonalités de la Vie. Si donc une certaine théologie chrétienne l'affirme, Michel Henry émet cependant quelque réserve à ce sujet. Pour lui, on ne peut pas vivre et être mort à la fois comme c'est le cas dans certaines affirmations pauliniennes ou apocalyptiques (Cf. Colossiens 2, 12-13 ; Apocalypse 3, 1s) où il est dit que le baptême est la vraie mort et la vraie résurrection dans le Christ. Dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry s'insurge contre une telle conception du corps. Un corps, lieu du péché, est par contre, selon lui, un contre sens étant donné que le corps appartient à une région ontologique[4].

Comment est-il possible, se demande Michel Henry, de vivre de quelque façon que ce soit, si on est mort ? Pour Henry, la vie du vivant ne peut jamais se briser étant donné qu'elle soit un don de la Vie elle-même. La vie de l'homme n'est donc pas une fatalité et Dieu n'a généré l'homme pour la disparition. Ainsi la souffrance et l'angoisse sont offertes à notre

[1] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 333.
[2] Cf. Idem, p. 332-334.
[3] Selon une certaine conception de vie, notamment dans le monde chrétien, la mort s'est introduite comme conséquence du péché du premier homme. Cette conception s'appuie sur le livre de la Genèse 1-3 et en déduit que le péché a été introduit au monde à la suite du mal commis par les premiers parents. La nature de ce mal n'est cependant pas bien précisée. C'est à cette occasion, selon cette conception, que Dieu aurait maudit la terre alors même que l'homme avait été établi maitre de la création par Dieu, théorie qui a été relayée par les Pères de l'Eglise. C'est aussi à la suite du péché que la sexualité est interprétée par une certaine forme populaire du christianisme occidental ou encore c'est par elle que les hommes se transmettent le péché des premiers parents. Mais seulement si telle est la conception chrétienne de la mort et du péché, quelle serait alors la différence entre la mort du pécheur et celle du juste ? Là est la vraie difficulté à répondre valablement à une telle question, du reste embarrassante (Cf. Genèse 3, 17 ; 1, 28-30. Cf. J-C. LARCHET, *Théologie du corps, op. cit.,* p. 42-43.)
[4] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.,* p. 287-288.

expérience et de ce point de vue elles sont naturelles au sens phénoménologique. « Aucun vivant n'est, dit-il, vivant sinon par l'œuvre de la Vie en lui. En conséquence, la relation d'un vivant à la Vie ne peut se rompre, elle n'est pas susceptible d'être défaite »[1]. Autant dire que la croix du Christ et le silence de Dieu au cri de son Fils sont une manière de Dieu de rester dans l'invisible ou comme le dit Joseph Moingt d'être « inévident » pour ne pas être de l'ordre d'une preuve. Car, selon lui, notre Dieu est celui de la souffrance et pas de discours[2].

Qu'une telle conclusion mette en mal la théologie de la rédemption et écarte en même temps la notion de la croix salvatrice, cela ne peut être interprété que dans la phénoménologie de la vie. Pourquoi ? C'est, bien entendu, parce qu'aucun ego ne peut vivre le sentiment d'un autre ego. A partir du § 67 de *L'essence de la manifestation,* nous avons vu que Michel Henry critique tout sentiment irréel. Si dans le christianisme, le Christ a souffert et est mort à la place de l'homme, cette substitution ou encore ce « sacrifice expiatoire de bouc émissaire » est une doctrine sujette à caution en phénoménologie de la vie. Aussi l'homme qui est né de Dieu ne peut, selon l'affirmation johannique, commettre le péché (1 Jean 5, 18)[3].

Si le Christ nous a sauvés cela veut dire qu'il a assumé jusqu'à la mort et à la résurrection notre humanité[4]. Fallait-il vraiment la mort du Christ pour sauver l'homme ? Il faudrait comprendre autrement le salut et Michel Henry le situe à l'intérieur de la vie éternelle. La mort ne peut pas devenir, selon l'esprit de notre auteur, vers un autre lieu de vérité autre que celle dans laquelle nous naissons. En ce sens, sur le plan phénoménologique, il n'y a pas de cadavre mais il y a expérience d'une vie inconnue d'un corps vivant.

3.2. La mort comme passage de la terre au ciel

Si le christianisme a compris très tôt que le Christ est mort pour les hommes et que la mention de la mort dans le kérygme s'est vite développée en théologie de la croix, il en découle que cela ne peut finalement se comprendre que dans le contexte de la partagéabilité de la vie afin d'éviter ce que Michel Henry a appelé au § 67 de *L'essence de la manifestation*

[1] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 205.
[2] Cf. J. MOINGT, « La révélation du salut dans la mort du christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption », dans LEON-DUFOUR, X., VERGOTE, A., BUREAU, R., MOINGT, J. (éds.) *Mort pour nos péchés, op. cit*., p. 158-159 ; K. RAHNER, *Ecrits théologiques, tome III, op. cit.*, p.129-132.
[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 203-204.
[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 182. La question de savoir si le Christ est ''mort pour nous ou pour nos péchés'' a fait objet d'une réflexion à l'université Saint-Louis de Bruxelles et dont les points forts ont été publiés dans un volume sous le même titre (Cf. X. LEON-DUFOUR, A. VERGOTE, R. BUREAU, J. MOINGT (éd.) *Mort pour nos péchés. Recherches pluridisciplinaires sur la signification rédemptrice de la mort du Christ, op. cit.*)

« l'affectivité irréelle »[1]. C'est ainsi que la résurrection ne se comprend que dans la ligne droite de la victoire de la Vie que rien ne peut détruire, ni la croix ni la mort biologique.

On se rappellera ici que dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry parle sans cesse du corps subjectif promu à la résurrection. De ce point de vue, la réalité de la résurrection est intimement liée à celle de la Vie absolue. En parlant de la résurrection, Henry veut sauver l'ego de la putréfaction. Le fait même que le Christ ait appelé Lazare à la vie quatre jours après sa mort pourrait signifier que la putréfaction est une autre manifestation de la Vie étant donné que c'est le Christ qui est lui-même au final cette résurrection (Cf. 11, 25)). L'événement même de la mort du Christ apparait également, pour parler comme Joseph Moingt, « un acte de Dieu » et ne peut revêtir le sens sacrificiel comme on l'a cru[2].

Par ailleurs cependant, on notera que visiblement l'auteur d'*Incarnation* n'a aucune intention de creuser cette question théologique de rédemption d'autant plus que l'homme est né dans la Vie et que son rapport à la Vie est individuel. Pour notre part, en s'exprimant de la sorte, Michel Henry ne vise pas seulement le croyant chrétien mais il vise surtout l'homme en général, bon ou méchant, pour autant que son point de vue demeure phénoménologique et concerne tous les hommes. Chaque expérience reste singulière et on ne peut imaginer que quelqu'un prenne la place d'un autre. La seule façon de prendre la place de l'autre est chez Henry en rapport avec le corps mystique du Christ. C'est en ce sens que l'on comprend pourquoi notre auteur affectionne la pensée de Marx et y revient çà et là dans sa trilogie[3].

Il nous semble que l'idée qui sous-tend la pensée de Michel Henry ici est celle qui consiste à défendre le caractère absolu du corps. Le corps est absolu pour une raison simple. Il n'a jamais été posé hors de Dieu et n'est pas privé de vie[4]. De ce point de vue, la mort concerne la temporalité immanente. Mais quand nous disons que la mort nous introduit dans une temporalité immanente nous ne voyons pas chez Henry un mouvement d'un passage du monde vers la Vie. Pourquoi pas un passage ? Il y a une raison à cela. Pour Henry, c'est parce que c'est l'immanence qui permet à la transcendance de « se dépasser vers » un objet.

---

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 781.

[2] Cf. MOINGT, J., « La révélation du salut dans la mort du christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption », *art. cit.,* p. 122-123. Selon Joseph Moingt quand on dit que le Christ nous a sauvé cela fait référence à l'incrédulité du peuple de Dieu, le manque collectif de confiance en Dieu est le péché qui nous a valu un Messie et rien d'autre. Selon lui, la Bible ne fait nullement allusion aux péchés individuels, non pas que ces péchés sont sans importance mais parce que le Christ veut réconcilier les hommes avec Dieu dans un nouvel acte créateur. Joseph Moingt ne veut donc pas ici que l'on tombe dans l'anthropomorphisme consistant à confondre la justice de Dieu à celle de l'homme oubliant la souveraineté divine. C'est pour s'adapter à l'ancienne image de Dieu que, selon lui, l'Ecriture parle d'un Christ qui s'est sacrifié au sens rituel du terme (Cf. *Idem*, p. 130-131 & p. 150-165).

[3] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 306.

[4] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 327-328.

Peut-on parler d'un passage d'un point A vers un point B ? La mort nous fait-elle passer de la terre au ciel ? Il semble bien que Michel Henry ne veut pas trop de détails théologiques pour savoir à quel moment le Christ est entré au ciel. Car la Vie n'est pas mais advient sans cesse. Pour Henry, il y a certes un passage au sens du verbe grec de « *meta-bainô »* en tant que changement mais seulement à ce sens-là, comme l'explique Emmanuel falque, quand le Christ dit qu'il passe de ce monde vers celui du Père (Jean 13, 1), ce passage renferme une autre connotation**.** Ce terme évoque l'acte de passer (metabê**)** signifiant par-là l'acte de changer ou d'être transformé par cela même qui passe[1].

A y regarder de près, c'est d'ailleurs tout le sens de l'immanence en raison de son « apparaitre dans lequel c'est l'apparaitre lui-même qui apparait, étant entendu que c'est cet apparaitre comme tel qui produit son auto-apparaitre »[2]. Cette explication est plausible étant donné que pour Michel Henry la chair cache Dieu. C'est dire en définitive que la puissance même de l'incarnation qui est la même qui permet aussi la résurrection. Il n'y a pas de coupure entre les deux moments. « Au fond de sa Nuit, dit-il, notre chair est Dieu »[3].

Ceci étant, nous pouvons maintenant penser que le cadavre de l'homme ne peut se comprendre sans vie en amont. Si donc nous disons improprement que le cadavre est un corps sans vie, nous ne pouvons le dire qu'à partir de nous et de notre point de vue. Ce genre de formules quelque peu pleutres ne sont pas de nature à dire la Vie. En réalité, dans le contexte de Michel Henry, le cadavre est une preuve que l'homme qui est né est celui-là même qui est mort, il est celui qui expérimente la mort comme il a expérimenté aussi l'existence et le temps. Et puis, comment un cadavre serait-il phénoménologiquement si la Vie ne le constitue en amont ? Y-a-t-il un cadavre sans Vie ? Ne pouvons-nous pas penser que le cadavre vit, ne serait-ce que parce que l'homme expérimente une vie que nul ne connait ?

Dire que le cadavre est un simple corps matériel destiné à disparaitre, c'est sans doute s'exprimer dans le contexte d'une pensée que Michel Henry qualifie le plus souvent de grecque. Or, Michel Henry, nous le savons, n'est pas partisan ni de la théorie du co-sentiment ni de l'objectivisme naïf. Comment est-il possible de penser que le cadavre est sans vie au simple regard posé sur lui ? La Vie n'est-elle pas sans fin ? L'expérience d'autrui est-elle connaissable à partir de Moi ? Pour Henry, « la relation à l'autre n'est possible qu'en Dieu »[4],

[1] C'est aussi ce sens que l'on retrouve dans le terme « *métabolisme* » indiquant ainsi les transformations physico-chimiques d'un vivant au sein d'un système de nutrition, d'assimilation et de rejet Cf. E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani, op. cit.*, p. 124 (note2).

[2] M. HENRY, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », dans Phénoménologie de la vie, tome I, *op. cit*., p. 115.

[3] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit*., p. 373.

[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 318.

ce qui correspond à l'affirmation paulinienne selon laquelle le « corps est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps » (1 Corinthiens 6, 13).

Qu'en est-il alors exactement de l'idée de la mort comme passage de la terre vers le ciel ? Si donc l'homme est né dans la Vie et que celle-ci demeure éternelle, l'idée même du passage devient ainsi difficile à soutenir, il faudrait lui trouver une autre explication. Ce qui explique pourquoi Henry ne veut nullement développer la théorie du ciel pour autant qu'il estime que l'homme est déjà dans le monde de la vie et du même coup toute idée d'un ciel est vide de sorte que quand le Christ dit chez saint Matthieu : « Ne donnez à personne le non de Père, car un seul est votre Père, celui du Ciel », il fait allusion à la Vie absolue[1]. La conception du ciel ici, nous l'avons vu, ne peut non plus être un lieu géographique. Ainsi Michel Henry affirme-t-il : « Le ''Ciel'' du christianisme n'est que le vide, un lieu imaginaire tout au plus, celui de l'assouvissement fantasmatique de désirs non réalisés ici-bas »[2].

Il faudrait remarquer ici que Michel Henry a peur du dualisme et de l'anonymat. Par contre, nous savons que notre auteur parle de l'historial de l'absolu, celui-ci consiste à un passage de la souffrance vers la joie de la Vie[3]. Ce travail est bien celui qui a été perçu par le christianisme quand il dit : « heureux ceux qui souffrent », une structure qui annonce en réalité les béatitudes[4]. Et c'est ici où s'explique le génie henryen sur l'éthique chrétienne. Celle-ci permet de passer en quelque sorte de la vie de l'ego vers la Vie de Dieu lui-même. Certes il n'y a donc pas de passage mais relation avec Dieu[5].

Dans *C'est moi la vérité*, en son treizième chapitre intitulé « le christianisme et le monde », Michel Henry en arrive à qualifier, à la suite de l'hégélianisme l'idée chrétienne d'un au-delà, de l'histoire de la « belle âme », d'une « fabulation » d'un « arrière monde mensonger »[6]. Michel Henry qui s'exprime dans le contexte de l'éthique chrétienne, sans disqualifier celle-ci, estime qu'il n'existe pas un au-delà sans un ici-bas. Notre auteur implante en quelque sorte l'éternité dans le temps et n'a pas à attendre la mort pour y vivre. C'est le sens de cette affirmation : « Ici-bas aussi**,** dit Henry**,** la vie étend son règne »[7].

Il en découle que notre auteur propose plutôt d'affronter le monde en le transformant selon les lois qui le composent, évitant ainsi ce qu'il qualifie d'« amorphisme »[8]. Car, selon lui, l'invisible ne désigne nullement le lieu vide d'un monde illusoire mais le lieu de la vie

[1] Cf. I*dem*, p. 95.
[2] *Ibidem*, p. 95.
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 836-837.
[4] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 252-257.
[5] Cf. *Idem*, p. 210.
[6] Cf. *Idem*., p. 293.
[7] *Idem*, p. 323.
[8] Cf. *Idem*, p. 295.

concrète de telle sorte qu'il est inopportun d'accuser le christianisme, comme en philosophie de Nietzche, de fuir le monde pour autant que chacun de nous est un corps vivant ayant non seulement les capacités de relations intersubjectives mais aussi des besoins à satisfaire socialement[1]. « Loin de nous détourner du monde, renchérit-il, le christianisme constitue au contraire la voie d'accès qui conduit à ce qui est réel en lui – à l'unique réalité »[2].

C'est dans cette perspective que notre auteur comprend le corps humain comme corps subjectif, ce corps subjectif qui fait que le ciel commence dès ici-bas et qu'il n'y a pas de raison de ne pas travailler en ce sens. C'est ainsi que la pensée de Marx sur l'économie et le travail vivant, nous l'avons vu, constitue selon Michel Henry une belle illustration d'une pensée qui pense juste. Notre auteur comprend également en ce sens les attaques du Christ contre l'hypocrisie des Pharisiens en raison de leur opposition avec la vie[3].

Revenons à la question de la mort. Il ressort que Michel Henry ne s'inscrit pas dans une logique dualiste du corps. Sa position est celle des Pères de l'Eglise. La mort n'abolit donc pas l'unité du composé humain. Un penseur comme Jean Claude Larchet va même plus loin et fait savoir que cette unité est bien présente même chez l'embryon[4].

Quand Jésus dit au Fils endeuillé : « Laisse les morts enterrer leurs morts mais toi vas annoncer le royaume de Dieu » (Luc 9, 60), il nous semble, et c'est aussi le point de vue d'Emmanuel Falque, que Jésus fait allusion non à la vie qui disparait définitivement mais à celle qui continue dans ceux qui sont en vie dans l'épreuve qu'ils font mais aussi la vie continue dans le cadavre[5]. Les Pères de l'Eglise n'ont-ils pas vu dans le corps et l'âme la demeure même de Dieu ?[6] On ne peut donc pas chez Henry se soustraire de la vie divine étant donné qu'aucun ego ne peut se couper de la Vie absolue dans laquelle il a été généré.

Si dans l'hypothèse du monisme ontologique, on pense qu'à la mort l'âme se sépare du corps, peut-on dire que le corps meurt au sens de disparaitre mais que seule l'âme continue de vivre éternellement ? Cette question est cruciale et nous ramène à la question même du dualisme de l'homme. Or, Michel Henry rejette une telle définition de l'homme. Pour lui, la Vie phénoménologique est un concept fluant lié à la temporalité originaire ou encore, selon les termes de G. Kowalska, la Vie est cette matrice divine dont on ne peut jamais s'échapper[7].

[1] Cf. *Idem*, p. 302.
[2] *Idem*, p. 303.
[3] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 25-27.
[4] Cf. J-C. LARCHET, *Théologie du corps, op. cit.*, p. 18-21.
[5] Cf. E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani, op. cit.*, p. 106-107.
[6] Cf. J-C. LARCHET, *Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Eglise*, Coll. « Qui suis-je ? », Genève, Ed. La joie de lire, 1996, p. 37. Cité par E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani, op. cit.*, p. 125.
[7] Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie, op. cit*., p. 246.

Autant dire qu'avec la mort l'homme se dirige vers la cause de sa Vie, à la racine. A la limite nous dirions que nous sommes *faits de mort*, pour reprendre les termes de Fernando Pessoa[1]. Cette pensée n'est pas sans rappeler l'affirmation de Maitre Eckhart qui dit : « En Dieu, il n'est en effet, aucune mort, toutes choses vivent en Lui »[2]. En se servant de Maitre Eckhart, Henry pense que l'ego est essentiellement pathétique, d'une réalité immortelle[3].

Néanmoins ne pouvons-nous pas imaginer, en termes de possibilité seulement en vue de comprendre la structure organico-chosique et comme le propose Vincent Moser, que par la mort on passe du « rien » de la création vers la Vie en raison de la tension latente entre le corps et la chair ?[4] Peut-on imaginer un jour l'effondrement de notre corps?

Dans l'esprit de la pensée de Michel Henry, il nous semble qu'une telle possibilité est phénoménologiquement impossible. Pourquoi cette impossibilité du mourir ? Parce que, nous l'avons dit, la mort n'est pas un passage au sens aristotélicien mais bien un mode de la Vie. C'est, bien entendu, parce que la Vie est unique pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme mais aussi parce que le dualisme ne peut concerner l'homme henryen[5].

Que le corps sommeille, vieillisse ou meurt, cela ne peut s'expliquer qu'à l'intérieur des tonalités de la Vie en tant que mouvement. Sans doute, pour Michel Henry, une tension latente entre le visible et l'invisible s'observe dans la situation de notre corps mais cela n'est phénoménologiquement pas suffisant pour penser à l'effondrement de celui-ci. Pour montrer qu'il ne peut exister de cadavre sans vie, Michel Henry pense que le corps-objet humain « n'appartient pas à la sphère de l'immanence absolue, et il semble y avoir quelque abus à identifier son être avec celui du corps originaire, qui est de l'être subjectif de l'ego »[6]. Une telle citation dit simplement, selon nous, qu'il ne peut exister de cadavre sans vie.

Cette vérité est celle qui éclate de manière spectaculaire, selon Michel Henry, dans la doctrine chrétienne au sujet de l'homme devenu fils dans le Fils, en tant qu'il est généré par le Premier Soi vivant. La réalité de Michel Henry c'est que la condition de l'ego présuppose la

[1] Cette expression est celle de Fernando Pessoa. Selon lui, « Nous sommes faits de mort […] L'acte même de vivre équivaut à mourir, puisque nous ne vivons pas un jour de plus dans notre vie sans qu'il devienne, de ce fait même, un jour de moins » (F. PESSOA, *Le livre de l'intranquillité*, Paris, Christian Bourgeois, 1988, n° 98, p. 172-173. Cité par E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 41).
[2] M. ECKHART, *Traités et sermons*, *op. cit*., p. 157.
[3] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit*., p. 19-20.
[4] Cette possibilité est suggérée par Vincent Moser en imaginant une manière de bien comprendre ou même repenser la question de la mort et de la résurrection ; il justifie son point de vue par la tension qui existe entre le corps-objet et la chair en phénoménologie de la vie de Michel Henry dans le but de bien parler de l'eschatologie. Evidemment les paragraphes 26 à 31 d'*Incarnation* reprennent en gros le quatrième chapitre de *Philosophie et phénoménologie* du corps sur « le double emploi des signes » dans le but de montrer cette tension entre les deux niveaux du corps humain (Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, *op. cit*., p. 53-56).
[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 171.
[6] *Ibidem*, p. 174.

Vie absolue qui le précède nécessairement et sans laquelle l'ego ne serait pas l'ego vivant[1]. Si par contre, le corps de la tradition chrétienne se réfère au corps voué à la mort, un tel corps a, selon lui, une signification existentielle et ne concerne pas le corps subjectif[2]

Par ailleurs, si donc Michel Henry a recouru à la question de la charité comme une manière de rappeler à l'homme sa naissance, cela ne donne cependant pas à affirmer le passage de la mort à la Vie. Notre auteur indique simplement par-là la nature même de l'ego[3].

Quel en est l'enjeu ? Michel Henry veut disqualifier le monde en vue de le fonder dans la Vie. Une action qui n'est pas accompagnée de la réalité du cœur, n'en n'est pas une. Car, on peut prier sans prier, jeûner sans jeûner, faire l'aumône et être indifférent au pauvre[4]. L'ego ici ne s'éprouve pas lui-même dans sa solitude mais il se laisse emmailloter par la Vie qui, selon les termes d'Antoine Vidalin, le « réinstalle » en quelque sorte dans la Vie[5].

En cette optique, l'éthique chrétienne permet de produire « l'événement extraordinaire par lequel la vie de l'ego va se changer en celle de Dieu lui-même »[6]. Mais la puissance d'une telle action n'est plus celle de l'ego mais celle de la Vie elle-même.

L'éthique devient ainsi le lieu de la pensée de Dieu en tant que relation avec autrui, non pas que l'autre est un autre moi-même mais comme une chair qui a la même dignité que la chair qui est la mienne. C'est là que Michel Henry situe la résurrection, le lieu du salut[7]. Le corps qui était le lieu de la fragilité devient ainsi le lieu du salut. On comprend aussi la pertinence de la réponse du Christ au bon Larron : « aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (Luc 23, 43). Ceci n'est pas de l'ordre de possibilité mais de l'effectivité. Il n'y a pas de coupure entre l'ici-bas et le ciel mais un véritable « aujourd'hui même dans le ciel ».

Que peut signifier alors ici la résurrection de la chair ? Il est évident qu'il ne s'agit pas d'une réanimation de la chair. La résurrection dont parle le Verbe de Dieu n'est pas non plus quelque chose réservée uniquement à l'âme qui est la mienne mais il s'agit d'une résurrection qui concerne l'homme dans son être humain, dans son corps et dans son âme, ce qui pourrait

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 205.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 301.
[3] Qu'il nous suffise de rappeler simplement en passant une chose. M. Henry se réfère aux œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles en s'oubliant soi-même. Ces œuvres de miséricorde, nous les connaissons depuis la théologie médiévale se ramènent à nourrir ceux qui ont faim, à vêtir ceux qui sont nus, à soigner les malades, à racheter les captifs, à visiter les prisonniers, à instruire les ignorants, à convertir les pécheurs, à consoler les affligés, à pardonner à ses ennemis, à prier pour les vivants et les morts, etc. Il s'agit concrètement pour notre auteur de faire l'expérience religieuse pour conquérir la vie éternelle ou encore la résurrection (Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 210-211).
[4] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 34-35.
[5] Cf. A VIDALIN, « L'acte humain dans la phénoménologie de la vie », dans *Studia Phaenomenologica*, Michel Henry's Radical phenomenology, *op. cit.*, p. 142.
[6] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 210.
[7] Cf. *Idem*, p. 322.

signifier que vivre et mourir forment un tout non négligeable[1]. Mais le ressuscité n'est plus comme avant. C'est un état de vie et cela n'a rien de mal pour un corps vivant.

Avec Michel Henry en effet, on peut voir que le corps charnel et le corps ressuscité sont en réalité un même corps pour autant que la chair ne soit pas une substance corporelle mais la manière dont nous l'éprouvons comme corps vivant[2]. Aussi la résurrection n'a rien ici d'une pure sortie du tombeau ou encore le relèvement d'un corps biologique, ce qui correspond d'ailleurs mieux à « l'aujourd'hui » du Christ au Bon Larron ou même au tombeau vide dans l'événement pascal**.** Bref, l'au-delà ici n'a aucune connotation d'un lieu.

3.3. La question de la résurrection et le statut du corps cadavre

3.3.1. L'immortalité, l'éternité et la résurrection

Selon Michel Henry, la fulgurante intuition johannique de l'incarnation du Verbe de Dieu a sans cesse montré que le Verbe de Dieu est venu non dans un corps matériel au sens du monisme occidental mais dans une chair semblable à la nôtre. Notre auteur y voit à ce niveau le caractère exceptionnel de la Vie qui a dans son autonomie choisi une telle duplicité

Plusieurs fois Henry répète également que la Vie s'éprouve et l'on ne peut avoir accès à elle que par la Vie elle-même. De cette Vie Michel Henry en conclut que l'homme est Fils. Le corps qui était considéré comme celui de limon est comme transformé de fond en comble par la force de Dieu. « Dieu a bien pris de la boue, dit-il, mais il a soufflé en elle le souffle de la Vie qui donne la vie, cette Vie qui demeure en ce corps chosique, n'étant pas en lui sa propriété mais le Principe de toute vie, l'Esprit commun du Père et du Fils qui habite et fait vivre toute chair et sans lequel le corps ne serait même pas un cadavre »[3].

De cette pensée Michel Henry en déduit l'idée que la chair humaine est identique à celle du Verbe de Dieu et du coup il cesse d'être chosique, matériel, médical pour devenir un corps-sujet, une chair. C'est le sens de cette note : « L'ego […] est temporalisant mais non pas temporel – temporalisant mais non pas se temporalisant »[4].

Quand Michel Henry parle de l'homme de cette façon, il entend par-là son âme et son corps. Il ne les sépare pas car les deux font un. Mais il veut aussi situer l'homme dans la sphère du Christ. Aussi avons-nous vu qu'en phénoménologie de la vie, il n'existe plus ni un père ni un fils naturels appartenant à la nature et explicables à partir d'elle mais à partir de la

[1] On peut lire à ce sujet un auteur comme G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris, Desclée, 1972, notamment p. 8-58.
[2] Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit*., p. 7-8.
[3] *Idem*, p. 366-367.
[4] Ms A 6-8-4101. Cité par G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 60.

Vie-Dieu[1]. Nous sommes en ce sens donc perpétuellement engendrés par la Vie de telle sorte que la naissance est notre condition charnelle et non un événement du monde[2].

A partir de cette unique situation, Michel Henry semble faire alors la différence entre immortalité et éternité. Il convient de clarifier le contenu de ces concepts dans le but de bien comprendre phénoménologiquement le sens du corps vivant devenu cadavre.

A lire attentivement Michel Henry, il se dégage en effet que l'immortalité fait appel à l'idée de l'âme qui ne meurt pas. A la mort l'âme se sépare du corps et continue à vivre indépendamment de celui-ci. Cette notion est pleinement, pour Michel Henry, platonicienne. Dans ce contexte, le corps apparait comme la prison de l'âme. L'immortalité signifierait dans cette perspective l'impossibilité de connaitre la mort et donc de ne plus être au présent parce qu'en réalité on a jamais été au passé. Si donc l'immortalité ne concerne que l'âme, cela veut dire qu'il n'a jamais existé un homme avec un corps mais seulement une âme. On y voit ici l'incapacité du moi de se détruire lui-même. Une telle immortalité ne peut tout au plus avoir comme nom que celui du désespoir. Et c'est à juste titre que dans *L'essence de la manifestation* Henry la qualifie de la « maladie mortelle » en tant qu'il est éternel et ne cesse de vivre sa mort[3]. Mais une telle âme a-t-elle réellement vécu? Henry ne le pense pas.

Par contre, l'éternité est bien définie et appelle la notion du corps subjectif[4]. C'est la perspective qu'adopte la phénoménologie de Michel Henry. Notre auteur définit l'éternité par rapport à la Vie. « L'éternité, dit-il, est l'essence de la vie **»**[5]. C'est la vie qui conduit ici à l'au-delà[6]. La notion d'éternité est ce qui correspond mieux à la théorie sur l'incarnation du Verbe de Dieu et à la théorie du temps comme présent vivant. Ici il y a un corps avec des besoins répétables. Cette Vie est éternelle parce qu'elle est absolue, infinie et Acte pur[7]. Ici le Logos connait le temps et peut connaitre la mort en raison de l'éternelle venue en soi de la vie et de son impossibilité à se fuir. Cela signifie que M. Henry s'oppose à l'être-passé ou à l'être-futur de la subjectivité de Husserl[8]. Dans une note préparatoire à *L'essence de la manifestation*, il écrit : « le temps ne peut signifier [une] rupture de l'immanence, du soi**…** »[9].

---

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 69-70.
[2] Cf. M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance », *art. cit.*, p. 139.
[3] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 853-854.
[4] L'éternité est cette impossibilité pour la subjectivité de disparaitre, de mourir au sens où nous l'endons souvent. « L'éternité de l'homme doit être montrée et elle apparaitra comme l'échec du nihilisme » (Ms A 6-12-4434. Cité par G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 30)
[5] M. HENRY, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans *Phénoménologie de la vie, tome I, op. cit*., p. 55.
[6] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome. V La destinée*, *op. cit.*, p. 98.
[7] Cf. M. HENRY, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *art. cit*., p. 185.
[8] Cf. G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 49-50.
[9] Ms A 6-7- 3970. Cité par G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit*., p. 48.

Apportons quelque précision. Immortalité et éternité sont certes des mots qui renvoient à une vie dans ce que l'on appelle l'au-delà. Mais c'est toute une herméneutique qui est en jeu ici et dont il convient de noter la différence au sujet de l'au-delà.

L'immortalité indique la prolongation de la vie ou le retour à la vie antérieure puisque, comme chez Platon, l'âme retourne dans sa sphère. Par contre, l'éternité, elle, conduit à une vie nouvelle de partage avec Dieu, elle est offerte à la liberté et à l'histoire individuelle. L'éternité consiste, comme le dit saint Jean, à connaitre le vrai Dieu au sens biblique du terme (Jean 17, 3), à posséder la Vie sans fin au sens de Boèce et de Thomas d'Aquin[1].

Par ailleurs, à en croire Adolphe Gesché, l'éternité ne détruit ni notre temps ni notre histoire et moins encore ne peut détruire la mort. L'éternité est donc inséparable de la béatitude en tant qu'elle est la condition du Fils. Il n'y a pas de retour à la vie antérieure comme dans la conception platonicienne. Elle est le temps qui ne connait pas des modifications à la manière du temps husserlien, elle est un au-delà de la vie et non de la mort[2], une flèche linéaire. L'éternité est ainsi en nous. C'est bien pourquoi on parle ici de résurrection, celle-ci étant une notion différente de celle de l'immortalité parce que la résurrection ne renvoie pas à un simple passage de la mort à la vie mais à une nouvelle vie en Dieu[3]. Jean-Luc Marion parle d'un « fait accompli »[4]. Aussi la résurrection apparait-elle chez Henry comme une manière de vivre le temps destinée au Fils. Car, Dieu n'abandonne jamais son fils dans la fosse des morts (Cf. Actes des Apôtres 2, 27-35 ; Psaume 15, 8-11).

L'incarnation devient dans ce contexte non pas un refuge, une enveloppe d'un Dieu dans un corps mortel mais une réelle acceptation des conditions humaines. Il s'est donné à notre nature humaine. Mais le sens commun oppose quelque résistance dans la compréhension du mystère de l'incarnation. Si le Verbe de Dieu est contemporain au Père, pourquoi a-t-il connu la mort biologique pour après sortir vivant des morts ? Cette question est inséparable de deux autres. Y a-t-il un témoin oculaire de sa résurrection ? Pourquoi n'a-t-on pas trouvé son corps au tombeau ? (Cf. Luc 24, 23 ; Marc 16, 5-6 ; Matthieu 28, 5-6. Jean 20, 5-9).

C'est devant ce genre des questions auxquelles Michel Henry est confronté dans la question de l'incarnation et de la mort du Christ. Cependant, notre penseur s'appuie sur le témoignage chrétien contenu dans les évangiles pour souligner avec force l'incorruptibilité de notre corps humain[5]. Michel Henry semble ainsi favorable à parler de la mort pour montrer la

[1] Cf. E FALQUE, *Métamorphose de la finitude, op. cit*., p.203.
[2] Cf. Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome V La destinée, op. cit*., p. 98
[3] Cf. *Idem*, p. 96-98.
[4] Cf. J-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, op. cit*., p. 197-212.
[5] Cf. M. HENRY, *Paroles du Christ, op. cit*., p. 116.

puissance même de la Vie qui ne connait et ne peut connaitre une déchirure en raison de son absoluité. On n'a donc pas besoin d'assurance-vie pour préparer, comme le suggère Benoit Awazi, nos obsèques mais la Vie apparait chez Michel Henry comme un don indéchirable dans une phénoménalité d'intériorité et de l'affectivité transcendantale[1]. En ce sens, le corps reçoit une intelligibilité inouïe et devient par le fait même « croyable ou objet de foi »[2].

La résurrection prend ainsi une dimension exceptionnelle et montre le caractère impérissable du corps ou encore selon la formule de Karl Rahner « le commencement de l'éternité »[3]. Il y a, en nous, comme une étincelle de Dieu ou encore une « carte du ciel » qui ne peut disparaitre[4]. Ceci peut signifier pour nous que la mort ne met pas fin à la vie pour autant que la vie soit un flux. La vie ne se comprend donc pas dans un contexte du temps chronologique mais dans l'éternité. La mort ne peut être non plus la fuite du monde mais bien un nouveau mode de présence. On doit insister ici sur un autre mode d'existence mais pas un passage d'un point A vers un point B. Si donc le corps de l'être humain du Christ ne disparait pas, cela veut dire qu'il est le même corps avec les traces du clou mais un corps pneumatisé susceptible de pénétrer le mur et de se mettre au milieu des siens et de leur dire « la paix soit avec vous » (Jean 20, 21 ; Luc 24, 36-43 ; Marc 16, 1-8 & Matthieu 28, 29-34). Un tel corps n'est pas seulement une âme. Et puis, une humanité immortelle (âme) serait-elle une ? Personne ne le pense. L'homme est un composé. C'est bien cette chair du Verbe qui a connu la mort à la suite de la violence qu'il a subi et les évangiles sont pleins des détails pour bien confirmer la mort du Christ et son enterrement (Jean 19, 31-34. 38 ; Luc 23, 50-56 ; Matthieu 27, 57-62s). C'est dire en gros que l'homme henryen n'est pas seulement moral mais aussi destinal, il est appelé à partager la vie avec Dieu, une vie invisible avec lui.

Mais il y a une autre question à ce sujet. Peut-on dire que le corps du Christ a connu aussi la corruption du tombeau avant de ressusciter ? Personne ne sait vraiment et Michel Henry, à notre connaissance, n'en parle pas. Mais on sait par ailleurs que par la mort biologique le corps se décompose et que la science confirme que l'autolyse débute environ quatre minutes après le décès, les cellules meurent et sont détruites par leurs propres enzymes sauf en cas de cryogénisation[5]. Le Christ a-t-il connu ce genre de décomposition pendant son séjour au tombeau ? Aucun texte n'en parle. Mais nous savons que la chair est phénoménologiquement indéchirable et on sait que le Christ est ressuscité avec une chair.

---

[1] Cf. B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit*., p. 232-233.
[2] Cf. A. GESCHE, *« L'invention chrétienne du corps », art. cit.,* p. 200.
[3] K. RAHNER, *Les écrits théologiques, tome. III, op. cit*., p. 123.
[4] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome. V La destinée, op. cit.,* p. 56.
[5] Cf. O. NKULU KABAMBA, *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique, op. cit.,* p. 188-190

Quoiqu'il en soit, on sait par ailleurs que le Christ a bel et bien connu la mort physique car il avait un corps semblable au nôtre avec tout son caractère pathétique. Car, « C'est à l'apparaitre du monde, explique Michel Henry, que la Révélation de Dieu est confiée ».[1]

On comprend que le caractère subjectif du corps n'est donc pas absent du christianisme. Par ailleurs, le Christ lui-même ne s'est pas empêché d'être proche des siens et de leurs difficultés charnelles. Olivier Nkulu Kabamba note même avec satisfaction que le Christ s'est beaucoup intéressé dans ses miracles à la restauration des organes de cinq sens du corps, il restaure notamment *la vue* (Marc 10, 46-52 ; Jean 9, 6-7), il restaure *l'ouïe* (Marc 7, 32-35), *le toucher et le mouvement* (Matthieu 8, 14-15 ; Marc 3, 1-6 ; Marc 1, 40-45 ; Luc 17, 11-14 ; Jean 5, 1-9, etc.)[2]. C'est en ce sens que la morale du Christ n'a jamais non plus oublié les besoins corporels et consiste à venir en aide à ceux qui ont faim et soif, à ceux qui sont nus, etc. (Matthieu 25, 31-40). C'est aussi le sens de la multiplication de pains pour que l'homme puisse comprendre et assimiler l'enseignement de son royaume. Un tel corps peut-il disparaitre ? C'est le sens profond de cette affirmation : « Le corps de l'homme, dit Olivier Nkulu, même rendu à l'état cadavérique, représente toujours l'homme lui-même »[3].

Revenons à la question de l'immortalité et de l'éternité. Si donc le Verbe de Dieu est sorti vivant de son tombeau, pouvons-nous dire qu'il est immortel au sens de l'âme de Platon ou qu'il est éternel parce qu'il est la Vie ? En phénoménologie de la vie, la réponse saute aux yeux. Pendant qu'avec Platon l'homme va à l'immortalité en raison de la séparabilité du corps avec l'âme**,** avec le christianisme par contre, et d'une certaine manière avec la phénoménologie de Michel Henry, l'homme semble invité à l'éternité en raison de son corps vivant indéchirable. La subtilité de la pensée de Michel Henry se révèle ici positive. En disant cela, nous n'entendons nullement avaliser tous les aspects de sa pensée.

Mais à quoi servent la mort et la résurrection si nous sommes déjà dans la Vie avec Dieu et si la pratique de la charité nous y introduit déjà ? Est-ce une question de vocabulaire ?[4] Michel Henry n'est pas un théologien mais un philosophe qui a une pensée à offrir à partir des témoignages des Ecritures. A lire attentivement la trilogie, la mort devient l'occasion d'une vie de partage avec Dieu et où l'illusion transcendantale n'a plus de place. Ici la Vie absolue devient comme l'unique nourriture qui apaise la faim d'un tout un chacun dans l'ivresse de son Ipséité originelle. Autrement dit, la vie éternelle commence dès ce

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 368.
[2] Cf. Cf. O. NKULU KABAMBA, *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique, op. cit.,* p. 197-201.
[3] *Idem,* p. 190.
[4] Voir ici le troisième chapitre d'A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome. VI. Le Christ, op. cit.,* p.129-142.

monde en raison de notre corps pathétique et de la pratique de la charité. Aussi la résurrection chez Henry devient-elle un fait qui échappe au temps parce qu'elle « fait le temps » pour reprendre les termes d'Emmanuel Falque[1]. Notre auteur fait ainsi de la résurrection un événement du corps vivant. Voilà pourquoi Michel Henry insiste sur la charité et non sur la mort ou sur le tombeau[2]. Voici ce qu'il en dit : « Rejoindre cette Vie absolue qui n'a ni commencement ni fin, ce serait s'unir à elle, s'identifier à elle, vivre de nouveau de cette Vie qui ne nait ni ne meurt – vivre comme elle, à la façon dont elle vit et ne pas mourir »[3].

Ceci étant, il importe de remarquer que Michel Henry évite de parler de la putréfaction du corps. Quelle en serait la raison ? Selon nous, notre auteur n'est pas un partisan du néant. Il insiste plutôt sur le caractère « ipséisé » de l'ego vis-à-vis de la puissance du Verbe.

Il tient néanmoins cette conviction non de la pensée mais de la foi en tant qu'épreuve. C'est ainsi qu'il définit la foi comme une adhésion intérieure. « La foi, dit-il, n'est pas du domaine de la conscience mais du pathos. […] La foi est la certitude du vivant de vivre…»[4].

Michel Henry ne dit pas ici que la foi est irrationnelle mais seulement sa rationalité n'est pas celle de la démonstration. Comment ne pas comprendre que le royaume est déjà au milieu de nous ? (Luc 17, 21). Comment ne pas non plus comprendre que celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts donnera aussi aux corps mortels la vie ? (Romain 8, 11 ; 1 Thessaloniciens 4, 13-16). L'Apôtre des gentils, quant à lui, renchérit : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité » (1 Corinthiens 15, 13). Aussi quand le Christ dit aux Sadducéens, au sujet du sort de la femme qui a connu sept maris, que la résurrection est une condition de Fils, nous serons comme des anges à la résurrection. Le Christ ne dit pas que nous serons des anges mais nous serons *comme* des anges, ce qui laisse entendre que nous serons des corps à l'instar de celui du Christ. Le Christ n'insiste pas ici sur des considérations objectives de reviviscence ou sur des déterminations sexuelles (Cf. Luc 20, 27-35). Il nous semble que c'est la perspective dans laquelle s'inscrit Michel Henry.

Il faudrait bien comprendre ici le vrai sens de la résurrection. Elle ne peut être une simple manière de s'exprimer ou un problème du langage. La résurrection n'est donc pas non plus une affaire du corps inanimé d'un cadavre. Elle n'est pas non plus une simple sortie du tombeau après trois jours du shéol (des Enfers). Michel Henry ne connait donc pas ce schéma qui évoque la déchirure biologique du corps vivant. En plus, que savons-nous réellement du

[1] Cf. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude, op. cit*., p. 136.
[2] Cf. P. AUDI, « Rousseau et la parole vivante », dans J-M. LONGNEAUX, *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, op. cit.*, p. 111.
[3] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 190.
[4] *Idem*, p. 242-243.

cadavre ? Pas grand-chose sauf que l'homme devenu cadavre fait désormais avec la mort une expérience singulière. C'est en ce sens qu'on pourrait comprendre saint Paul quand il dit que le Christ ressuscité des morts ne meure plus et que sa vie est une vie pour Dieu (Cf. Romains 6, 9-10). Il y a dans la résurrection quelque chose qui est au-delà d'un événement mondain. « La béatitude, dit Henry, est la jouissance de soi de l'être absolu… »[1].

Ramenée dans le contexte de la phénoménologie de la vie, la résurrection ne peut être comprise, selon nous, que dans la perspective d'une surabondance de vie. Pourquoi ? Parce que la mort est plus qu'un simple événement biologique mais elle a une densité destinale. On pourrait à la limite dire, comme chez Robert Redeker, que la résurrection est cette immortalité après la mort[2]. Car, pour Michel Henry, la Vie est un excès et en ce sens la mort devient comme un mode de cet excès. Peut-on dire alors que par la mort, l'homme entre dans la vie trinitaire de Dieu ? M. Henry n'est pas allé jusqu'à ce niveau et n'a aucune intention de faire de l'homme une quatrième personne de la Trinité[3], mais l'homme trouve sa place dans le Verbe par lequel il a été généré et sans lequel il ne serait réellement ce qu'il est, capable de s'éprouver. Concrètement ici, sans le Verbe de Dieu il n'y a ni vie ni résurrection pour l'ego.

Dans cette optique, en phénoménologie de la vie, l'éternité semble un état de vie qui ne quitte jamais l'homme. Elle n'est ni un lieu ni un temps. L'enjeu est de taille parce que la mort ne sépare jamais l'homme en deux. Michel Henry rejette toute tendance platonicienne consistant à penser à un dualisme humain. On dirait qu'il s'agit, comme le dit bien Adolphe Gesché, d'une vie de risque ou d'aventure avec Dieu en tant qu'il est Vie[4]. De sorte que quand on pratique la charité, on est déjà dans l'éternité, ressuscité sans mourir. « Cette condition de l'homme comme Fils est précisément, dit Michel Henry, ce qui permet son salut. Que l'homme fasse l'épreuve en lui de cette Vie absolue qui n'a ni commencement ni fin, qu'il coïncide avec elle, et lui non plus, il ne connaitra pas la mort »[5].

La pointe de la pensée de notre auteur est à ce niveau. C'est en l'intérieur de la Vie que l'auteur d'*Incarnation* situe la problématique même du salut chrétien et de la résurrection (*anastasis*). Le péché, nous l'avons vu, n'a aucun rôle à jouer et ne peut cacher la Vie dans sa manifestation. Car, comme l'a remarqué Antoine Vergote, la croix et la mort du Christ sont

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 843.
[2] Cf. R. REDEKER, *L'éclipse de la mort, op. cit*., p. 48.
[3] La « quaternité » c'est-à-dire quatrième terme de la trinité est l'hypothèse consistant à incorporer une quatrième personne à la trinité chrétienne. Cette erreur attribuée à Joachim de flore a été condamnée au quatrième concile de Latran en 1215. Selon ce concile, loin de constituer la quatrième personne de la Trinité, l'homme trouve sa place dans le Verbe de Dieu, mort et ressuscité et en qui tout a été généré (Cf. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude, op. cit.*, p. 151-152)
[4] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser, tome V La destinée, op. cit.*, p. 129-130.
[5] M. HENRY, *C'est Moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 192.

aussi à interpréter, comme les lieux symboliques de la rencontre de Dieu avec l'humanité. « Jésus, dit-il, ne fonde pas sa religion sur un sacrifice mais sur son humanité même »[1].

Mais quand arrive-t-il ce bouleversement ? La réponse de Michel Henry est connue. Personne ne le sait mais tout dépend du bon vouloir de la Vie elle-même puisque l'Esprit souffle où il veut. « Retrouver dans sa vie propre, dit-il, la Vie absolue, voilà qui n'est possible précisément que dans la vie elle-même et dans la Vérité qui lui appartient »[2].

3.3.2. Le statut du corps cadavre et quelques aspects critiques

3.3.2.1. La résurrection comme un mode autre de présence

On le voit bien, Michel Henry est très optimiste pour la Vie. Dans ce contexte, la mort n'a rien de mal pour l'existence humaine. Par contre, la mort est destinée à ceux qui naissent dans la vie transcendantale par le Premier Soi vivant. La Vie et la mort s'équivalent pour autant qu'elles soient un flux, un mouvement de la Vie en première personne[3].

Mais si telle est la définition de la temporalisation immanente, pouvons-nous penser à un mode autre de présence quand la vie devient la mort biologique ?

Pour répondre à cette question, il nous semble que Michel Henry a un chemin propre à suivre. Notre auteur s'en tient à la toute-puissance de la Vie et ne quitte pas ce cap. Sans doute, pour lui, le temps n'est pas cet anéantissement provoqué par le monde à la manière de Husserl, c'est-à-dire dans le hors de soi[4]. Mais, on sait que Michel Henry brise le silence en introduisant une réalité nouvelle de la mort et de la disparition de ce qui est visible dans le temps. Pour notre penseur ce n'est pas le temps qui provoque ou donne la mort mais celle-ci est le fait de la Vie. En ce sens, tout ce qui est de la vérité du monde est frappé par la loi de la disparition et non de la mort[5]. Le concept de la mort ayant ici une autre connotation. Et c'est à ce niveau que Michel Henry parle de la mort. Par contre, la subjectivité n'a rien de temporelle pour autant qu'elle soit hors du temps sans être cependant dénuée de toute détermination

[1] A. VERGOTE, « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie », dans LEON-DUFOUR, X., VERGOTE, A., BUREAU, R., MOINGT, J. (éds.) *Mort pour nos péchés, op. cit.,* p. 81.
[2] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 193.
[3] Cf. *Idem,* p. 201.
[4] Cf. *idem,* p. 29.
[5] Cf. *Idem*, p. 30. L'affirmation selon laquelle la Vie est toute-puissante et qu'elle est en même temps capable de nous introduire dans une autre temporalité, nous laisse penser que la nouvelle temporalité pathétique ne vient pas pour raser le visible par la mort pour vivre un nouveau mode de présence. Voici un extrait, déjà cité mais susceptible d'être lu en ce sens : « Destruction et mort ne sont pas l'œuvre du temps s'exerçant après coup sur quelque réalité préexistant à son atteinte, elles frappent à priori tout ce qui apparait dans le temps, comme la loi même de son apparition – tout ce qui se montre dans la vérité du monde, comme la loi même de cette vérité. C'est cette connexion essentielle qui lie destruction et mort à l'apparition même du monde, à ce qu'il appelle sa figure, qu'a en vue l'Apôtre dans ce raccourci fulgurant : ''Elle passe, en effet, la figure de ce monde'' (1 Corinthiens 7, 31) » (*Idem,* p. 30-31)

temporelle[1]. Autrement dit. Dire ici que sa temporalité est pathétique cela ne veut nullement pas dire qu'elle rejette le monde, sa vérité est une et autre à la fois[2].

On ne cessera de l'affirmer, Michel Henry regarde la Vie comme un mouvement, non pas comme un mouvement qui va dans le sens d'un maintenant au-devant d'un autre maintenant mais il s'agit d'un mouvement qui se révèle lui-même comme « un toujours-là »[3] qui précède le vivant en tant « pré-supposition insurpassable »[4]. Il s'agit autrement dit d'une Vie qui demeure invisible et perpétuelle. On peut certes l'oublier mais la Vie ne s'oublie pas étant donné qu'elle est l'Immémorial, l'Archi-ancien et se tient dans un Archi-Oubli[5].

Mais, dans l'hypothèse que la Vie soit anéantie par la mort, que devient alors le corps ? Michel Henry ne doute pas que le corps sans vie ne soit pas un simple objet de la science. Mais seulement, Henry peut s'interroger s'il est encore possible qu'un cadavre existe sans que la Vie le permette en amont. L'auteur d'*Incarnation* ne voit pas comment une Vie peut disparaitre d'autant plus que chaque ego est Fils de Dieu immuable.

Dans le cadre du présent travail, est-il possible de relier le corps humain à celui du Christ dont on dit qu'il est sorti vivant de son tombeau ? Certes le Christ n'est pas ressuscité du tombeau[6] mais des morts c'est-à-dire qu'il a connu en tant qu'homme la véritable mort.

Ceci nous emmène à nous poser une autre question en rapport avec l'homme. Le corps humain peut-il ressusciter ? Pour Michel Henry, il n'y a aucun doute que l'homme soit Fils de Dieu dans le Fils et Henry ne doute pas non plus que la réalité de la résurrection ne soit une réalité qui concerne aussi bien le Christ que l'homme. S'agit-il d'un mode autre de présence ou d'une simple réanimation du corps ? La résurrection ne peut être une simple réanimation du corps mais Henry la comprend dans le contexte de la Vie absolue temporalisant.

Evidemment le christianisme affirme que le Christ est sorti vivant avec un corps devenu autre. Dieu s'est arraché à la mort, non pas la mort biologique (*bios*) mais de la disparition pour la vraie vie ou ce que Gesché appelle la vie « zôèlogique »[7]. On pourrait dire qu'il avait désormais un corps « spirituel » capable de défier les lois de la nature. La résurrection n'est donc pas un retour sur terre. Il pouvait apparaitre aux Apôtres alors même

[1] Cf. G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit.*, p. 47.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 201-202.
[3] G. JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit.*, p. 75.
[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 190.
[5] Cf. *Ibidem*, p. 190.
[6] A en croire Adolphe Gesché, c'est seulement au concile de Tolède XI en 675 que l'on rencontre pour la première fois l'expression que le Christ est sorti du tombeau. La pierre n'a pas été roulée pour que le Christ sort du tombeau mais seulement pour permettre aux femmes de voir. Le Christ est sorti des Enfers, il est ressuscité et du même coup il devient le ressuscitant des sauvés (A GESCHE, « L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux enfers », dans *Revue théologique de Louvain*, 25 (1994), p. 13 ; 185-193.
[7] Cf. A GESCHE, « L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux enfers », *art. cit.*, p. 15.

qu'ils se trouvaient dans le cénacle, le soir même de la résurrection, alors même que portes et fenêtres étaient verrouillées. Jésus vient et se met au milieu d'eux. Saint Jean dit : « il se tint au milieu d'eux et il leur dit : « la paix soit avec vous ». Tout en parlant, il leur montra ses mains et son côté. En voyant le Seigneur, les disciples furent tout à la joie » (Jean 20, 19-20).

Ces affirmations johanniques montrent bien que le Christ est sorti vivant de chez les morts avec un corps capable de défier les lois de la nature. Mais aussi, il a un corps qui porte les stigmates de la souffrance dont il a été victime mais un corps bien visible. Il peut manger du poisson (Cf. Jean 21, 12-14). Enterré avec un corps comme le nôtre, Jésus sort de son tombeau mais aucun corps visible n'y a été trouvé, excepté le linceul à l'endroit où il a été déposé. Aucun corps putréfié non plus n'a été constaté trois jours après son enterrement mais un tombeau vide (Jean 20, 1-12 ; Luc 23, 2-3 ; Marc 16, 1-8 ; Matthieu, 28, 1-7). Les tentatives d'un corps volé apparaissent également vaines (Cf. Jean 20, 2). Et c'est à partir de-là que le Christ commence à se faire voir, avec son corps, à qui il voulait et quand il voulait. Personne ne voyait le Christ mais c'est lui qui se faisait voir. Le christianisme voit en ces apparitions les signes *théophaniques* de la résurrection et non pas, comme l'affirme bien Gesché, le contenu de celle-ci[1]. Mais le Christ porte les stigmates de sa souffrance comme s'il lui a suffi trois jours pour en être guéri, comme s'il avait été dans un hôpital spécialisé.

Il y a cependant dans le christianisme la différence entre la résurrection de Jésus et ce qu'il conviendrait d'appeler la réanimation du cadavre. Le Christ, en raison de sa toute-puissance d'une auto-affection forte, est sorti tout seul de son tombeau alors que pour les autres dans le Nouveau Testament, c'est Jésus qui les a faits sortir de leurs tombeaux (*egeiro*). On peut constater par exemple que la jeune fille de Jaïros a été rendue à ses parents par Jésus. Elle avait douze ans et Jésus demandait à ceux qui étaient là d'avoir foi (Marc 5, 39-42). On connait aussi la manière dont Lazare est sortie de son tombeau alors même que son corps était putréfié (Cf. Jean 11, 1-44). Cependant, on voit que de part et d'autre Jésus demande la foi.

Disons encore ceci. Ce qui est frappant en effet dans cet événement, tout aussi historique de la résurrection de Jésus, c'est que personne ne voyait Jésus-Christ mais c'est lui qui se faisait voir à qui il voulait et quand il voulait. Il s'est ainsi montré visiblement tout en se dissimulant (Luc 24, 13-35). Cette duplicité de l'apparaitre nous parait être, chez Henry comme dans le christianisme, au fond de la réalité même de l'homme.

Que peut-on alors dire en définitive de la mort du Christ ? Sa mort a-t-elle opéré une sorte de « réorganisation radicale » de la vie pour passer d'un régime de présence à un autre ?

[1] Cf. *Idem*, p. 16-17.

Ce corps qui est celui du Premier Soi vivant sans lequel aucun corps vivant ne serait possible est chez Henry celui-là même qui constitue le corps humain pathétique. Mais la question est de savoir si le corps ressuscité est toujours le même ou s'il est métamorphosé par l'Esprit du Père. Michel Henry a sans doute du mal à s'exprimer de la sorte puisque la vie ne change pas. Il est possible que le Christ voulait montrer cela à ses disciples dans le geste de la transfiguration. Il n'a pas attendu la mort pour cela. Et pourtant nous savons que lors de la transfiguration sur la montagne, le Christ avait un tel visage transfiguré, et les autres avec lui, tel que personne n'en a jamais eu sur la terre (Matthieu 17, 1-9 ; Marc 9, 2-9 & Luc 9, 28-36).

La résurrection suscite tout de même quelques questions. Si à la résurrection, on garde le même corps sous un autre mode de présence, pouvons-nous dire que c'est cela qui aurait effrayé les disciples de Jésus en voyant leur Maitre vivant ? Et pourtant ils pensaient voir un fantôme au sens d'un esprit ? (Luc 24, 37). Peut-on dire que les disciples ont vu un simple corps physique du Christ ressuscité difficilement identifiable par ses amis ? Ne se manifestait-il pas *sous un autre aspect* aux deux disciples d'Emmaüs ? (Marc 16, 12 ; Luc 24,14). Qu'est-ce donc « cet autre aspect » ? Est-ce un simple retour du cadavre portant des stigmates de sa crucifixion ? Sans doute pas parce que le Christ vivant a soupé avec ses amis d'Emmaüs.

Bien que Michel Henry ait sa propre conception de la résurrection, celle-ci ne cesse de tarauder notre esprit pour savoir ce qu'est réellement la résurrection. Celle-ci n'est ni historique ni chronologique mais elle est l'entrée de Jésus dans sa gloire du ciel. Elle est un acte de la Vie. Sa résurrection n'a rien à voir avec l'aspect *agonique* que lui prête le christianisme (Cf. 1 Pierre 3, 18-22) ; il n'y a pas de passage ou d'exode résurrectionnel vers la Parousie. Le Christ n'a donc pas attendu l'ascension pour entrer au ciel. On dirait qu'en tant qu'homme le Christ est déjà au ciel et s'il demande à Marie Madeleine de ne pas le toucher (Cf. Jean 20, 17) c'est parce que sans doute l'Esprit de Dieu n'est pas encore été envoyé à la Pentecôte et que le Christ n'est pas le centre de son attachement mais Dieu[1].

Par ailleurs, si nous tenons aux témoignages néotestamentaires un tel corps ressuscité défie les lois ordinaires d'un phénomène. Que le Christ ressuscité se manifeste à plusieurs personnes et à des lieux différents pose une sérieuse difficulté de compréhension de l'événement. Quel est ce corps qui traverse le mur pour se faire voir ? (Jean 20, 19 ; 20, 26). Quel est ce corps qui défie la loi de la pesanteur pour enfin disparaitre ? (Actes des Apôtres 1, 9). Quel est ce corps qui peut apparaitre à plusieurs personnes à la fois ? (1 Corinthiens 15, 6).

[1] Cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser : Le Christ*, tome. VI, *art. cit*., p. 22-23.

Reste cependant que la résurrection est un signal fort que l'homme demeure un être aussi bien visible qu'invisible. Peut-on dire qu'il disparaitra ? Nous ne pouvons pas le confirmer dans le contexte de la phénoménologie de la vie. Nous pouvons néanmoins dire, pour cette même raison, que la mort ne concerne aucune science. Dans ce contexte, la mort nous apparait comme conventionnelle dans nos sociétés modernes. Dans certains pays elle arrive quand le médecin constate que l'électrocardiogramme est plat. Dans d'autres comme la France, c'est quand l'électroencéphalogramme est plat[1]. On pourrait dire que la mort (y compris le cadavre) reste une expérience singulière et personne ne peut vraiment l'expliquer.

Une telle définition de la mort physique montre bien l'ambiguïté même de ce que nous appelons ordinairement par le terme « mort ». Il s'agit ici de la mort localisée et non totale. Quoiqu'il en soit, la mort est source de beaucoup d'émotions, elle devient en effet comme le dit Levinas, la disparition des mouvements expressifs par lesquels les vivants se montraient comme vivants. Une telle mort n'est que le fruit de l'observation de l'autre et évoque une séparation, un anéantissement mais en même temps aussi un départ vers une terre inconnue[2].

Ce qui nous intéresse chez Michel Henry c'est que la mort reste une expérience de quelqu'un, de celui qui est né. Dans cette perspective, la pensée de Michel Henry est celle du paradoxe et non de l'hypocrisie pour autant qu'elle vise la vérité des choses. Est-ce une expérience dans le néant ? Certains penseurs le croient mais pour d'autres la mort d'autrui n'est pas un savoir sur la mort d'autrui et de son anéantissement[3]. Pour Henry par contre, la Vie cohére avec soi et elle est indéchirable. Ici le néant n'existe pas.

Pourquoi le néant n'a-t-il pas de place chez Michel Henry ? Dans le contexte de la phénoménologie de la vie, rien ne nous permet d'affirmer que la mort est un anéantissement d'autant plus que nous ne retenons de la mort d'autrui que les apparences extérieures d'un processus d'immobilisation, comme chez Levinas, du corps de l'autre, ce que nous appelons

[1] Cf. J-M. FREY, *Le corps peut-il nous rendre heureux ? op. cit.*, p. 22. A ce propos Robert Redeker avoue même que « La mort n'est pas ce qu'en dit la médecine ; elle est un peu ce qu'en disent la philosophie et la théologie » (R. REDEKER, *L'éclipse de la mort*, *op. cit.*, p. 75). Nous pouvons également penser que la mort donne l'occasion d'une vie qui se poursuit à travers le cadavre que l'on voit. Sainte Faustine disait : « A l'extérieur nous croyons que tout est fini, mais à l'intérieur il n'en est rien » (Sainte FAUSTINE, *Petit journal*, Marquain-Tournais, J. Hovine éditeur, 1992, p. 542. Cité par R. REDEKER, *L'éclipse de la mort*, *op. cit.*, p. 115). La question de la mort localisée et pas complète pose également problème alors même qu'aujourd'hui on pratique le prélèvement d'organes de bonne qualité. Comment peut-on comprendre dans ce contexte ce qu'est la mort biologique ? Il y a là comme une incapacité de la pensée à connaitre la vie sans la vie personnelle (Cf. M. DUPUIS, *Philosophie et anthropologie du corps, op. cit.,* p. 46). C'est aussi avec raison qu'Awazi Mbambi analysant la pensée de M. Henry parle de la naissance et de la mort comme le lieu de la vérité de la Vie. « La naissance et la mort, dit-il, sont donc des phénomènes tangentiels (et donc invisibles) qui *n*'apparaissent *pas* dans l'au-dehors de l'extériorité qui sous-tend la définition de la vérité dans les sciences physico-mathématiques modernes » (B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit*., p. 232)

[2] Cf. E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps, op. cit*., p. 17-18.

[3] Cf. *Idem*, p. 22-25.

« cadavre ». La seule chose que nous connaissons est l'émotion sans intentionnalité que crée la mort d'autrui[1]pour autant que chaque homme appartienne à la sphère de la subjectivité[2]. Or justement, cette subjectivité est le « domaine d'origine d'où tout dépend mais qui lui-même ne dépend de rien »[3]. Chaque expérience étant singulière, l'homme qui meurt en expérimente une. On ne peut donc de ce point de vue, comme le suggère Martin Heidegger, qu'*assister* à la mort d'un autre mais jamais on ne peut éprouver sa mort[4].

3.3.2.2. Quelques pistes de réflexion en rapport avec la phénoménologie de la vie

Fort de cette dimension, la mort ne peut être qu'une expérience singulière comme celle du Christ (Luc 24, 36-53). On pourrait dire, à la limite que la mort évoque une sorte d'« assomption » dans la condition divine[5]. Il s'agit d'une sorte de jouissance de la Vie elle-même. Y en a-t-il une preuve ? La résurrection est-elle un fait historique pour en parler ?

Pour répondre à ces questions, nous devons savoir que selon la théologie chrétienne, la résurrection n'est pas un fait historique au sens d'un fait constatable, un donné empiriquement constatable pour autant que personne n'a vu Jésus sortir de son tombeau[6]. Mais cela ne veut nullement dire que la résurrection n'est pas un événement réel étant donné qu'elle ait été vécue par les Apôtres à travers les apparitions. Dans ce sens, la résurrection ne devient historique que par la voie des Apôtres qui l'ont vécu et à qui le ressuscité a parlé maintes fois.

Nous ne disons pas que la résurrection vient détruire le rapport au monde mais seulement elle nous met dans un mode de présence singulière. A propos de la résurrection, Gustave Martelet affirme que la résurrection ne veut pas dire que le rapport au monde du corps vivant est annulé pour autant qu'il ne s'agit pas d'une immortalité. Par contre, « la résurrection signifie que le rapport au monde est *inversé* »[7].

Par ailleurs, nous ne pouvons pas d'emblée affirmer que les Apôtres sont des faux témoins qui nous ont transmis uniquement leur expérience intérieure. La résurrection nous atteint à travers les récits de ces témoins que sont les Apôtres ayant fait une expérience *sui generis* qui entraine l'existence humaine tout entière et lui confère un nouveau sens[8].

[1] Cf. *Idem*, p. 25-26.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 11.
[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit*., p. 816.
[4] Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit*., p. 292.
[5] Cf. M. HUOT DE LONGCHAMP, *Passés de la mort à la vie. Mourir et ressusciter à l'école des saints*, Coll. « Paroisse et famille », Mers-sur-Indre, Centre Saint-Jean-De-La-Croix, 2019, p. 5.
[6] Cf. G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme, op. cit*., p. 93-94.
[7] *Idem*, p. 86.
[8] Cf. *Idem*, p. 94-96.

La résurrection du Christ évoque finalement celle de Dieu lui-même qui s'élève pour juger au dernier jour et c'est en ce sens que comprennent les Apôtres (Cf. Psaume 75, 10)[1]. C'est dans cette perspective, il nous semble, que la constitution dogmatique *Dei Verbum* du concile Vatican II, à ses paragraphes 19-20, proclame l'historicité des évangiles et du Canon du Nouveau Testament ainsi que leur caractère véridique de l'enseignement des Apôtres[2]. C'est en ce sens qu'Adolphe Gesché parle « d'attestation » ou « d'évènement apostolique », ce qui est arrivé aux Apôtres en tant que témoins de « l'événement christologique »[3].

La résurrection exige qu'on la comprenne ainsi dans le contexte même, nous l'avons assez vu, de la Vie et celui de la croyance ou mieux de la métaphore vive ou encore celui de la « déviance créatrice » comme chez Ricœur[4]. Peut-on parler d'un retour à la vie ? Pour M. Henry la question est mal posée parce que par sa naissance l'homme est déjà dans la vie. Comme dans le christianisme, en étant dans le Christ nous sommes déjà ressuscité, nous avons la vie éternelle, le salut nous est proche (Cf. Jean 3,15 ; Ephésiens 2, 5-6). Sans être une apocatastase et moins encore une disparition, M. Henry va dans le sens de la vie dans la mesure où il pense que celle-ci ne meure jamais et rien ne peut nous en séparer. Bien sûr, le corps humain est contingent parce qu'il a un certain horizon et Henry l'a reconnu[5]. Mais la réalité de l'ego n'est pas là où il y a disparition mais où il y a vie. Aussi la question même des anges aux femmes qui viennent chercher Jésus devant le tombeau béant se comprend dans ce sens : « Pourquoi chercher parmi les morts celui qui est vivant ? » (Luc 24, 5-6).

Pour revenir à notre auteur, disons qu'en réalité l'homme de Michel Henry est déjà ressuscité mais à condition qu'il vive dans le bonheur de l'immanence. La béatitude est à ce prix et notre penseur n'a jamais nié le corps. Pour preuve, dans une lettre datée du 23 juin 1993, M. Henry écrivait à l'un de ses correspondants que ce bonheur est une joie parfaite. « Il faut bien, dit-il, que la souffrance des hommes les conduise un jour à la joie parfaite »[6].

---

[1] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser*, tome. VI, *Le Christ, op. cit*., p. 142.
[2] Cf. VATICAN II, *Dei Verbum*, 2è édition, Montréal & Paris, Fides, 1967, p. 115-116.
[3] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser*, tome VI, *Le Christ, op. cit.,* p. 143. La résurrection n'est donc pas un reportage fait par les Apôtres mais elle est une attestation immanente de ce que les Apôtres ont vécu avec Jésus. Elle est une Révélation de Dieu lui-même, ce qui explique la présence même des anges autour du tombeau.
[4] Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975. Cité par A GESCHE, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ, op. cit*., p. 140.
[5] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 262.
[6] G. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, op. cit.*, p. 268. On notera que notamment dans *L'essence de la manifestation* à son paragraphe 70, Michel Henry a développé quelque peu sa notion du bonheur un peu plus spécial que partout dans les autres ouvrages. Ainsi met-il en rapport la réalité de la béatitude avec le désespoir comme dans la version de saint Matthieu 5, 3-11 au sujet du sermon du Christ sur la montagne. Selon M. Henry, la souffrance sera changée en béatitude. Il considère la béatitude comme l'œuvre positive et salvatrice de l'homme heureux (Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 812-815 ; p.842-843 Ici Kafka dit : « mais parce que ce qui se nomme souffrance en ce monde ci *se retrouve inchangé et libéré de son contraire, est la béatitude*). Ce point de vue correspond bien à ce

Finalement, on a comme l'impression que chez Michel Henry, philosopher c'est chercher le bonheur et atteindre la béatitude dont la joie est son contenu. Mais, qu'est-ce que la béatitude ? Il définit notamment au § 70 de *L'essence de la manifestation,* la béatitude comme la jouissance de soi de l'être absolu et rien que lui parce que notre vie est une ipséité et ne peut s'apporter elle-même sans la puissance d'émergence de la Vie[1].

Comme chez Maitre Eckhart pour qui la souffrance en Dieu se mue en celle de Dieu lui-même, Michel Henry interprète la béatitude par rapport à la Vie absolue. Peut-être qu'il interprète aussi ici Spinoza pour qui la béatitude ne commence pas parce qu'elle est éternelle[2]. Il dit : « La béatitude est la jouissance de soi de l'être absolu»[3].

Si donc la béatitude n'est pas de l'ordre d'un passage d'un état vers un autre, pouvons-nous dire qu'elle est de l'ordre d'une espérance ? Dans la mesure où le concept d'espérance renvoie à un désir sans jouissance, ce terme ne convient pas à la béatitude. On pourrait plutôt dire qu'il s'agit d'une sorte d'assomption de notre corps. De ce point de vue, il nous semble que Michel Henry demeure philosophe et emprunte la voie de la béatitude avec la mort. Ici la Vie apparait indéchirable quel que soit le niveau du désespoir pour autant que mourir, comme chez Kierkegaard, c'est vivre sa mort[4]. Mourir sans mourir est cette maladie mortelle du désespoir qui ne peut être surmonté ni détruit[5].

Car, chez Michel Henry, la Vie est esprit[6] en tant que puissance d'émergence, elle peut donner même ce qu'elle n'a pas[7].

A dire vrai, il y a de l'optimisme dans la manière de parler de la Vie par l'auteur de *L'essence de la manifestation*. Si la Vie ne peut mourir, Michel Henry pense-t-il à l'idée de la métempsychose ou de la réincarnation **?**[8] Notre penseur s'exprime plutôt en termes de la

---

que M. Henry notait personnellement dans son journal en novembre 1947 : « […], j'ai compris en profondeur que la souffrance est la condition du bonheur – ou ce qui revient au même que le bonheur absolu est inclus dans la souffrance, la vraie, celle qui est absolue aussi – parce que c'est Dieu qui souffre, c'est un moi-Dieu qui souffre. Dieu, c'est bien le fond de la subjectivité, c'est bien ce qui fait la subjectivité du sujet » (J. LECLERCQ, « Biographie de Michel Henry », *art. cit.*, p. 24)

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 843.

[2] Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *Le bonheur désespérément, op. cit.*, p. 80.

[3] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 843.

[4] Cf. *Idem*, p. 854.

[5] Cf. *Ibidem*, p. 854.

[6] Cf. *Idem*, p. 860. On pourrait dire que la capacité d'émergence de la Vie fait qu'elle génère même le corps visible qu'elle n'est pas. Comme l'esprit, la Vie souffle où elle veut et quand elle veut ; elle est une et autre à la fois. Ainsi elle peut surmonter le désespoir pour se transformer en béatitude. A-t-elle besoin de la volonté de l'ego dans une telle manœuvre ? La réponse de Michel Henry est précise : le sentiment ne dépend nullement du vouloir humain ni même de son action (Cf. *Idem*, p. 821).

[7] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit*, p. 111.

[8] La réincarnation est une vision optimiste du recyclage de l'âme issue de l'hindouisme. Selon cette vision, l'âme est capable de migrer d'un corps à un autre de telle manière que l'homme devient capable d'amélioration de son « karma » ou de son âme pour réussir une meilleure vie allant jusqu'au nirvana. La réincarnation est très alléchante aujourd'hui, notamment en Occident, et a tendance à ternir le contenu de la résurrection chrétienne.

résurrection comme un état de vie d'une joie parfaite. Car, Michel Henry exclut tout dualisme de l'ego et ne peut admettre que seule l'âme soit précieuse par rapport au corps.

La Vie apparait ainsi comme « une pure immanence »[1], « consistance »[2], « Parousie »[3], « suffisance »[4], « pure jouissance de soi »[5] ou encore comme « béatitude »[6], « éternité »[7] ou encore « Dieu »[8]. Tous ces termes expriment l'autonomie radicale de la Vie entant que substance[9] au sens aristotélicien du terme.

La question est alors la suivante : à notre mort physique, le tombeau sera-t-il vide comme celui du Christ des Evangiles ? Michel Henry ne l'affirme explicitement pas. Mais le fait qu'il lie la Vie de l'ego à celle du Verbe de Dieu, le phénoménologue Français ne verrait aucun inconvénient que l'homme soit libéré des lois de la nature présente. Le cas du Bon Larron est éclairant à ce sujet. Il est mort et il est entré directement dans le paradis (Cf. Luc 23, 41-43). La résurrection étant ici une sorte d'assomption en raison de la vie qui lui est intrinsèque. Mais il faudrait dire tout de suite que cela ne doit pas être l'objet de la pensée mais cela est de l'ordre d'une épreuve. Comme le Christ qui dit à l'Apôtre Thomas qui doute de sa présence réelle: « parce que tu m'as vu, tu as cru : bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru » (Jean 20, 29). C'est dire en réalité ici que la philosophie n'a pas des réponses définitives sur l'homme. Il y a encore dans l'ego ce monde du possible qui nous échappe.

Il nous semble que l'insistance du ressuscité porte plus sur le caractère invisible de l'homme que celui de sa visibilité. En invitant à la foi en tant que modalité de la Vie, le ressuscité remet en question le voir ou du moins le fonde dans la certitude de la Vie. Fort de cette conviction, il semble que le corps mis en terre, dévoré par la bête ou encore rendu poussière est entièrement dans la puissance de la Vie par le Premier soi vivant.

C'est aussi à ce niveau, selon Michel Henry, que s'enracine et peut se comprendre en même temps l'espérance chrétienne d'être avec le Christ et de ressusciter avec lui dans une vie nouvelle. Une telle conviction est celle qui serait à l'origine de l'idée paulinienne selon laquelle nous appartenons, vivants ou morts, au Christ. Nous sommes un avec le Christ par

---

Pourquoi ? Par ce que la réincarnation promet un lendemain meilleur à l'homme en fonction de sa vie précédente. L'insistance porte plus sur la vie individuelle que collective (Cf. D MARGUERAT, *Vivre avec la mort, op. cit.*, p. 69-72).

[1] M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 368, 344, 352, 359.
[2] *Idem*, p. 591.
[3] *Idem*, p. 354-355.
[4] *Idem*, p. 356, 360.
[5] *Idem*, p. 612.
[6] *Idem*, p. 843.
[7] *Idem*, p. 583.
[8] *Idem*, p. 855.
[9] *Idem*, p. 363.

une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable (Cf. Romains 8, 11 ; 14, 8 ; 6, 3-5, Philippiens 3, 20-21 ; Colossiens 3, 3-4 ; 1 Corinthiens 15, 51-54 ; 1 Thessaloniciens 4, 15-17). La résurrection devenant comme le lieu d'une dignité retrouvée dans le Christ d'un corps longtemps considéré comme lieu du péché et de la mort.

Affirmer cette connaturalité au Christ c'est aussi comprendre, comme une tautologie divine, cette affirmation johannique : « C'est moi la voie, la vérité et la vie » (Jean 14, 6). Cette affirmation renvoie à l'origine de la Vie en tant que cette Ipséité originelle qui est la seule possibilité de la vie, une vie qui est égale à la Vérité pour autant qu'elle est ce « Moi » en tant qu'Archi-Fils. C'est cet Archi-Fils qui conduit les vivants à la Vie de sorte que les quatre mots, MOI, VOIE, VERITE et VIE, de cette affirmation johannique ne deviennent que la manifestation de la Vie du Père qui passe par l'Ipséité originelle de son Christ en tant qu'Arche-triomphale par où fulgure la vie des Soi singuliers des égaux incomparables[1].

En conséquence, la mort ne peut être selon Michel Henry qu'un mode de la Vie. Dans cette optique, on comprend aussi pourquoi chez les anciens la mort était considérée comme un simple sommeil. C'est aussi le sens du cimetière, *coemeterium,* en latin, pour signifier comme à l'époque de saint Jean Chrysostome (349-407), un « dortoir » où reposent les morts dans le Christ en attendant la Parousie du Seigneur[2].

Ajoutons encore ceci. Si entre temps, aux § 625-627 du *Catéchisme de l'Eglise catholique*, on peut remarquer qu'à la mort l'âme se sépare du corps mais à la résurrection les deux sont de nouveau réunis, cela peut signifier que la résurrection ne concerne pas seulement l'âme mais tout l'homme, son corps et son âme. Le Catéchisme de l'Eglise ne confond pas la résurrection à l'animation du cadavre. Ainsi pouvons-nous lire : « Dieu (le Fils) n'a pas empêché la mort de séparer l'âme du corps, selon l'ordre nécessaire à la nature, mais il les a de nouveau réunis l'un à l'autre par la résurrection, afin d'être lui-même dans sa personne le point de rencontre de la mort et de la vie en arrêtant en Lui la décomposition de la nature produite par la mort et en devenant lui-même principe de réunion pour les parties séparées »[3].

Ce texte qui est attribué à Grégoire de Nysse (+314) concerne l'homme. Son auteur parle de la putréfaction du corps avant qu'un nouveau corps lui soit attribué à la résurrection. Ce qui pourrait signifier qu'à la résurrection l'homme sera revêtu d'un nouveau corps. Mais

[1] Cf. Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 159-167.
[2] Cf. M. HUOT DE LONGCHAMP, *Ressusciter d'entre les morts. Espérance chrétienne et oraison*, *op. cit.*, p. 84-85. Cf. M. HUOT DE LONGCHAMP, *Passés de la mort à la vie. Mourir et ressusciter à l'école des saints*, *op. cit.*, p. 14-15.
[3] *CATHECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE*, *op. cit.*, p. 162

en attendant cette nouvelle vie, dans cette citation, le catéchisme de l'Eglise ne dit rien de la nature de l'âme qui attend le corps moins encore d'une salle d'attente ou d'un purgatoire[1].

Pour nous, la vraie question est celle liée à la mort même du Christ. Si le Christ était un homme, pourquoi n'a-t-il pas connu la corruption du tombeau ? Pourquoi a-t-il laissé le tombeau vide ? A-t-il échappé aux lois de la nature ?

Selon toujours le *Catéchisme de l'Eglise catholique* à son paragraphe 627 et sans doute s'appuyant sur saint Thomas d'Aquin, le tombeau vide n'est certes pas une preuve de la résurrection mais le Christ a connu la mort biologique comme tous les autres hommes[2]. Si son corps n'a pas connu la décomposition à la mort, ce qu'il y a une raison à cela. Sans doute, la vertu divine a protégé son corps de la corruption pour qu'il ne devienne pas une dépouille mortelle ou encore pour parler comme Michel Henry une pure extériorité en raison de son auto-affection forte. Alors que chez les juifs, la corruption du corps ne pouvait intervenir qu'au quatrième jour après le décès, en Jésus l'âme et le corps ne se sont jamais séparés. Il y avait un cadavre et il n'y en avait plus, sans doute pour ne pas faire objet d'observation[3].

Mais si la résurrection n'est pas une affaire objective, l'on voit tout de même le corps d'autrui se putréfier alors même qu'il a été généré par le Christ. Y a-t-il une raison à cela ? Ceci peut se comprendre étant donné que chez Michel Henry le Christ n'est pas l'égal de l'homme, « un écart infini sépare le Christ, dit-il, des autres hommes »[4]. Mais il y a alors une question. Pourquoi l'homme ne ressuscite-t-il pas à la manière du Christ ? Michel Henry ne s'est pas intéressé à cette question mais le fait que l'homme soit une auto-affection faible expliquerait, selon nous, l'origine de la putréfaction de son corps mais une putréfaction qui ne signifie nullement sa disparition mais que la vérité de l'homme n'est pas dans le voir.

Il y a une autre question. Pouvons-nous affirmer que le Christ est seulement entré dans le paradis le troisième jour de sa mort ? Selon l'affirmation de saint Luc, le Christ est entré le même jour de sa mort au paradis. Pourquoi affirmons-nous cela ? Nous tenons cette certitude du dialogue que le Christ mourant eut avec le Bon Larron. Celui-ci demanda à Jésus : « il

[1] Au sujet du purgatoire on peut lire notamment l'imposant ouvrage de François Varillon. Celui-ci pense qu'à la mort il n'existe pas de salle d'attente où l'âme attendrait de récupérer son corps. Pour lui, la résurrection commence à la mort et à la fin du monde tous les hommes se retrouveront au ciel. « Cette résurrection commence, dit-il, dès la mort (il n'y a pas de salle d'attente où l'âme, séparée du corps, attendrait la fin du monde pour récupérer son corps !) mais elle ne sera totale qu'à la fin des temps, car je ne suis vraiment moi qu'en compagnie de tous mes frères. Pour parler comme notre catéchisme élémentaire, ce n'est qu'à la fin du monde que tous les hommes seront au ciel » (F. VARILLON, *Joie de croire, joie de vivre. Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 185.)

[2] Cf. *CATHECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE, op. cit.,* p. 163.

[3] Cf. *Ibidem*, p. 163. Cf. J. COMBLIN, *La résurrection de Jésus-Christ*, Paris, Editions universitaires, 1958, p. 190.

[4] M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 162.

disait : ‘’souviens-toi de moi quand tu viendras comme roi’’. Jésus lui répondit : ‘’En vérité je te le dit, aujourd’hui, tu seras avec moi dans le paradis » (Luc 23, 42-43)[1].

Ce temps de Jésus-Christ n’a ici ni passé ni avenir mais il s’agit de l’aujourd’hui. Cette déclaration au bon Larron pourrait signifier que l’ego n’est jamais dans le temps, il « n’est pas temporel mais il est le lieu originaire de la constitution du temps »[2].

Nous voulons tenir cette affirmation pour vraie. La résurrection se fait de la sorte dans l’aujourd’hui même de la mort par une sorte d’assomption divine. Car, nous le savons chez Henry, notre corps demeure un acte ou encore un mouvement immobile[3], la race de Dieu.

Un tel corps ainsi promu peut-il connaitre la corruption ? Ne pouvons-nous pas dire qu’un tel corps sauvé est déjà reconstitué dans la résurrection même ? Il est possible que notre auteur n’ait pas voulu entrer dans les subtilités théologiques de la résurrection parce que l’homme est déjà né dans la Vie, il a la capacité de résurrection. La résurrection n’est donc pas comme quelque chose imposé de l’extérieur, elle est cette semence en nous. Si donc le Christ est descendu aux Enfers selon Pierre dans les Actes des Apôtres (2, 19-35), sans doute dans un contexte mythologique, c’est pour en sortir vivant, non pas pour revenir sur terre mais pour aller directement au Ciel. Dieu l’a ressuscité des liens de l’Hadès, du Démon. Jésus a donc connu la mort comme n’importe qui. Mais seulement chez les synoptiques, on voit un autre schéma plus historique qui ramène le Christ à la terre avec des apparitions[4]. Mais de part et d’autre on voit un Christ vivant avec un corps. Et dans ce contexte, pouvons-nous affirmer que le cadavre est-il une chose ? Rien ne permet de répondre par l’affirmative.

En laissant le tombeau vide, le Christ donne un signal fort que le ressuscité n’est pas dans l’objectivité et dans le temps. Il n’a pas supprimé la mort biologique mais sa victoire est d’un autre genre et porte sur la mort qu’occasionne le démon contre chaque homme. Le Christ est au Ciel et cela ne se démontre pas. Il convient donc de renoncer à l’objectivité ou encore à un monde de preuve pour comprendre la question de la chair et de la résurrection. Ainsi pourrait s’expliquer l’interdiction du ressuscité à Marie Madeleine de le toucher avant qu’il soit monté vers son Père (Cf. Jean 20, 17) ou de voir pour croire (Jean 20, 29).

[1] L’entrée au paradis du bon Larron est regardée par la tradition chrétienne comme le moment de l’effacement de la malédiction humaine et la réouverture en quelque sorte du paradis aux hommes (Cf. M-H STEBE (éd.), *Marc commenté par Jérôme et Jean Chrysostome*, Coll. « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 143-159.

[2] M. HENRY, « Notes préparatoires à L’essence de la manifestation : ‘’la subjectivité’’ », dans *Revue Internationale Michel Henry, n°3, op. cit.*, p. 177 (Ms A 6-8-4101)

[3] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 227.

[4] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ, op. cit.*, p. 166-167.

Phénoménologiquement on peut dire que c'est la vérité elle-même qui se manifeste pour autant qu'elle n'a pas de visage et personne ne la reconnait avant qu'elle se manifeste elle-même. Ainsi s'explique le fait que le ressuscité se faisait voir à qui il voulait et quand il le décidait. Ne peut-on de la sorte conclure que la résurrection et l'incarnation se rencontrent lors de la mort ? Il nous semble que le Christ a donc assumé sa kénose jusqu'au bout. La résurrection n'est donc pas une réanimation du cadavre mais une vie qui ne demande aucune preuve étant donné que notre corps n'est pas biologique. Il est possible que ce soit pour cette même raison que le Christ ne s'est pas montré à ses détracteurs à la recherche d'une preuve.

Posons une autre question décisive. L'homme ressuscitera-t-il comme le Christ des évangiles ? Dans la mesure où le corps humain n'est pas uniquement un morceau de l'univers mais une véritable chair, il n'y a, selon nous, aucun mal que le corps humain ne ressuscite comme celui du Christ. Non pas comme une réanimation de notre cadavre pourrissable, mais une véritable épreuve à la rencontre avec la Vie dont chacun de nous est généré. Dans ce contexte, la corruption du tombeau (Cf. Genèse 3, 19) ne serait qu'une réalité secondaire pour vider toute substance au diktat du voir. Saint Paul ne dit-il pas que nous sommes le corps du Christ ? (Cf. 1 Corinthiens 12, 27). Parle-t-il du tombeau ? Pas du tout. Sans doute parce que la résurrection est une révélation, une *irruption*[1] inattendue et que le corps est destiné à cela. Xavier Tilliette l'exprime bien : « C'est la chair visible aussi qui est promise à la résurrection, c'est dans le champ de la visibilité que le Christ laisse regarder et toucher ses plaies »[2].

3.3.2.3. Quelques pistes critiques

Nous pouvons maintenant poser une dernière question au sujet du corps cadavre. Le pouvoir du corps disparait-il au moment de la mort biologique ?

Dans le contexte de la phénoménologie matérielle, nous pouvons oser répondre par la négative. Mais il faudrait tout de suite préciser une chose. Nous devons savoir en effet que si chaque individu est Fils de Dieu dans le Fils en tant que celui-ci est le Premier Soi vivant, la mort n'est ni la fin de l'homme ni la fin de ses pouvoirs.

Comme on le sait, pour le christianisme, le Verbe de Dieu est impartial. Il fait lever son soleil et fait pleuvoir sa pluie sur les méchants et sur les bons (Matthieu 5, 43-48). Il est aussi celui qui appelle à son règne. Ce règne n'est possible qu'à ceux « qui entendrons la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendu vivront. Car comme le Père possède la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils de posséder la vie en lui-même » (Jean 5, 26-27).

[1] Cf. A GESCHE, *Dieu pour penser*, *tome VI*, *Le Christ*, *op. cit.*, p. 1153.
[2] X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », *art. cit.*, p. 179.

Cette manière de s'exprimer est au cœur de la pensée de l'immanence chez M. Henry et, sans nier le corps de limon, il s'exprime à partir de la Vie. Néanmoins certaines de ses affirmations laissent par moment penser que sa philosophie est trop transcendantale et ne laisse aucune chance au corps matériel d'exister. Aussi l'ambivalence de l'immanence chez Michel Henry laisse certains penseurs perplexes jusqu'à avouer l'incapacité de ce dernier à comprendre le christianisme. Celui-ci parle de l'incarnation du Christ en termes d'un corps réel et historique qui a connu la mort et qui est ressuscité. En adoptant le christianisme comme allié, Michel Henry semble ne pas tenir pour vraies certaines thèses de son allié. Le corps du Christ est-il un corps historique ? Notre auteur se refuse de partir du visible vers l'invisible. De ce point de vue, certains penseurs estiment que la phénoménologie de la vie dénature l'enseignement du christianisme et ses principaux dogmes[1]. On l'accuse aussi de faire du Christ un homme qui a pris non la chair humaine mais une chair de l'immanence[2].

Mais à notre avis, pour peu que nous ayons compris la pensée de Michel Henry, il y a une précision à apporter. Le phénoménologue Français veut plutôt nous conduire à comprendre la préséance de la Vie qui fonde toute existence humaine. Mais cette préséance ne signifie pas que notre auteur est dualiste, au contraire le philosophe de Montpellier affirme l'unité du corps et de l'âme, deux réalités qui s'opposent mais qui ne s'excluent jamais. Il faudrait encore préciser que, pour lui, il n'existe pas de vie sans corps et de corps sans chair.

Mais il y a chez Henry un souci. Comment un corps destiné à la résurrection arrive-t-il à la béatitude ? Le philosophe ne nous le dit pas. Pense-t-il à la scène de la transfiguration du Christ sur la montagne avec trois de ses disciples ? (Matthieu 17, 1-9 ; Marc 9, 2-9 & Luc 9, 28-36). Bien sûr, le corps subjectif est déjà bienheureux mais ne faudra-t-il pas mourir quand même pour ressusciter ? Est-ce la mort physique est-elle un mal à côté d'une Vie bienheureuse ? Le Christ n'a-t-il pas annoncé sa mort pour après ressusciter le troisième jour ? (Matthieu 17, 22-23 ; Marc 9, 30-32 & Luc 9, 43-45). Où est le rôle du corps-objet ?

Il y a là, à notre avis, comme une limite dans sa phénoménologie. Michel Henry reste obnubilé par ce que Grégori Jean qualifie à juste titre de « devenir absolu de l'idéalisme phénoménologique »[3]. Il faudrait encore ajouter ceci : alors même que notre auteur n'a pas hésité d'affirmer l'extériorité du cadavre mais par moment il semble ne pas tenir compte du corps objectif et de sa structure physique. Il y a là une limite à sa pensée.

[1] Cf. notamment E. FALQUE, « Y a-t-il une chair sans corps ? », *art. cit.*, p. 95-133.
[2] Cf. J-F. LAVIGNE, « Incarnation et historicité », *art. cit.*, p. 468-472.
[3] G. JEAN, *Force et temps : essai sur le 'vitalisme phénoménologique' de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2014, p. 302.

De ce constat, il nous semble que trop de vie tue la vie. En voulant à tout prix protéger la dualité de l'apparaitre, on ne se rend pas compte que la Vie a voulu aussi un terme résistant à sa propre puissance. Par contre, la prise en compte de la structure organico-chosique de notre corps pourrait expliquer un certain nombre de réalité sur notre corporéité et comprendre certaines situations, accidentelles par exemple. Cette idée a l'avantage de mettre au clair la question du dualisme phénoménologique mais aussi de définir la mort biologique.

A en croire Vincent Moser, quand on lit les œuvres de Michel Henry, on constate que ce dernier ignore presque tout de ce corps de limon qui est pourtant notre condition humaine. Et pourtant, selon le christianisme, le Verbe de Dieu, par sa kénose a quitté sa condition de Fils pour revêtir notre condition d'homme à l'exception du péché. Il est Dieu et il est homme à la fois. Une telle posture est en accord avec la tradition chrétienne et prend en charge l'irréalité du corps de limon[1]. Mais il y a peu d'indications chez Michel Henry qui nous permettent de penser que le corps objectif est pris en compte, ce qui peut faire penser à une dérive gnostique[2]. Il y a là, on le remarque bien, comme une difficulté qui n'a suffisamment pas été considérée par notre auteur dans sa phénoménologie du corps. Et pourtant, si Dieu a la maitrise de notre vie, il peut tout aussi bien montrer sa puissance en tirant l'homme de la mort physique par la résurrection sans que cela ne diminue en rien à sa toute-puissance. Ainsi la « poussièrté » de notre corps que provoque la mort biologique reste une réalité existentielle.

Nous devons cependant nuancer les choses au niveau où nous sommes. Nous savons que Michel Henry a rétropédalé en quelque sorte et a par la suite affirmé le caractère transcendantal de notre corps qui échappe à la catégorie de la contingence[3]. « Le monde est le même, dit-il, parce que je suis le même »[4]. Pourquoi Henry n'a-t-il pas saisi l'occasion pour approfondir cette dimension de notre structure organico-chosique ?

Il est aussi possible que Michel Henry ait, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, dans sa tête l'idée d'une résurrection à la manière du Bon Larron (Cf. Luc 23, 43) que le Christ a introduit au paradis sans connaitre la corruption du tombeau. Or, selon notre propre compréhension, en phénoménologie de la vie, seule la Vie est capable de donner la vie comme à l'époque où le Dieu d'Israël (YHWH) a fait entrer le prophète Elie au ciel par le char de feu (Cf. 2 Rois 2, 1-14). Non pas que Dieu a supprimé la mort mais Dieu en tant que Vie a le pouvoir sur l'homme. C'est aussi avec son corps, avant sa mort, et en tant que Vie,

[1] Cf. V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit.*, p. 157-158.
[2] On peut notamment lire à ce propos la contribution d'Emmanuel Falque, « Y a –t-il une chair sans corps » ? dans Ph. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, *op. cit.*, p. 95-133.
[3] Cf. *Idem*, p. 262.
[4] *Idem*, p. 43.

que le Christ marcha sur les eaux de Tibériade (Jean 6, 16-21). Avant et après la mort, le corps humain apparait comme une réalité capable de vie et de puissance tonitruante.

Bien entendu, Michel Henry en relisant le christianisme pensait à ce genre de scènes. Mais seulement pouvons-nous affirmer que son « idéalisme phénoménologique » ne lui a pas permis de tirer toutes les conséquences qui s'imposent au sujet du corps chosique ? [1] Michel Henry est-il victime de « l'idéalisme matériel »[2] ? C'est possible étant donné que la Vie cohére avec soi-même et que le corps vivant est différent du corps matériel pourrissable.

Conclusion

Nous sommes maintenant en mesure, dans les proportions de nos investigations, d'affirmer que la phénoménologie de la vie de Michel Henry nous a conduits à faire un lien entre la chair humaine et la chair du Christ incarné. Henry ne voit aucun mal en cela d'autant plus que chaque ego a été généré dans la Vie par le truchement du Premier Soi vivant que le christianisme appelle Verbe de Dieu. La rencontre de la phénoménologie de la vie avec le christianisme ou mieux avec la théologie chrétienne nous est ainsi apparue bénéfique dans la compréhension du corps et de la question de la résurrection.

Avec cette rencontre, la phénoménologie de Michel Henry nous a conduits à toucher du doigt la *merveille des merveilles*, c'est-à-dire le commencement de toutes choses qui est le but même de la phénoménologie. Avec l'incarnation du Christ en effet, notre génération devient plus claire et nous saisissons maintenant que chaque homme est une ipséité transcendantale de la Vie absolue. Nous comprenons également que tout Soi ipséisé n'est pas sa propre cause mais que la vie nous a été donnée. C'est pourquoi l'ego n'est pas dépourvu de puissance et de liberté. Fort de cette conviction, le danger du panthéisme et du gnosticisme s'éloigne de la phénoménologie de la vie et le corps vivant devient véritablement une vie.

Si donc le Christ en tant que Verbe de Dieu est mort et ressuscité, qu'est-ce qui pourrait empêcher que l'homme qui lui est semblable meure aussi et ressuscite au même titre que Lui ? Puisque rien ne permet de défaire l'homme de sa chair dans la distance phénoménologique, il devient clair d'affirmer de manière décisive que le corps humain est fait de subjectivité qui ne meurt jamais, au sens de disparaitre. Ce corps ressuscitera par la seule force du Premier Soi vivant qui l'a généré. Il en découle que le génie de Henry fut de nous ramener dans l'immanence où chacun de nous est né. Chaque ego est donc capable de Dieu.

[1] Cf. G. JEAN, *Force et temps : Essai sur le 'vitalisme phénoménologique de Michel Henry, op. cit.,* p. 302. Cité par V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit*, p. 71.
[2] V. MOSER, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, op. cit*, p. 77.

Ce procès d'auto-génération de la Vie est phénoménologique étant donné qu'il se propulse dans la phénoménalité d'une réalité qui s'auto-révèle. Car, il n'y a qu'une seule Vie qui s'engendre éternellement elle-même dans le Premier Soi. Il n'existe donc pas un homme qui serait un corps et puis une chair en raison de l'âme qui s'y ajoute. Nous sommes donc compréhensibles dans l'invisible et à partir de lui en raison de la vie qui nous habite.

Dans cette perspective, il n'existe pas chez Henry de cadavre humain comme une pure extériorité, c'est-à-dire comme quelque chose du monde avant d'être enterré ou brûlé dans le néant de la mort. Pourquoi pas un cadavre ? Parce qu'avec la naissance nous accédons à une condition extraordinaire et mystérieuse de vivant dans le Verbe de Dieu[1]. Certes notre corps-objet est une image de notre corps subjectif mais cela ne signifie pas qu'il est une image « lacunaire » pour autant qu'il n'ait pas d'autre fondement que l'être originaire[2]. Ainsi il nous semble que finalement l'histoire de l'ego est donc en réalité une histoire avec Dieu dont parle le christianisme en tant que Vie. Il n'est donc pas outrecuidant de voir dans chaque homme le « sang » de Dieu. En ce sens, notre destin et notre connaissance ne dépendent seulement pas de l'empire du voir mais aussi de celui de la foi en tant qu'argument des choses qu'on ne voit pas mais qui sont déjà là comme si elles existaient (Cf. Hébreux 11, 1).

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 79.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit*., p. 186. (Note de bas de page).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le parcours que nous venons d'effectuer montre sans nul doute que la philosophie de Michel Henry est une pensée essentiellement fondée sur ce qu'il qualifie de l'immanence ou mieux le « commencement des choses », c'est-à-dire ce qui fait que les choses existent. Le point de vue de notre auteur est donc avant tout ontologique avant d'être existentiel.

Le philosophe de Montpellier a cherché à comprendre en effet le fondement de ce qui existe. C'est ainsi qu'il finit par saisir que l'homme n'est pas fini au même titre qu'un étant. C'est donc, il nous semble, un travail d'élucidation de la réalité humaine que notre auteur a entrepris dans ses derniers ouvrages et dans lesquels il s'est associé la doctrine chrétienne en raison de son Logos de chair, un Logos qui est aussi à l'origine des relations intersubjectives.

Il en découle que l'homme dans son corps vivant est une ipséité de la Vie et son être est originaire. Dès lors, Michel Henry a du mal à comprendre le corps vivant d'un seul point de vue visible. Il développe ainsi une intelligibilité qui échappe aux catégories de toute science exacte ou objective. Une sphère à laquelle on accède par la mise en sourdine de la pensée ou du moins par la remise en question radicale de l'esprit. Maints fois, nous avons vu que Michel Henry invite à se défaire de l'intentionnalité comme fondement de ce qui nous apparait. Certes le corps humain est pourvu des formes et des figures mais le corps est surtout le lieu des impressions qui échappent à la démonstration scientifique et mathématique. Dans la Vie il n'y a pas de mise en distance, il n'y a aucun écart, aucune différence mais la Vie s'éprouve. Cette affectivité pure est ce que Michel Henry appelle la phénoménalité originelle, l'apparaitre, l'Archi-passibilité de la Vie, substance de jouissance et de souffrance.

Pourquoi Michel Henry n'a-t-il pas confiance au voir ou à l'intentionnalité ? Michel Henry n'a pas confiance au voir parce que celui-ci n'est pas l'essentiel. Pour lui, il est temps de redéfinir autrement l'homme pour autant que sa convoitise déréalise la Vie alors même que celle-ci n'a pas de projet. L'homme henryen n'est donc pas le *Dasein* heideggérien fait de soucis. Notre penseur est ainsi persuadé que l'homme ne peut être connu selon une approche physico-mathématique de l'univers matériel mais à partir de la Vie qui s'éprouve.

Notre auteur réprouve cette réduction massive de la science par laquelle la subjectivité des individus est éliminée. Pourquoi ? Parce que la subjectivité est la condition du pouvoir humain, ce pouvoir qui porte le nom de « potentialité »[1]. Sans doute on ne saurait contester la

[1] Cf. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 395.

réalité de notre corps-objet mais celui-ci est l'objectivation de ce corps originellement subjectif, de « l'Archi-corps » sans lequel il n'existerait pas[1].

Aussi sommes-nous renvoyés aux intuitions décisives du christianisme. Qu'est-ce que cela veut dire ? Contrairement aux philosophies classiques qui comprennent l'homme comme une force aveugle et anonyme, Michel Henry veut un homme qui n'est pas du monde mais Fils de Dieu ayant une éthique à la hauteur de sa naissance transcendantale. Or, cette Vie échappe à la pensée et à toute visée intentionnelle pour autant que l'homme est un Soi[2].

A bien étudier sa pensée, Michel Henry nous conduit sans doute à la foi étant donné que celle-ci soit une modalité de la Vie et dont sa rationalité est autre que celle de la démonstration. Il s'agit donc de cette foi en la vérité qui est celle du Verbe mais aussi de celle qui est en moi. Il s'agit autrement dit d'une foi qui se méfie du Magistère et de ce que Xavier Tilliette appelle « les accrétions doctrinales et des pesanteurs empiriques de l'histoire »[3].

La trajectoire intellectuelle de notre auteur apparait de la sorte comme un refus de ce qu'il nomme « illusion transcendantale » de l'ego, un ego qui se croit être la source de la connaissance. Il motive sa pensée au fait que la Vie engendre sans cesse des Soi transcendantaux singuliers des égaux incomparables. C'est donc que grâce à l'incarnation l'homme retrouve sa dignité de Fils de Dieu, sa vie devient celle de l'homme. Ce grand secret est celui de l'Archi-intelligibilité johannique en laquelle nous sommes initiés au travers notre naissance. « L'homme n'est précisément pas, dit-il, dans le monde à la manière d'un objet quelconque ou, comme on le dit en philosophie, à la manière d'un étant intramondain »[4].

L'auteur d'*Incarnation* rejette donc tout régime d'extériorité et d'extraversion philosophique consistant à comprendre l'homme à partir des idéologies scientistes, nihilistes et matérialistes. Le fait de voir le corps-objet n'est pas suffisant pour comprendre l'homme. L'enjeu de cette prise de position est énorme car Michel Henry veut inscrire la vie de l'homme dans la vie divine. Ainsi ne peut-on pas nier Dieu sans nier l'homme lui-même.

Une telle posture fait du corps un absolu. Cependant, en ramenant la réalité humaine à l'immanence, Michel Henry n'a aucune intention de rejeter la transcendance. Il en résulte ainsi que notre auteur veut mettre ensemble transcendance et immanence, la première découlant de la seconde. Aussi les deux ne sont-elles nullement contradictoires puisqu'en réalité la Vie n'est pas cet instant fugitif et évanouissant de Husserl mais un présent vivant.

---

[1] Cf. M. HENRY, « Savoir de la science, savoir de la vie : la question de la praxis », *art. cit.*, p. 112-114.
[2] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit*., p. 328.
[3] X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », *art. cit*., p. 180.
[4] *Idem.*, p. 121.

Rigoureusement intérieure, cette durée exclut toute détermination externe et c'est en ce sens qu'elle est le corps-sujet qui fonde l'histoire, elle n'est pas soumise à l'histoire parce qu'elle est, si l'on veut, *anhistorique*. Nous avons vu à ce sujet que Michel Henry est persuadé qu'il existe une force qui n'est pas le fait du corps-objet et que nulle raison ne peut appréhender. C'est cette force qui donne au corps une allure autre et qui fait de lui une chair.

Avec Michel Henry, c'est tout un monde conceptuel qui bascule, objet et méthode coïncident pour autant que la vérité soit une et autre à la fois. Le mérite de Michel Henry reste au niveau où il aide à introduire ainsi l'invisible en philosophie comme ce qui est capable de se visibiliser ou mieux ce qui se révèle de manière originelle et qui ne meurt pas.

A cet égard, il faut remarquer que le corps-sujet est ce qui nous permet de comprendre le corps-objet. L'ego n'a donc pas un corps mais il est un corps capable de mouvement et d'action. En raison donc de sa structure interne, la compréhension de l'homme demande qu'on s'y réfère sans cesse de peur de sombrer dans l'idéalisme ou encore dans ce que notre auteur qualifie de solipsisme. Autrement dit, immanence et transcendance s'opposent mais ne s'excluent pas. De ce point de vue et étant donné que le corps humain est traversé par la Vie, Henry tient cette vérité de l'Achi-intelligiblilté johannique par laquelle tout homme est né. C'est donc, le Verbe de Dieu qui donne à l'ego sa consistance. Autant dire que le Dieu de Michel Henry est un Dieu pathétique et jamais un Dieu philosophique ou cosmologique.

Il se remarque que Michel Henry veut remettre en question la conception d'allure heideggérienne de la choséité en raison du pouvoir de la chair. Conscient de ce mouvement et de ce « sentir » dans le corps humain, Michel Henry s'est décidé de comprendre autrement la vérité humaine et celle du corps vivant. L'affectivité apparait ainsi comme son essence.

Cette déification de l'existant humain n'est pas sans rappeler la découverte du corps subjectif. C'est en découvrant en effet le corps subjectif à partir de la pensée de Maine de Biran que notre auteur découvre en même temps la duplicité de l'apparaitre. Le corps subjectif n'est donc pas aux yeux de notre auteur un corps qui se superpose sur le corps matériel. Il n'y a pas de dualisme chez Michel Henry étant donné que la donation du vivant dans la Vie est le fait de la volonté même de la Vie qui se reçoit dans l'ipséité du Premier Soi vivant. Cette donation du sens qu'est la vie affective change toute l'armature conceptuelle occidentale pour autant que le corps subjectif devienne le point de départ de la compréhension de l'homme. La réalité n'est donc plus hors de ce corps que l'on voit et que l'on peut toucher.

En mettant l'accent sur la Vie, Michel Henry n'a pas manqué d'affirmer en même temps que c'est aussi elle qui permet l'intersubjectivité. C'est aussi grâce à elle que toute

action humaine devienne possible. Si donc Michel Henry se refuse de croire aux idéalités, c'est entre autres raisons parce que celles-ci ne reconnaissent pas la force de l'effort individuel. L'étude sur Marx l'a bien démontré. Souffrance et joie sont ainsi deux tonalités de la dialectique de la nature humaine en ce qu'elles rappellent l'être profond de l'homme.

On a parfois à tort accusé Michel Henry de manque de méthodologie phénoménologique ou encore de docétisme et de gnosticisme pour avoir souligné la préséance de la Vie sur le monde et que le christianisme nomme Dieu. On retiendra ici que ces accusations ne tiennent pas la route d'autant plus que Michel Henry, sans être théologien de formation et ayant défini son système de pensée comme un « athéisme »[1] (méthodologique ?), cite abondamment les Pères de l'Eglise, notamment Irénée de Lyon et Tertullien, ayant combattu ces hérésies,. Michel Henry ne peut donc pas être accusé de *docétisme* et de *gnosticisme* pour autant qu'il affirme la venue du Verbe de Dieu dans la chair mortelle[2].

Si donc Michel Henry insiste sur la question du fondement, c'est sans doute parce que la Vie et son savoir demeurent essentiellement incontournables dans la compréhension de l'être humain et notamment de son corps vivant. C'est dans l'expérience que fait chaque homme que la Vie, dans ses tonalités pathétiques, se révèle comme le clin d'œil de la Vérité elle-même. Cette dialectique intérieure diffère de la dialectique du monde. Par-là l'analyse du corps nous a permis de saisir comment est possible pour l'homme une connaissance absolue.

Michel Henry a donc du mal à séparer le corps de l'âme comme de façon générale dans la tradition philosophique occidentale. Pour lui, tout notre corps est habité par une chair et ne tolère en soi aucun hors de soi. Comment dans un tel contexte, le corps peut être comme chez Platon le tombeau de l'âme ? A-t-on déjà vu un homme qui ne serait que pure âme ou pur corps-objet ? Là est le vrai problème pour lequel Michel Henry écarte tout dualisme dans la compréhension du corps vivant humain. Ce caractère ambigu du corps doit être souligné. Notre auteur invite de la sorte à bien gérer le dualisme du corps. L'échec érotique a ainsi été l'occasion de montrer que la Vie est essentiellement insaisissable et porte sa propre raison.

C'est bien ce sentiment qui a été au centre de nos recherches et que nous avons appelé chair à la suite de Michel Henry. On ne peut donc pas s'en passer, dans la connaissance de l'homme. Il constitue l'objet de bien des pensées dans beaucoup des mythes, depuis Platon jusqu'à Husserl et bien d'autres. Si donc Michel Henry refuse la logique dualiste c'est parce

[1] Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.,* p. 502-514.
[2] Cf. B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale, op. cit.*, p. 69.

qu'elle dévalorise le corps au profit de l'âme. Platon en parle et Descartes en fait le centre de sa pensée à partir du moment où il a découvert l'importance même de la cogitatio.

Comment ne pas voir en ce corps le site de la Vie et le lieu véritable de la réalité humaine? Le corps vivant est-il le produit du monde ?

Pour répondre justement à ce genre des questions, Michel Henry après avoir suffisamment critiqué et montré les limites du voir s'est accroché aux évangiles et s'est servi d'eux pour l'accomplissement de sa pensée. Si donc Dominique Janicaud parle d'un tournant théologique, c'est effectivement à ce niveau que cela s'explique. Mais, pour notre auteur, la philosophie et la théologie ne se contredisent pas. La figure du Christ en tant que Premier Soi vivant a été regardée comme un nouveau point de départ dans la compréhension de l'homme.

L'archi-intelligibilité johannique a de la sorte permis à Michel Henry d'approfondir sa conception de la chair. Notre auteur s'est ainsi fondé sur la déclaration johannique, dans son Prologue où il est dit que « Le Verbe de Dieu s'est fait chair » (Jean 1, 14). Pour lui, une telle affirmation est éminemment significative du point de vue phénoménologique. Elle signifie que désormais l'incarnation du Christ restitue à l'homme sa dignité alors même que celle-ci était classée au rang de l'animalité par la pensée occidentale grecque. Le christianisme nous propose de la sorte un Dieu-souffrant qui a connu l'homme. Ainsi désormais c'est de cette vie que l'homme est le fils dans le Fils que le christianisme appelle Verbe de Dieu.

Cependant, contrairement au christianisme qui voit une vie au-delà de celle de la terre, Michel Henry estime qu'il n'existe aucun ciel au sens d'un lieu physique mais que celui-ci est un état de vie. Le ciel, on dirait, est dans trois choses notamment dans la charité ou ce que Michel Henry appelle le « faire », il est dans l'Eucharistie et finalement on découvre Dieu dans les Ecritures bien interprétées. Car, le Dieu de Michel Henry n'est pas une idée mais il est celui qui se révèle dans une vie singulière. Aussi le jugement de Dieu est-il continué au moment même où nous menons la vie sur terre, et aucun purgatoire et aucun enfer ne peuvent être pensés dans le contexte de la Vie. Ce point de vue constitue sans nul doute une sorte de « rébellion » contre la doctrine chrétienne pour qui le jugement se fait en fonction de l'agir de chacun aux temps eschatologiques. Michel Henry veut insister sur la préséance de la Vie à tel enseigne que la mort apparait comme la modalité de celle-ci. L'homme ne meurt pas à cause du péché mais parce que la mort est destinée à ceux qui sont nés transcendentalement.

Comment ne pouvons-nous pas comprendre que ce corps soit le fruit de l'incarnation même du Verbe de Dieu en tant que Premier Soi vivant par lequel tout Soi est généré ? Pour Michel Henry, si le corps humain est une puissance, c'est parce que la Vie y habite et le meut.

Une main qui serait un simple corps-objet ne saurait jamais se déplacer et toucher d'autres parties du corps. Cette puissance est inédite et on ne saurait la passer sous silence. Michel Henry critique ainsi toute philosophie de la conscience en tant qu'aboutissement de l'objectivisme initié, selon lui, depuis le XVIIe siècle par Galilée et repris par la phénoménologie classique. La critique même de la notion du corps dans le chiasme merleau-pontien nous a aidé à déconstruire l'opposition entre le touchant et le touché. Nous pouvons maintenant comprendre que le corps humain est un corps essentiellement vivant et son caractère singulier ne fait pas de lui un corps inerte. Par la même occasion, toute théorie dualiste du corps tombe.

L'avantage de ce refus est, selon nous, de faire de l'être humain un être capable d'affronter sereinement la mort. Celle-ci nous parait être non un passage vers un lieu quelconque mais un état de vie. Concevoir la mort comme un passage signifierait être en mesure de quitter un état vers un autre comme si l'éternité était hors de nous. Michel Henry insiste, nous l'avons vu, sur le fait que le réel n'est pas hors de nous mais il est en nous en tant qu'il s'assimile au corps subjectif. C'est la raison pour laquelle notre auteur invite sans cesse de nous libérer des représentations erronées, des images matérialistes qui feraient du corps une réalité mondaine. Corps et âme sont certes opposés mais leur opposition est salutaire.

Mutatis mutandis, nous pouvons affirmer maintenant que le corps humain ne peut se dire dépourvu de pouvoirs. Pourquoi ? C'est parce que la Vie les lui donne que chaque homme peut les exercer en toute liberté. Sans la Vie il n'y aurait pas même un cadavre. L'affirmation selon laquelle la liberté appartient à la sphère de la Vie se trouve ainsi fondée et donne à l'homme toute son épaisseur phénoménologique. Pour Michel Henry, tout notre destin se joue au niveau de la Vie et ne peut s'en défaire car le contenu de cette vie est incréé.

On aurait cependant tort, à notre avis, de penser que l'auteur de *L'essence de la manifestation* dépossède l'homme de ses pouvoirs quand il le lie à la Vie mais c'est parce que l'homme ne s'est pas mis soi-même à l'existence que ses prétentions à vouloir se couper de la Vie apparaissent comme un effort inutile devant l'hyperpuissance de la chair. C'est cette Vie que Michel Henry décrit dans sa Trilogie. C'est dans le Verbe de Dieu et lui seul que l'homme acquiert en définitive sa dignité divine en tant qu'il a été généré par Dieu dans le Fils. Vu dans ce sens, Michel Henry tient le christianisme pour une « Archi-gnose ».

Par ailleurs, les concepts sont importants quand il faut parler du corps humain. Nous avons vu que Michel Henry affectionne le terme de génération parce que celui-ci place l'homme à la Vie absolue alors même que le terme création évoque les choses périssables. Ceci signifie que le corps ne peut plus être le lieu du péché en raison de sa finitude mais il est

celui qui est promu à la résurrection. La différence est énorme et il est temps de reconnaitre le droit de la distinction. Si donc l'homme a été créé à l'image de Dieu (Genèse 1, 27-28), cela pourrait signifier que chaque homme est de la même étoffe que Dieu et ne peut disparaitre.

Il nous semble que c'est cette distinction entre création et génération qui serait, selon nous, à l'origine de ce que l'on appelle « le transcendantalisme de Michel Henry ». Si donc l'humanité corporelle est parfois infériorisée, c'est justement parce que Michel Henry veut donner priorité à l'originaire, ce qui laisse penser à tort que Michel Henry refuse la transcendance. De ce point de vue, sa pensée pourrait être critiquée. Et pourtant, le concept même de création bien compris ne pourrait pas signifier que le monde est sans vie.

La question qui mérite d'être posée est celle finalement du statut de notre corps-objet quand la mort physique lui arrive. Si donc chez Michel Henry, la mort est une modalité de la Vie, pouvons-nous dire que le corps chosique ne subit-il aucune modification avec la mort biologique ? Telle est notre principale question. Pour répondre à cette question, nous avons pu remarquer que l'homme dans la pensée de Michel Henry est une mixture et cette posture ne modifie en rien la Vie qui, elle, est absolue. Certes, en mourant, le corps-objet se décompose par la puissance du feu, de l'eau, de la terre ou de toute autre chose mais Michel Henry ne voit aucune possibilité à la Vie de se décomposer. Notre auteur n'insiste pas sur la putréfaction. Pourquoi ce manque d'attention ? C'est, parce que, qui dit Vie chez Henry dit en même temps corps. Mais de quel corps s'agit-il ? C'est à cette question que notre auteur ne semble pas être prêt à affronter. Quelle en est la raison ? La thèse de notre auteur c'est qu'après avoir affirmé que le corps est un absolu, on ne peut plus aussitôt parler de sa disparition.

Aux yeux de Michel Henry, on ne trouve jamais les tonalités souffrantes et jouissantes ni dans la terre ni dans le crématorium ni en aucun autre lieu. Avec la mort certes nous avons un cadavre mais celui-ci ne signifie guère que l'homme y est absent. Le cadavre n'est ici plus rien d'autre que ce qui est tombé, selon même son étymologie latine « *cadaver* », du verbe « *cadere* », c'est-à-dire « tomber »[1]. Mais, Michel Henry avoue une chose. Le corps qu'il qualifie d'opaque peut certes disparaitre à notre « voir » mais la Vie, elle, est un présent vivant invisible. Du même coup l'homme ne peut disparaitre. Le fait d'être cadavre est une manifestation même de la Vie. Mais une objection est possible. Ne peut-on pas imaginer, ne serait-ce que parce que la Vie est hyperpuissante que le corps chosique disparaisse pour laisser place à l'autonomie de la Vie ? Ne faut-il finalement pas sortir de « l'empire du voir » ?

[1] Cf. R. REDEKER, *L'éclipse de la mort, op. cit.,* p. 67.

Bien sûr, quand on meurt, l'homme fait une expérience singulière et Michel Henry est d'accord que chaque expérience soit unique. Par contre, si l'on veut défendre la question de la résurrection comme une sorte d'assomption du corps, il y a lieu d'évoquer l'hyperpuissance de la Vie absolue et de son autonomie à produire au-delà des lois de la nature. En phénoménologie de la vie, l'homme n'est cependant pas une partie de l'univers matériel mais phénoménologiquement chacun est singulier et irréductible à un autre en raison de son appartenance à l'Archi-Fils. Cet « espace » a ainsi été préparé par la Vie pour chaque individu. C'est dans une telle perspective que l'on peut soutenir la thèse d'un corps absolu. Et c'est comme ce Soi ou cette chair que quelque chose comme un homme est possible et dont ce Soi échappe au regard de la biologie comme à celui de la science en général. Qu'est-ce qu'un homme vidé de sa substance et incapable de vivre ? Un tel homme est-il possible ?

En conséquence, dès le début de nos recherches l'évidence s'imposait et nous sommes maintenant en présence de ce que nous cherchions, de deux possibilités phénoménologiques, deux possibilités qui indiquent l'hyperpuissance de la Vie transcendantale :

1°) La première possibilité est celle d'admettre que le corps chosique connaisse la corruption du tombeau étant donné que l'homme est fait aussi d'un corps de limon. La putréfaction ou la « poussièrté » d'un tel corps signifierait que la réalité de l'homme n'est pas dans le voir. Cette possibilité est celle qui correspondrait aux miracles même du Christ qui ressuscite les morts dans les évangiles. En les convoquant au dehors, cela n'est nullement une profanation des corps mais par ce geste Jésus a manifesté la toute-puissance de la Vie. Autant dire que si le corps chosique se putréfie, cela ne peut être regardé que comme le lieu du voir où l'homme n'est pas mais celui de l'odeur pestilentielle invoquant le dégoût de la matière.

2°) La deuxième possibilité pour comprendre l'hyperpuissance de la Vie est celle de permettre que le corps humain ne connaisse aucune corruption du tombeau et qu'il peut connaitre directement l'état de béatitude, ce qui correspondrait à l'idée selon laquelle l'homme est né transcendentalement et ne peut disparaitre avec la mort. C'est le cas du Christ lui-même qui sort vivant des Enfers. C'est aussi le cas du Bon Larron qui décroche le paradis sans connaitre non pas la mort mais la corruption du tombeau. On pourrait aussi, dans ce contexte, comprendre la scène de la transfiguration du Christ sans pour autant mourir. Une telle perspective est, à notre avis en accord avec la phénoménologie qui voit dans l'homme la présence d'un corps subjectif et un corps plein des pouvoirs d'action. On peut aussi comprendre de ce point de vue les différentes actions tonitruantes de Jésus-Christ avant et après sa mort, comme celles consistant à marcher sur les eaux de Tibériade, celles de guérir les infimités physiques et spirituelles, celle d'apparaitre aux siens alors même que les portes et

fenêtres sont verrouillées, celle de se montrer à plus de cinq cent frères à la fois, celle d'être présent dans l'Eucharistie, etc. Si le Christ a accomplis toutes ces actions de son vivant ou après sa mort, c'est parce qu'il est contemporain du Père et rien n'a été fait sans lui (Jean 1, 3). Mais sa puissance ne l'a pourtant pas empêché de connaitre la mort.

Il en découle que c'est en faisant l'expérience de la mort que chacun peut comprendre ce bonheur de la Vie dont parle Michel Henry à l'instar du Verbe de Dieu par lequel toute vie est générée. Ce bonheur est différent de cet ensemble de règles que l'homme se fabrique mais il s'agit d'un bonheur qui nous est donné par la Vie elle-même dans son mouvement. L'homme sait-il qu'il y a ce bonheur en lui qui fait de lui un homme ? L'homme n'en sait rien, ce savoir c'est la vie seule qui le détient[1].

Si donc nous admettons que le Verbe de Dieu est ressuscité d'entre les morts, avons-nous de raisons de le refuser à l'homme dont on dit qu'il est l'ipséité de la Vie absolue dans le Premier Soi vivant ? Le corps de l'homme n'est-il pas un corps absolu et à ce titre n'appartient pas à la catégorie de contingence qui, elle, est destinée à disparaitre ? Pour Henry le fait du corps d'être situé n'implique pas le changement du statut ontologique de celui-ci[2].

Dans cette perspective, il en découle qu'il est possible de traiter autrement la question du corps vivant. Le christianisme en est une voie non pas seulement pour affirmer l'immortalité de l'âme mais aussi la résurrection de chaque homme, à savoir son âme et son corps (Ezéchiel 37, 1-6 ; I Corinthiens 15, 52). Si donc nous mourrons c'est parce que nous sommes éternels et personne ne peut échapper à la mort. En ce sens, la sagesse n'est autre chose que la méditation sur la Vie et non celle sur la mort. Non pas que Michel Henry redoute la mort mais c'est parce que la mort dans le contexte de la Vie n'est pas l'objet de la science.

En ce sens, la résurrection ne peut avoir une autre signification que celle de la vie. Elle devient ainsi une épreuve d'une vie qui ne disparait pas. A la résurrection personne ne voyait le Verbe de Dieu mais c'est le Christ qui se faisait voir avec son corps portant les traces de la souffrance. Comment ne pas voir dans un tel corps une puissance ? Comment ne pas voir en chaque corps humain un corps subjectif ? Une personne et une dignité ?

Dire donc que le cadavre est un corps sans vie serait comme une pure représentation de notre esprit qui s'imagine que le corps n'est qu'un objet intramondain. Autant dire que la putréfaction du corps n'a rien de mal sinon Lazare par exemple ne reviendrait jamais à la vie avec un corps. Ce diktat du voir ne permet donc pas en phénoménologie de saisir le phénomène originaire en tant qu'auto-affection de la Vie s'éprouvant elle-même. C'est donc

[1] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, op. cit.,* p. 169.
[2] Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 264.

finalement la Vie qui permet cette révélation et c'est encore elle-même qu'elle révèle. Autrement dit, la vérité du Verbe est en moi en tant que venue en soi dans ma naissance transcendantale. Je tiens donc ma certitude dans la certitude même de la Vie absolue.

Et c'est bien donc pourquoi, il ne nous reste qu'à dire en définitive que, à la suite de Alain David et de Jean Greisch, Michel Henry n'a pas trahi le discours sur la Vie ou mieux le Cogito de la chair. Etant donné que la Vie ne se montre jamais dans le monde, nous pouvons dire que l'homme est un être particulier en raison de la vie qui le traverse. Comment ne pas voir alors dans l'homme l'expression même de la Vie phénoménologique ? La réponse saute aux yeux. L'homme du monde n'existe pas, il est une simple illusion d'optique.

Michel Henry a donc eu le mérite d'élaborer une pensée puissante de la Vie à tel enseigne que dans le cadavre il y a sans doute une vie qui s'éprouve dont personne d'autre ne connait la quintessence parce qu'elle échappe au diktat du voir et d'une intentionnalité incapable d'assurer sa propre promotion dans la vérité de la Vie. Celle-ci apparait toute-puissante et n'appartient qu'à elle seule et ne peut partager son secret à personne, « elle subsiste en toute circonstance, au comble de la souffrance et du malheur »[1]. Etre cadavre c'est en définitive faire une expérience singulière de la Vie absolue que nul autre ne peut faire.

Michel Henry en appelant ainsi à se méfier de l'objectivisme naïf de la perception, nous invite à reconsidérer la toute-puissance de la Vie qui se manifeste selon une logique qui lui est propre. Du reste, corps et âme cohérent et il est impossible de les désolidariser quelle que soit la place de la mort et l'énigme du cadavre. Certes la mort est donc liée à l'homme et cela n'a rien de mal mais de-là on ne peut comprendre le cadavre et son expérience comme mode de l'ego à partir d'une signification noématique irréelle. Or, le monde réel, pour Michel Henry, c'est l'expérience vécue de l'ego, c'est son « cœur ». Aussi l'homme est-il cette vérité qui s'appelle Vie dans son automouvement pathétique. Comprendre ainsi l'homme comme fils c'est sans contexte comprendre Dieu et vice-versa. De ce point de vue, nous sommes le corps du Christ ou mieux le chemin qui mène vers Dieu. Cette manière de s'exprimer apparait nouvelle en philosophie et permet sans doute, pour notre part, capable d'éviter les dérives de l'existentialisme et ouvre la voie à une véritable promotion de la personne humaine, même devenue cadavre. Cette vision du monde est également susceptible de construire une société véritablement démocratique où les droits humains sont pris en compte pour autant que nous soyons des ipséités singulières des égaux. « Michel Henry et Droits de l'homme » pourrait

[1] M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.,* p. 320.

faire l'objet d'un champ de recherche. En cela, notre auteur nous parait indubitablement « une des voix les plus essentielles de la phénoménologie française contemporaine »[1].

[1] A. DAVID & J. GREISCH, « Présentation : Michel Henry : l'épreuve de la vie », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie, op. cit*., p. 7.

BIBLIOGRAPHIE

A. Les ouvrages et romans de l'auteur

a) Les ouvrages de l'auteur

HENRY, M, *L'essence de la manifestation*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 1963
HENRY, M, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 1965
HENRY, M, Marx, I. *Une philosophie de la réalité* ; II. *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976
HENRY, M, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F., 1985
HENRY, M, *La barbarie*, Paris, 3è édition, Paris, P.U.F & « Quadrige », 2014
HENRY, M, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, P.U.F, 2010
HENRY, M, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Odile Jacob, 1990
HENRY, M, *Phénoménologie matérielle*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F., 1990
HENRY, M, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du Christianisme*, Paris Seuil, 1996.
HENRY, M, *Vie et révélation*, Université Saint-Joseph de Beyrouth/ Cariscript, 1996
HENRY, M, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000
HENRIY, M, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002

b) Ouvrages posthumes de l'auteur

HENRY, M, *Le socialisme selon Marx*, Sulliver, 2008
HENRY, M, *Le bonheur de Spinoza suivi de Etude sur le spinozisme de Michel Henry par Jean-Michel Longneaux*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F., 2004
HENRY, M, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004
HENRY, M, *Phénoménologie de la vie*, tome I. *De la phénoménologie*, Paris, P.U.F, 2003
HENRY, M, *Phénoménologie de la vie*, tome II. *De la subjectivité*, Paris, P.U.F, 2003
HENRY M, *Phénoménologie de la vie*, tome III, *De l'art et du politique,* Paris, P.U.F, 2004
HENRY, *M, Phénoménologie de la vie*, tome IV, Paris, *Sur l'éthique et la religion* P.U.F, 2004
HENRY, M, *Phénoménologie de la vie*, *Tome V*, Textes réunis et édités par J. Leclercq et G. Jean, Paris, P.U.F, 2015
HENRY, M, *Entretiens*, Sulliver, 2007
HENRY, M, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, Corlevour, 2010

c) Les romans de l'auteur

HENRY, M, *Le Jeune officier*, Paris, Gallimard, 1954
HENRY, M, *L'amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976
HENRY, M, *Le fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981
HENRY, M, *Le cadavre indiscret*, Paris, Albin-Michel, 1996

B. Les ouvrages sur l'auteur

AUDI, P., *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006

AWAZI MBAMBI KUNGUA, B., *Déconstruction phénoménologique de la modernité occidentale : Michel Henry, Hans Urs Von Balthasar et Jean-Luc Marion*, Paris, L'Harmattan, 2015

BROHM, J-M & LECLERCQ, J., *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009.

CAPELLE, P., *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry : les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Coll. « Philosophie et théologie », Paris, Cerf, 2004

CHRETIEN, J-L, HENRY, M, MARION, J-L & RICOEUR, P., (éds.) *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992

COMMUNIO., *Vivre dans l'espérance : dossier sur Michel Henry, pour une philosophie chrétienne*, Paris, Communio, 1996

DAVID, A & GREISCH, J (éds), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001

DAVID, A, (éd.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie,* actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001

DUFOUR KOWALSKA, G., *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, Coll. « Empruntes philosophiques 12 », Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2016

DUFOUR-KOWALSKA, G., *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 1980

DUFOUR-KOWALSKA, G., *L'art et la sensibilité : de Kant à Michel Henry*, Coll. « Essais d'art et de philosophie », Paris, Vrin, 1996

DUFOUR-KOWALSKA, G., *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003

DUCHARME, O., Michel Henry et le problème de la communauté. Pour une communauté d'habitus, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2013

FORTHOMME, B & HATEM., J., *Affectivité et altérité selon Levinas et Henry*, Paris, Cariscript, 1996

FORTHOMME, B., *Manifestation et affectivité suivant Michel Henry*, Kesrouan, Ed. Hatem, 1995

GELY, R., *Imaginaire, perception, incarnation : exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang, 2012

GELY, R., *Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty*, Louvain-la-Neuve, UCL Centre de philosophie du droit, 2002

GELY, R., *Rôles, actions sociales et vie subjective : relectures à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, coll. « Philosophie et Politique », n° 13, Bruxelles, Lang, 2007

HARDY, J-S., LECLERCQ, J., & SAUTEREAU, C., *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016

HATEM, J., *Critique et affectivité : rencontre de Michel Henry et de l'Orient*, Beyrouth, Université Saint Joseph, faculté des lettres et des sciences humaines, 2001

HATEM, J., (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003

HATEM, J., *Le sauveur et les viscères de l'être : sur le gnosticisme et Michel Henry*, Paris, L'Harmattan, 2004

HATEM, J., *Michel Henry : la parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003

JEAN, G & LECLERCQ, J., *Lectures de Michel Henry : enjeux et perspectives*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014

JEAN, G., *Force et temps : essai sur le 'vitalisme phénoménologique' de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2014

JOLEY, A & KÜHN, R., *Michel Henry et l'affect de l'art : recherche sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden, Brill, 2012
KOKOSZKA, V., *La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry : filiation et fraternité*, Louvain-la-Neuve, UCL Centre de philosophie du droit, 1999
KÜHN, R., *Individuation et vie culturelle : Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Leuven, Peeters, 2012
LAOUREUX, S., *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Coll. « Passage », Paris, Cerf, 2005
LAVIGNE, J-F., *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006
LECLERCQ, J., *Notes préparatoires à l'essence de la manifestation : la subjectivité*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012
LONGNEAUX, J-M., *Le bonheur de Spinoza de Michel Henry. Suivi de Etude sur le spinozisme de Michel Henry*, Paris, P.U.F, 2004
LONGNEAUX, J-M., *Retrouver la vie oubliée : critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, actes du colloque international consacré à M. Henry, tenu les 17 et 18 mai 1999 aux Facultés universitaires Notre-Dame de la paix-Namur, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000
MONSEU, N (éd), *La vie et les vivants* : *(ré-) lire Michel Henry* : actes du Congrès international pour l'ouverture du Fonds Michel Henry, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2013
MOSER, V., *Memento mori : le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2017
SEBBAH, F-D., *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie » Paris, P.U.F, 2001
SEYLER, F., *Barbarie ou culture : l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Kimé, 2010
UHL, M., *Auto-donation : entretiens et conférences de Michel Henry*, 2è éd., Paris Beauchesne, 2014
VASCHALDE, R., *A l'orient de Michel Henry*, Paris, Orizons, 2014
VASCHALDE, R., *Epreuve de soi et vérité du monde : depuis Michel Henry*, Paris, Orizons, 2016
VIDALIN, A., *Acte du Christ et actes de l'homme : la théologie morale à l'épreuve de la phénoménologie de la vie*, Paris, Parole et silence, 2012
VIDALIN, A., *La parole de la vie : la phénoménologie de Michel henry et l'intelligence des Ecritures*, Paris, Parole et silence, 2006. µ
WELTEN, R., *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. S. Camilleri, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2011.

C. Les ouvrages généraux

ALEXANDRE, J., *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Coll. « Théologie historique 115 », Paris, Beauchesne, 2001

ALEXANDRE, J., *Le Christ de Tertullien*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ, 88 », Paris, Desclée, 2004

ALQUIE., F., *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, La Table Ronde, 2017

ALTHUSSER, M., *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965

AUDI, P., *Où suis-je : topique du corps et de l'esprit*, La Versanne, Encre marine, 2004

AUGUSTIN, S., *La Cité de Dieu*, vol.2, livres XI à XVII, trad. de L. Moreau et J-C Eslin, Paris, Seuil, 1994

AUGUSTIN, S., *Les confessions*, traduction, préface et notes par J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964

AZOUVI, F., *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995

BAERTSCHI, B & AZOUVI, F (éds.), *Maine de Biran et la Suisse*. Avec des textes inédits de Biran et des extraits de la correspondance d'Ernest Naville, Coll. « Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie », Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1985

BALTHASAR, U-V., *La gloire et la croix*, vol. 4, Paris, Cerf, 1974

BARBARAS, R, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2003

BARBARAS, R., *Dynamique de la manifestation*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2013

BARBARAS, R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*

BARBARAS, R., *Introduction à la philosophie de Husserl*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015

BARBARAS, R., *Métaphysique du sentiment*, Coll. « Passages », Paris, Cerf, 2016

BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, P.U.F & 12è édition quadrige, 2014

BERGSON, H., *L'intuition philosophique*, Paris, P.U.F & Quadrige, 2011

BERGSON, H., *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Introduction, notes, chronologie et bibliographie par Bruno Karsenti, Paris, Flammarion, 2012

BERGSON, H., *Matière et mémoire. Essaie sur la relation du corps à l'esprit*, introduction, notes, chronologie et bibliographie par Denis Forest, Edition de Paul-Antoine Miquel, Paris, GF Flammarion, 2012

BERNET., R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F, 1994

BLUMENBERG, H., *Description de l'homme*, trad. de l'allemand et préface de D. Trierweiler, Coll. « Passages », Paris, Cerf, 2011

BOURGEOIS, B., *L'idéalisme allemand : alternatives et progrès*, Paris, Vrin, 2000,

BOUQUET, S (éd.), *L'évangile selon Jean, expliqué par les Pères*, Coll. « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1985,

BRITO, E., *La théologie de Fichte*, Coll. « Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2007

BRUAIRE, C., *Le droit de Dieu*, Paris, 1974

BRUNSCHVICG, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2e édition, tome II, Paris, P.U.F, 195

CARATINI, R., *Initiation à la philosophie*, Paris, Edition de l'Archipel, 2000

CARFANTAN, S., *Cinq leçons sur le bonheur*, Coll. « Philosophie et spiritualité », Paris, Almora, 2018

CARRA DE VAUX, L., *Avicenne*, Coll. « Les grands philosophes », Paris, Editeur Alcan, 1900

CATHECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE., Nouvelle édition, Paris, Centurion/ Cerf/Fleurus-Mame/ librairie éditrice vaticane, 1998
CHANGEUX, J-P., *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983
CHRETIEN, J-L., *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris Desclée de Brouwer, 1991
COMBLIN, J., *La résurrection de Jésus-Christ*, Paris, Editions universitaires, 1958
COMTE-SPONVILLE, A., *Le bonheur désespérément*, Coll. « Librio 513», Paris, Flammarion, 2002
CONDILLAC., *Traité des sensations suivi de Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984
COURTINE, J-F., *Déchiffrer le corps : penser avec Foucault*, Paris, Million, 2011
COURTINE, J-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990
DASTUR, F., *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, La Versanne, Encre Marine, 1994
DASTUR, F., *Heidegger et la question anthropologique*, Coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain 56 », Leuven, Peeters, 2003
DASTUR, F., *La mort. Essai sur la finitude*, Coll. « optiques philosophie », Paris, Hatier, 1994
DASTUR, F., *La phénoménologie en questions*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2004
De SUTTER, P., *La sexualité des gens heureux*, Paris, Editions des arènes, 2009
DE WAELHENS, A., *La philosophie de Martin Heidegger*, Coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 7è édition, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1971
DE WAELHENS., A *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, Nauwelaerts, 1978
DEFOUR, G., *Religion traditionnelle africaine*, 3ème édition, Notes de cours Pro manuscripto, Bukavu (R.D. Congo)
DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, P.U.F, 1989
DELEUZE, G & GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie* ? Paris, Edition de Minuit, 1991
DEPRAZ, N & MARQUET, F., *La Gnose, une question philosophique*, Paris, Cerf, 2000
DEPRAZ, N., *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Coll. « Phaenomenologica », Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001
DEPRUN, J., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 1968
DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*, Paris, P.U.F & « Quadrige », 1998 (2007)
DERRIDA, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F, 1990
DERRIDA, J., *Le Toucher*, Galilée, 2000
DESCARTES, R., *Correspondance avec Elizabeth et autres lettres*, Paris, Flammarion, 19889
DESCARTES, R., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Texte établi et présenté par Madeleine Barthélémy Madaule, « Bibliothèque de Cluny », Paris, Librairie Armand Colin, 1959
DESCARTES, R., *L'homme,* Présentation par d'Antoine-Mahut, Paris, Flammarion, 2018
DESCARTES, R., *Les passions de l'âme*, introduction de Michel Meyer, présentation et commentaire de Benoit Timmermans, Livre de poche, coll. « Classique de la philosophie », Paris, Librairie générale Française, 2015
DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Trad. Michelle Beyssade, Livre de poche « Les classiques de la philosophie », Paris, Librairie Générale Française, 1990
DESCARTES, R., *Principes de la philosophie, I,* Introd. G. Durandin, Paris, Vrin, 2016
DREVET, A., *Maine de Biran*, Coll. « Philosophes », Paris, P.U.F, 1968
DUPORTAIL, G-F., *Analytique de la chair*, Coll. « Passages », Paris, Cerf, 2011
DUPUIS, M., *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé*, 2e tirage, Paris, Seli Arslan, 2015

ECKHART, M., *Œuvres de Maitre Eckhart*, trad. Paul Petit, Préface de Jean-Pierre Lombard, Coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1987
ECKHART, M., *Traités et sermons*, trad. fr. Aubier et Molitor, Paris, Aubier, 1942
FALQUE, E., *Le combat amoureux : disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris, Hermann, 2014
FALQUE, E., *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 1999
FALQUE, E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Coll. « La nuit surveillée », Paris, cerf, 2004.
FICHTE, J.G., *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. ROUCHE, Paris, Aubier, 1944
FICHTE, J.G., *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », sous la direction de P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012.
FINK, E., *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. N. Depraz, Paris, Ed. Jérôme Million, 1994
FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975
FOULQUIE, P., *L'existentialisme*, Coll. « Que sais-je », Paris, P.U.F, 1961
FRANCK, D., *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981
FREUD, S., *Abrégé de psychanalyse*, trad. A. Berman ; Paris P.U.F, 1975
FREUD, *S., Introduction à la psychanalyse*, trad. Jankélévitch, Paris, « Petite bibliothèque », 1978
FREUD, S., *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968
FREY, J-M., *Le corps peut-il nous rendre heureux ?* Coll. « Lundis Philo », Mayenne, Editions Pleins Feux, 2002
GESCHE, A., *Dieu pour penser*, tome II, *L'homme,* Paris, Cerf, 1993.
GESCHE, A., *Dieu pour penser*, tome I, *Le mal*, Paris, Cerf, 1993.
GESCHE, A., *Dieu pour penser*. tome III, *Dieu*, Deuxième Edition, Paris, Cerf, 1994
GESCHE, A, *Dieu pour penser*. tome V, *La destinée*, Paris, Cerf, 1995.
GESCHE, A, *Dieu pour penser*, tome VI, *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001.
GODDARD, J-C., *La philosophie fichtéenne de la vie*,
GUENANCIA, P., *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Coll. « Une histoire personnelle de la philosophie », Pari, P.U.F, 2018
HAAR, H., *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Coll. « Perspectives critiques », Paris, P.U.F, 1999
HATEM, J., *L'art comme autobiographie de la subjectivité absolue*, Paris, Orizons, 2009
HEGEL, G.W.F*., Critique de la philosophie de l'Etat*, tome IV, trad. Molitor, Paris, Costes, 1948
HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit,* trad. J. HYPPOLITE, Paris, Aubier,
HEIDEGGER, M, *Question IV*, Paris, Gallimard, 1976
HEIDEGGER, M., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958,
HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de WAELHENS et W. BIEMEL, Paris, Gallimard, 1933
HEIDEGGER, M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962,
HEIDEGGER, M., *Etre et Temps*, Coll. ''Bibliothèque de Philosophie'', trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986
HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. P ; Klossowski, Paris, Gallimard, 1971
HEIDEGGER, M., *Question III*, Paris, Gallimard, 1966
HOTTOIS, G., *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984
HOUSSET, E., *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Coll. « la nuit surveillée », Paris, cerf, 2003

HUOT DE LONGCHAMP, M., *Passés de la mort à la vie. Mourir et ressusciter à l'école des saints*, Coll. « Paroisse et famille », Mers-sur-Indre, Centre Saint-Jean-De-La-Croix, 2019
HUOT DE LONGCHAMP, M., *Ressusciter d'entre les morts. Espérance chrétienne et oraison*, Coll. « Vives Flammes », Toulouse, Editions du Carmel, 2004
HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976
HUSSERL, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Fr. H. Dussort, Paris, P.U.F & « Epiméthée », 2017
HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1969
HUSSERL, E., *Recherches logiques, t. 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie : Recherches III, IV et V*, Hua. XIX/1, tr. H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F, 1962
HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, t. I. : Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950
HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, t. II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Fr. Eliane Escoubas, Paris, P.U.F, 1982
IRENEE DE LYON., *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur,* 2è édition, Paris, Le Cerf, 1985
JACOB, F., *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité,* Paris, Gallimard, 1970.
JANICAUD, D., *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997
JANICAUD, D., *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie I*, Paris, P.U.F, 2003
JANICAUD, D., *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995
JANICAUD, D., *La phénoménologie éclatée*, Coll. « Tiré à part », Paris, Les éditions de l'Eclat, 1998
JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combras, Ed. de l'Eclat, 1991
JEAN-PAUL II., *La Foi et la Raison*, Tournai (Belgique), Centre diocésain de documentation, 1998.
JOMIER, J., *L'islam aux multiples aspects*, Coll. B.C.E.RA, 2ème édition revue et corrigée, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1990
KANDINSKY, W, *Du spirituel dans l'art*, Paris, Denoël Gouthier, 1969
KANT, E., *Critique de la raison pratique*, trad. par J-P. Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003,
KANT, E., *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F, 1993
KIERKEGAARD, S., *Le concept de l'angoisse*, Coll. « Tel », trad. fr. K. Ferlov et J. Gateau, Paris, Gallimard, 2017
KIERKEGAARD, S., *Miettes philosophiques*, Coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1990
KIERKEGAARD, S., *Traité du Désespoir*, trad. K. FERLOV et J.GATEAU, Paris, Gallimard, 1949,
KÜHN, R., *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, Harmattan, 2003.
LARCHET, J-C., *Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Eglise*, Coll. « Qui suis-je ? », Genève, Ed. La joie de lire, 1996
LARCHET, J-C., *Théologie du corps*, Paris, Cerf, 2009
LEFORT, C (éd.), *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964
LEFRANC, J., *Comprendre Schopenhauer*, Paris, Armand Colin, 2002
LEONARD, A., *Foi et philosophie. Guide pour discernement chrétien*, Namur, Culture et vérité, 1991

LEON-DUFOUR, X., VERGOTE, A., BUREAU, R., MOINGT, J. (éds.) *Mort pour nos péchés. Recherches pluridisciplinaires sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, faculté universitaires Saint-Louis, 1976
LEVINAS, E., *Dieu, la mort et le temps*, Etablissement du texte, notes et postface de J. Rolland, Paris, Bernard Grasset & Fasquelle, 1993
LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Coll. « Phaenomenologica », La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 &
LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982
LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961
LONGONGA, S., *Pour lire et comprendre les épîtres de Saint Paul*, Paris, L'Harmattan, 2014
MAESSCHALCK, M., *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique,* Louvain-La-Neuve, Peeters, 1996
MAESSCHALCK, M., *Transformation de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Coll. « Anthropologie et philosophie sociale », Bruxelles, P.I.E, 2019,
MAINE DE BIRAN, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984
MAINE DE BIRAN., *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Paris, Alcan, 1932
MAINE DE BIRAN., *Essai sur les fondements de la psychologie*, t. VII, édité par F.C.T. Moore, Paris, Vrin, 2001
MAINE DE BIRAN., *L'effort,* Paris, P.U.F, 1966
MAINE DE BIRAN., *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, édition Tisserand, Alcan, 1932, t IV
MANARANCHE, A., *Quel salut ?*, Paris, Seuil, 1969
MARCEL, G., *Du refus à l'invocation*, Paris, N.R.F., 1940
MARGUERAT, D., *Vivre avec la mort. Le défi du Nouveau Testament*, 4è édition revue et augmentée, Divonne-les-Bains, Editions Cabédita, 2013
MARION, J-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2013
MARION, J-L, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F, 1997
MARION, J-L., *De surcroit. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, P.U.F. 2001
MARION, J-L., *Dieu sans l'être,* Paris, P.U.F & Quadrige, 1991
MARION, J-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 2012
MARION, J-L., *La croisée du visible*, Paris, La Différence, 1991
MARION, J-L., *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003
MARION, J-L., *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, P.U.F, 1991
MARTELET, G., *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien,* Paris, Desclée, 1972
MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, coll. « tel », Paris, Gallimard, 1964
MERLEAU-PONTY, M., *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964
MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945
MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960
MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié,* Paris, Cerf, 1974
MONTAVONT, A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F, 1999
MONTEBELLO, P., *La Décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Jérôme Million, 1994
NKULU KABAMBA, O., *Le corps humain et sa sexualité. Jalons pour un nouveau regard théologique*, Paris, L'Harmattan, 2014
PALUKU TSONGO, A., *Merleau-Ponty ou la philosophie incarnée. Une réception africaine*, Louvain-La-Neuve, Academia-L 'Harmattan, 2013

PALUKU TSONGO, A., *Paul Ricœur. L'herméneutique du récit au carrefour des sciences*, Louvain-La-Neuve, Academia-L 'Harmattan, 2013
PASCAL, B., *Pensées*, Paris, Bordas, 1981
PATOCKA, J., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988,
PENIDO, M.T.-L., *Dieu dans le bergsonisme*, Coll. « Questions disputées » sous la direction de Charles Journet et Jacques Maritain, Paris, DDB et Cie, 1934.
PESSOA, F., *Le livre de l'intranquillité*, Paris, Christian Bourgeois, 1988
PLATON., *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, tr. notices et notes E. Cambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965
PLATON., *Le banquet*, tr. notices et notes E. Cambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964
REDEKER, R., *L'éclipse de la mort*, Paris, DDB, 2017
RHANER, K., *Ecrits théologiques*, tome. III, Coll. « Textes et études théologiques », Paris, DDB, 1963
RICHIR, M., *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993
RICHIR, M., *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Million, 1992
RICOEUR, P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986
RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965
RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essai d'Herméneutique II,* Paris, Seuil, 1986
RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
RICOEUR, P., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992
ROGOZINSKI, J, *Le moi et la chair*. *Introduction à l'ego-analyse*, Coll. « Passages », Paris, Cerf, 2006
SARTRE, J.P., *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943
SARTRE, J.P., *L'imaginaire,* Coll. « Folio-essai », Paris, Gallimard, 1986
SCHAAL, J-F., *Le corps. Cours. Préparation HEC*, Paris, Ellipses Editions Marketing S.A, 1993,
SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. M. de GANDILLAC, Paris, Gallimard, 1955
SCHELER, M., *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1971
SCHOPENHAUER, A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, revue et corrigé par R. Roos, Paris, P.U.F, 1966
SEMEN, Y., *La sexualité selon Jean-Paul II, Paris, Presse de la Renaissance*, 2004
SESBOUE, B., *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999
TERTULLIEN, *La chair du Christ*, tome I, trad. J-P. MAHE, Coll. « sources chrétiennes », Paris, le Cerf, 1975
TERTULLIEN., *La résurrection des morts*, trad. M. Moreau, Coll. « Les Pères dans la foi, Paris, Desclée De Brouwer, 1980
TESTART, J., *Le vivant manipulé*, Paris, Edition Sand, 2003
TILLIETTE, X., *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986
TILLIETTE, X., *Le christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990
TILLIETTE, X., *Le christ des philosophes*, Namur, Culture et vérité, 1993
TISSERAND, P., *Œuvres de Maine de Biran*, t. III, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924
TODOROV, T., *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 1991 (1994)
VALADIER, P., *Eloge de la conscience*, Paris, Seuil, 1994
VAN RIET, G., *Philosophie et religion*, Coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1970
VANCOURT, R., *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et Idéalisme,* 2e édition, Paris, Aubier, 1944.

VARILLON, F., *Joie de croire, joie de vivre. Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*, Paris, Le Centurion, 1981
VATICAN II., *Dei Verbum*, Paris, Centurion, 1967
VON BALTHASAR, H-U., *La Gloire et la Croix*, trad. par René Givord et Henry Engelmann, Paris, Aubier, 1965-1983

D. Les articles

a) Les articles de l'auteur

HENRY, A & LECLERCQ, J., « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 7-50
HENRY, M., « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », dans *Phénoménologie de la vie, tome I.*, 2è tirage, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2010, p. 9-38.
HENRY, M., « A propos de Kierkegaard et Heidegger », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 70-73.
HENRY, M., « Archi-christologie », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p. 113-129.
HENRY, M., « Difficile démocratie », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 39-54.
HENRY, M., « Ethique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, Sur l'éthique et la religion,* Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p. 53-64.
HENRY, *M., «* Incarnation dans une phénoménologie radicale *», dans Phénoménologie de la vie*, tome. IV, Sur l'éthique et la religion, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p. 145-154.
HENRY, M., « Incarnation », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 100-108.
HENRY, M., « Intersubjectivité pathétique », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p.124-147.
HENRY, M., « L'émergence de l'inconscient dans la pensée occidentale : entretien avec Sergio Benvenuto », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 80-90.
HENRY, M., « L'essence de la révélation. Résumé analytique », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 55-60.
HENRY, M., « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, Sur l'éthique et la religion,* Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p.31-39.
HENRY, M., « La crise de la culture aujourd'hui », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 117-123.
HENRY, M. « La rationalité selon Marx », dans *Phénoménologie de la vie. tome III, De l'art et du politique*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p.77-104.
HENRY, M., « La vérité de la gnose », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, Sur l'éthique et la religion*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p. 131-143 ?
HENRY, M., « La vie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 91-99.

HENRY, M., « Le Berger et ses brebis », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion,* Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p. 165-175.
HENRY, M., « Le christianisme : une approche phénoménologique », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 15-32.
HENRY, M., « De la conception grecque du corps à la conception chrétienne de la chair », dans J-M LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry,* Actes du colloque international à M. Henry tenu les 17 et 18 mai 1999 aux facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur, Presses universitaire de Namur, 2000, p. 213-229.
HENRY, M., « Difficile démocratie », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 39-54.
HENRY, M., « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 61-69.
HENRY, M., « Notes sur l'expérience d'autrui », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°2 (2011), p. 71-120.
HENRY, M., « Notes préparatoires à L'essence de la manifestation : la subjectivité », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°3 (2012), p. 93-215.
HENRY, M., « Le concept de l'être comme production », dans *Phénoménologie de la vie. tome III, De l'art et du politique,* Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p. 11-40.
HENRY, M., « Le corps vivant », dans *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p.111-138.
HENRY, M., « Narrer le pathos », dans *Phénoménologie de la vie. tome III, De l'art et du politique,* Paris, P.U.F et Epiméthée, 2004, p. 309-323.
HENRY, M., « Notes sur l'expérience d'autrui », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°2 (2011), Presses universitaires de Louvain, p. 71-120.
HENRY, M., « Notes préparatoires à L'essence de la manifestation :''La subjectivité'' », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°3 (2012), Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, p. 93-215.
HENRY, M., « Parole et religion : la Parole de Dieu », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion,* Paris, P.U.F & Epiméthée, 2004, p. 177-202.
HENRY, M., « Parole et religion : la parole de Dieu », dans J-L CHRETIEN, M. HENRY, J-L MARION & P. RICOEUR (éds.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992, p. 129-160.
HENRY, M., « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », dans P. CAPELLE (éd.), Phénoménologie et christianisme *chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 143-190.
HENRY, M., « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*,
HENRY, M., « Phénoménologie de la naissance » (première version), dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éd.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 15-44.
HENRY, M., « Phénoménologie de la naissance », dans M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome I. *De la phénoménologie*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2003, p. 123-142.
HENRY, M., « Phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie*. *De la phénoménologie, tome I*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2003, p. 59-76.
HENRY, M., « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage), dans *Phénoménologie de la vie, tome. III. De l'art et du politique*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p.325-348.

HENRY, M., « Phénoménologie matérielle et langage (Ou : Pathos et langage) », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 15-37.
HENRY, M., « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », dans M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tome I. *De la phénoménologie* Paris, P.U.F, 2003, p. 105-121.
HENRY, M., « Philosophie et phénoménologie », dans *Philosophie de la vie, tome I, De la phénoménologie*, Paris, P.U.F, 2010, p. 181-196.
HENRY, M., « Philosophie et subjectivité », dans A. JACOB (éd), *Encyclopédie philosophique Universelle, Vol I : L'Univers philosophique,* Paris, P.U.F, 1989, p.
HENRY, M., « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*, coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2010, p. 39-57.
HENRY, M., « Quatre principes de la phénoménologie », dans M. HENRY, *De la phénoménologie (Phénoménologie de la vie*, I), Paris, P.U.F, 2003, p. 77-104.
HENRY, M., « Réflexion sur la *cinquième Méditation cartésienne de Husserl* », dans Hrsg von S. IJSSELING, *Husserl Ausgabe und Husserl-Forschung,* Coll. « Phaenomenologica » 115, Kluwer Academic-Publishers, 1990, p. 107-123.
HENRY, M., « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité*, coll. « Epiméthée », Paris, PUF, 2003, p. 163-183.
HENRY, M., « Savoir de la science, savoir de la vie : la question de la praxis », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 109-116.
HENRY, M., « Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme », dans M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 87-109.
HENRY, M., « Schopenhauer et l'inconscient », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 74-79.
HENRY, M., « La vie et la république », dans *Phénoménologie de la vie*, tome III, *De l'art et du politique*, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F., 2004, p. 147-165.
HENRY, A & LECLERCQ, J., « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 7-50.
HENRY, M., « Souffrance et vie », dans *Phénoménologie de la vie* (De la phénoménologie), tome I, Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2003, p. 143-156.
HENRY, M., « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion,* Coll. « Epiméthée », Paris, P.U.F, 2004, p. 81-94.

.

b) Articles sur l'auteur

AUDI, P., « Notes sur Michel Henry et l'excédence du soi », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, Le Harmattan, 2003, p. 285-294
BARBARAS, R., « Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty », dans *Epokkè*, 2 (1991), Grenoble, J. Million, p. 91-113.
BERNET, R., « Christianisme et phénoménologie », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 181-201.
BERTOT, C., « Michel Henry lecteur de Nietzsche ou le dépassement de l'hellénisme », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux*

contextes. Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 133-149.

BLANCHARD, J-M., « Michel Henry, lecteur de saint Jean », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 83-94.

BORCH-JACOBSEN, M., « L'inconscient malgré tout », dans *Les études philosophiques Michel Henry/Recherches*, Paris, P.U.F, 1988, p. 1-36.

BOUBLIL, E., « Individuation et intentionnalité : Le *propre* de l'ego chez Husserl et Michel Henry », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 117-127.

BROHM, J-M., « Michel Henry. Une lecture radicale de Marx », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 239-257.

BRUNFAUT, S., « Qu'est-ce que 'raconter l'histoire de la vie' », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 99-109

CARUANA, V & HENRY, M., « Entretien avec Michel Henry », dans *Philosophique*, 3 (2000), p. 69-80

CUNNINGHAM, C., « Etre sans souci : transcendance et immanence de Thomas d'Aquin à Michel Henry », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 432-439.

CANULLO, C., « Pâtir l'immanence. Puissances d'un oxymoron », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 267-280.

CAPELLE, P., « Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse à Michel Henry », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 45-51. .

CASTILLO, P., « La *méta-phénoménologie* chez Levinas et Henry », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes.* Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 195-200

CHRETIEN, J-L., « La parole selon Michel Henry », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, -M BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 151-162.

CHRETIEN, J-L., « La vie sauve », dans *Les études philosophiques Michel Henry/Recherches*, Paris, P.U.F, 1988, p.37-49.

DARCIS, D., « Comment dire la praxis transcendantale chez Henry ? », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 4, n. 3, (2008), p. 239-251.

DAVID, A., & GREISCH, J., « Présentation : Michel Henry, l'épreuve de la vie », dans DAVID, A. & GREISCH, J., *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 7-11.

DAVID, A., & GREISCH, J., « Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde », dans DAVID, A. & GREISCH, J., *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 489-499. .

DAVIDSON, S., « La phénoménologie de la vie. Entre Henry et Ricœur », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques,* Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 33-48

DE GRAMONT, J., « L'appel de la vie », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 35-71

DE MOPSUESTE, T., « Nicodème (Jn, 3, 1-21) », dans S. BOUQUET (éd.), *L'évangile selon Jean, expliqué par les Pères*, Coll. « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 57-67.

DE SANCTIS, F.P., « Introduction à une étude sur le « fondement » henryen. Entre phénoménologie du fondement et ontologie de l'effondrement », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 257-266.

DEL MASTRO, C., « ''L'être rivé à soi'' et son intrigue narrative : Levinas et Henry, phénoménologues-romanciers », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes.* Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 168-194.

DE SIMONE, G., « L'intériorité *via ad Deum* dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 593-603

DEPRAZ, N., « Eros et intersubjectivité », dans HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 167-180.

DEPRAZ, N., « Phénoménologie de la chair et théologie de l'*eros* », dans -F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 167-179.

DEPRAZ, N., « Auto-affection et auto-poièse », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 103-113.

DEPRAZ, N., « Enquête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maitre Eckhart », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p.255-279.

DEPRAZ, N., « Le statut de la réduction chez Michel Henry », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry,* Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 21-44.

DEPRAZ, N., « Tautologie et antinomie : quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 440-450.

DEVARIEUX, A., « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU, N (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 44.

DORE, J., « ''C'est moi la vérité''. Dialogue avec Michel Henry », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 33-43.

DUCHARME, O., « « Condition sociale et affectivité culturelle », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p.537-544.

DUFOUR-KOWALSKA, G., « In Memoriam Michel Henry », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 5-19.

DUFOUR-KOWALLSKA, G., « Le corps subjectif : Incarnation et Révélation », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 81-90.

DUFOUR-KOWALSKA, G., « L'immanence. Raison première et substance », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 163-173.

DUPUIS, M., « La gloire de la vie ? », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 451-456.

DUSAUSOIT, H., « Nihilisme et Révélation », dans G JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 475-483.

ENGLISH, J., « Le Christ, figure de l'amour ou figure de la vie ? Husserl et Michel Henry », dans -F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 211-219.

FABRE, J-P., « De la science à la barbarie », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 382-385.

FALQUE, E., « Y a-t-il une chair sans corps ? », dans P. CAPELLE (éd), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Coll. « Philosophie et théologie », Paris, Cerf, 2004, p. 95-133.

FORMISANO, R., « La question de la transcendance. La référence de Michel Henry à *l'Anweisung zum seligen Leben* de Fichte dans *l'Essence de la manifestation* », dans G JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 81-88.

FORMISANO, R., « Vie et représentation. Henry et Ricœur sur le problème de la praxis », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 195-205.

FORTHOMME, B., « L'épreuve affective d'autrui selon Emmanuel Levinas et Michel Henry », dans *Revue de Métaphysique et de morale*, 1986, (1), p. 90-114.

FRANCOIS, A., « Michel Henry lecteur de Schopenhauer et Nietzsche », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éds.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 363-375.

GAIFFI, F., « La dimension trinitaire dans la philosophie du christianisme de Michel Henry », dans -F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 149-165.

GAITSCH, P., « La contribution méthodologique de Michel Henry à une ontologie phénoménologique », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 249-256.

GAMBA, E., « L'âme dans la pensée de Michel Henry », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 71-79.

GARCIA-BARO, M., « La douleur et la chair. Essai de philosophie première », dans -F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 223-238.

GELY, R., « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », dans J. HATEM (éd), *Michel Henry, la parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 117-166.

GREISCH, J., « L'arbre de vie et l'arbre du savoir », A. DAVID & J. GREISCH (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 383-406.

GREISCH, J., « La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry,* Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 174-185.

GREISCH, J., « ''Le monde à l'envers''. Quel renversement de quelle phénoménologie ? », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 55-81.

GREISCH, J., « Paroles du Christ', un testament philosophique », dans P. CAPELLE, *Phénoménologie et christianisme. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Coll. « Philosophie & Théologie », Paris, Cerf, 2004, p. 193-210.

GUILLAMAUD, P., « La transcendance inversée : sur l'immanence, la renonciation et l'immanental », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 345-354.

GUILLAMAUD., P., « L'autre et l'immanence. Etude comparée sur les ontologies de Michel Henry et d'Emmanuel Levinas », dans *Revue de Métaphysique et de morale*, 1989, (94), p. 251-272.

HAAR, M., « Michel Henry : entre phénoménologie et métaphysique », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éds.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspective*, Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2014, p.47-66.

HACKETT, W. Ch., « 'Les corps seront jugés' : un premier 'jugement dernier' de Michel Henry », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 605-616.

HARDY**,** J.S., « 'Le mouvement est vie' : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry », dans *Revue internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes***.** Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 53-73.

HARDY, J-S., « La vie investie. L'argent et ses affects chez Ricœur et Henry », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 151-167.

HATEM, J., « La tonalité mystique de la seconde naissance », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p.166-182.

HATEM, J., « Langage et poésie. Discussion avec Michel Henry », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry,* Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p.115-135

HATEM, N., « Le secret partagé : Kierkegaard-Michel Henry », dans J-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 195-210.

HATTORI, Y., « De l'affect de la loi au commandement de la Vie », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes***.** Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 75-85.

HATTORI, Y., « La volonté et le corps. Le problème d'une lecture henryenne de Maine de Biran », dans G JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 59-70.

HEFTY, K., « Comment déterminer le rôle de Dieu dans la philosophie de Michel Henry », trad. J-P RENAUDIE, dans G JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 583-591.

HEFTY, K., « Sens de la vérité et évidence charnelle », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 457-465.

HERNANDEZ-DISPAUX, J., « De la Bible comme poème aux Paroles du Christ. Enjeux herméneutique de la lecture henrienne du ''Christ hébreu'' », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 617-627.

JEAN, G., « Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 291-306.

JEAN, G., **«** La subjectivité, la vie, la mort », dans *Revue Internationale Michel Henry, Michel Henry. Notes préparatoires à L'essence de la manifestation : la subjectivité,* n°3 (2012), Presses Universitaires de Louvain, p. 15-92.

JEAN, G., « Michel Henry et la ''métaphysique de la présence'' », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éds.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 99-121.

JEAN, G., « Quand peut un corps ? Corporéité, affectivité et temporalité chez Michel Henry », dans *Studia Phaenomenologica*, Vol. XI. (2011).

JEAN, G., « Vie et plus-value. Michel Henry et les fondements métaphysiques du capitalisme », dans *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°30. « Michel Henry. Une phénoménologie radicale », 2012, p. 173-197.

JEAN, G., « De l'expérience métaphysique d'autrui à l'intersubjectivité en première personne », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°2 (2011), Presses Universitaires de Louvain, p. 16-70.

JERVOLINO, D., « Table ronde sur le « Marx » de Michel Henry », dans A. DAVID &J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 139-154.

JOE, T., « L'incorporation et l'auto-affection pure : le problème de l'uni-multiplicité dans la phénoménologie matérielle », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 327-335.

KANABUS, B., « idéologie et subjectivation à la lumière de la phénoménologie matérielle », dans G JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p.517-526

KHOSROKHAVAR, F., « Michel Henry ou l'intériorité radicale », dans A. DAVID &J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 57-77.

KÜHN R., « Corporéité et vie charnelle. Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 186-195.

KÜHN, R., « Crise de la culture et vie culturelle », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 139-165.

KÜHN, R., « La contre-réduction comme « saut » dans la Vie absolue », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 67-80.

KÜHN, R., « La nature aisthétique, ou l'Unité originaire de la Vie et du Monde. La cohérence et le défi du projet phénoménologique de Michel Henry », dans G. JEAN, J. LECLERCQ & MONSEU, N., (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 217-236.

KÜHN, R., « Le passage absolu. De l'affectivité comme la seule certitude possible », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 141-167.

KÜHN, R., « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal. Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 97-115.

KÜHN, R., « Regard transcendantal et communauté inthropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », dans J-F. LAVIGNE, *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p.119-130.

LAOUREUX, S., Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la « métaphysique », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 181-212.

LAVIGNE, J-F., « De l'être de l'ego à la parole de Dieu : parcours philosophique et pensée phénoménologique dans l'œuvre de Michel Henry », dans J. HATEM (éd), *Michel Henry, la parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003.

LAVIGNE, J-F., « Incarnation et historicité », dans G JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éd.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 455-474.

LAVIGNE, J-F., « La matière vivante, ou la victoire de Berkeley », dans J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, J. BROHM & J. LECLERCQ, *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 196-206.

LAVIGNE, J-F., « Michel Henry et la Phénoménologie : L'origine de l'être et le principe de la libération », dans J-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 21-33.

LAVIGNE, J-F., « Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendantale de l'ego », dans *Cahiers philosophiques*, n° 126, 3, (2011), *Michel Henry. Une autre voie pour la phénoménologie*, p. 77 sqq.

LECLERCQ, J., « Biographie de Michel Henry et situation de l'entretien », dans M. HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer,* Corlevour, 2010, p. 9-27.

LECLERCQ, J., « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 207-218.

LECLERCQ, J., « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », dans J-M BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 207-218.

LECLERCQ, J., « La provenance de la chair : Le souci henryen de la contingence », dans *Studia phaenomenologica*, Michel Henry's Radical phenomenology, IX (2009), Humanitas Bucharest, p. 303-314

LECLERCQ, J., « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes.* Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 87-93.

LECLERCQ, J., « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi. Réflexions sur le projet de Michel Henry », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éds.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 229-245.

LECLERCQ, J., « La vérité qui ne resplendit pas ou la vérité de la vie », dans B. BOURGINE, J. FAMEREE &P. SCOLAS (éds), *Qu'est-ce que la vérité* ? Paris, Cerf, Université catholique de Louvain, faculté de théologie, 2009, p. 19-41.

LECLERCQ, J., « Lectures du Marx de Michel Henry », dans *Revue internationale de Michel Henry*, t.1, (2010), Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, p. 24-117.

LECLERCQ, J., « Notes préparatoires à Paroles du Christ », dans *Revue internationale de Michel Henry*, t.5 (2014), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, p. 15-226.

LE LANNOU, J-M., « De la vie divine à la vie absolue. Aristote et Michel Henry », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 359-382.

LONGNEAUX, J-M., « La vie tributaire de l'éducation », dans J-F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 131-145.

LONGNEAUX, J-M., « La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 45-66.

MAESSCHALCK, M., « La forme communautaire du jugement éthique chez M. Henry. Filiation et fraternité », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p.183-209.

MAESSCHALT, M., « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 239-275.

MALAGUTI, M., « La perspective d'une christologie absolue chez Michel Henry », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 181-193.

MANDIANGU, R., « L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l' ' égoïté ' à la ' nostrité' », dans *Revue internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes.* Hommage à Laszlo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 95-111.

NAKA, Y., « Différance ou présent vivant ? La temporalité chez Husserl, Levinas et Michel Henry », dans G. JEAN, J. LECLERCQ& N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants.*

(Re-)Lire Michel Henry, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 156-166.

OLIVO-POINDRON, I., « Pour une philosophie de la vérité », dans *Communio, Vivre dans l'espérance*, n° XXI, 5, (1996), p. 100-105.

PEPERZAK, A., « Vie et mort », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 466-470

PERRIN, Ch., « Commencer par recommencer. La croisée cartésienne de Martin Heidegger et de Michel Henry », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 135-146.

PIRET, P., « Le Logos originaire », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p.83-87.

PIRET, P., « Michel Henry. L'Evangile johannique et la phénoménologie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 471-475.

PROENCA, N M., « La signification de l'inconscient. Psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 111-131

PROENCA, N M. « Inconscient et refoulement selon la phénoménologie de la vie », dans Revue *Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie,* dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes***.** Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 35-51.

REAIDY, J., « La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maitre Eckhart et Michel Henry », dans *Studia phaenomenologica*, Michel Henry's Radical phenomenology, vol. IX (2009), p. 287-301.

RICOEUR, P., « Le Marx de Michel Henry (1978) », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 265-293.

RODRIGO, P., « ''La vie à l'œuvre'' : le Kandinsky de Michel Henry », dans G. JEAN & J. LECLERCQ (éds.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 211-227.

RODRIGO, P., « Du phénoménologique dans l'art : la vie à l'œuvre », dans J-F. LAVIGNE, *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p.275-290

RODRIGUEZ, I.O., « L'essence de l'apparaitre chez Henry et Patocka : immanence ou transcendance ? », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes***.** Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 201-211.

ROMEYER-DHERBEY, G., « Michel Henry et l'hellénisme », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p.37-49.

SAMARSKY, C., « Penser en immanence », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 85-95.

SANSONETTI, G., « Le Moi dans une phénoménologie radicale », dans -F. LAVIGNE, *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 107-118.

SANSONETTI, G., « Pour une éthique de la vie », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p.476-483.

SEBBAH, F-D., « La parole henryenne », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 484-493.

SEBBAH, F-D., « Naitre à la vie, naitre à soi-même. A propos de la notion de naissance chez Michel Henry », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 95-116.

SCHNEIDER, M., « Le sujet en souffrance », dans A. DAVID & J. GREISCH (éd), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 281-296.

SERBAN, C-C., « Les modalités de la vie : actualité, potentialité et impossibilité », dans G JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 281-289.

SERBAN, C., « De l'hylétique à l'herméneutique. Henry et Ricœur face à Husserl », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 17-32

SEYLER, F., « La certitude comme enjeux éthique et épistémologique pour la phénoménologie de la vie », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 237-247.

SOULES, J., « L'ouvert intérieur. Manifestation originaire et pensée de l'être chez Michel Henry », dans P. DUPOND et L. COURNARIE, *Phénoménologie : un siècle de philosophie*, Paris, Ellipses, 2002, p.

SOULETIE, J-L., « Incarnation et théologie », dans P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 135-141.

SOYSAL, A., « Une vie en première personne », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 117-128.

STAUDIGI, M., « De la phénoménologie matérielle à la critique de la culture et de la politique. Essai sur l'enjeu pratique de la pensée henryenne », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (Ed.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 485-503.

TABET, P., « Peindre la vie. Phénoménologie de l'invisible », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éd.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 379-389.

TALON-HUGON, C., « Aux sources de l'*Ego*vivant : lecture henryenne du *Cogito* », dans -F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p.93-105.

TARNOWSKI, K., « Auto-affection et Dieu », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p.494-503.

TENGELYI, L., « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », dans -F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 51-66.

TILLIETTE, X., « La christologie philosophique de Michel Henry », dans A. DAVID &J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 171-180.

TILLIETTE, X., « Le Christ du philosophe », dans *Communio*, *Vivre dans l'espérance*, n° XXI, 5, (1996), p. 94-99.

TILLIETTE, X., « Quelques souvenirs sur Michel Henry », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie,* Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 277-284.

UCCIANI, L., « Le destin de l'individu n'est pas celui du monde », dans A. DAVID &J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 225-238

UHL, M. & BROHM, J-M., « Philosopher en un sens radical », dans M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 269-286.

UMBELINO, L.A., « A l'école du biranisme. Paul Ricœur et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran », dans J-S. HARDY, J. LECLERCQ & C. SAUTEREAU (éds), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques,* Coll. « UCL Collection académique », Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 185-194.

VASCHALDE, R., « Du Christ de Michel Henry », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 504-511.

VASCHALDE, R., « Le malheur de la pensée d'après Michel Henry », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 225-237.

VIDALIN, A., « L'acte humain dans la phénoménologie de la vie », dans *Studia phaenomenologica*, Michel Henry's Radical phenomenology, IX (2009), Humanitas Bucharest, p. 129-144.

YAMAGATA, Y., « L'immanence et le mouvement subjectif », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 129-140.

YAMAGATA, Y., « Le langage du sentiment », dans J-F. LAVIGNE, *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 261-274.

c) Les articles généraux

AUDI, P., « Rousseau et la parole vivante », dans J. M. LONGNEAUX (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 18 et 18 mai 1999, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 88-114.

BAERTSCHI, B., « Maine de Biran lu à Genève. Présentation de deux études manuscrites (XIXe s) : *Le génie de Maine de Biran* de François Naville et les *travaux sur les manuscrits de Maine de Biran* d'Auguste Breyton », dans B. BAERTSCHI & F. AZOUVI (éds.), *Maine de Biran et la Suisse*. Avec des textes inédits de Biran et des extraits de la correspondance d'Ernest Naville, Coll. « Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie », Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1985, p. 37-54.

BARRIER, P., « Le corps malade, le corps témoin », dans A-C MASQUELET (éd), *Le corps relégué*, Coll. « Les cahiers Centre Georges Canguilhem », Paris, P.U.F, 2007, p. 79-100.

BENOIST, J., « Husserl au-delà de l'onto-théologie ? », dans *Les études philosophiques*, octobre-décembre 1991, p.

De GANDILLAC, M., « La 'dialectique' de Maitre Eckhart », dans *la mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, Paris, P.U.F., 1963, p. 59-94

DORON, C-O., « Introduction : Les métamorphoses du corps », dans A-C MASQUELET (éd), *Le corps relégué*, Coll. « Les cahiers Centre Georges Canguilhem », Paris, P.U.F, 2007, p. 3-14.

DUVAL, R., « Durée ou discontinuité de l'apparaitre : le choix phénoménologique », Hrsg von S. IJSSELING, *Husserl Ausgabe und Husserl-Forschung*, Coll. « Phaenomenologica » 115, Kluwer Academic-Publishers, 1990, p. 81-106.

GENEST, O., « L'autre du corps dans la Bible » dans *Théologiques*, vol. 5, n°2 (1997), p. 51-70.

GENS, J-C., « Heidegger à Fribourg : le « frémissement » d'un savoir de la vie », dans A. DAVID & J. GREISCH (éds), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2001, p. 319-332.

GESCHE, A., « L'invention chrétienne du corps », dans *Revue théologique de Louvain*, 35e année, fasc. 2. 2004, p 166-202

GESCHE, A., « Théologie de la vérité », dans *Revue théologique de Louvain*, 18, (1987), p. 187-211.

GESCHE, A., « L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux enfers », dans *Revue théologique de Louvain*, 25 (1994), p. 5-26.

HEIDEGGER, M., « L'essence du fondement », trad. H. CORBIN, dans *Qu'est-ce que la Métaphysique* ?, III, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER, M., « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1996, p. 281-306.

HELDE, K., « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », dans Hrsg von S. IJSSELING, *Husserl Ausgabe und Husserl-Forschung*, Coll. « Phaenomenologica » 115, Kluwer Academic-Publishers, 1990, p. 1-21

HUSSET, E., « Vie et altérité », dans *Communio, Vivre dans l'espérance*, n° XXI, 5, 1996, p. 106-112

LAJAUNIAS, P., « Le corps transparent », dans A-C MASQUELET (éd), *Le corps relégué*, Coll. « Les cahiers Centre Georges Canguilhem », Paris, P.U.F, 2007, p. 69-78.

LE BRETON, D., « Le gène comme patient : une médecine sans sujet », dans A-C MASQUELET, (éd), *Le corps relégué*, Coll. « Les cahiers Centre Georges Canguilhem », Paris, P.U.F, 2007, p. 15-31.

LEON-DUFOUR, X., « La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament », dans LEON-DUFOUR, X., VERGOTE, A., BUREAU, R., MOINGT, J. (éds.) *Mort pour nos péchés. Recherches pluridisciplinaires sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, faculté universitaires Saint-Louis, 1976, p. 11-44.

LONGNEAUX, J-M., « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », dans *Revue philosophique*, n°3 (2001), p. 305-319.

MACANN, CH., « Deux concepts de transcendance », dans *Revue de métaphysique et de morale, 1* (1986), p. 24-46.

MAESSCHALCK, M., « Acceptabilité rationnelle et acceptation pratique. De l'éthique au politique », dans *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Leuven/Paris, Peeters/Vrin, 1996, p. 281-296.

MARION, J.L., « L'invisible et le phénomène », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 219-232.

MARION, J-L., « Le phénomène saturé », dans J-L CHRETIEN, M. HENRY, J-L MARION & P. RICOEUR (éds), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992, p. 79-128.

MARION, J-L., « Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry, dans *Les études philosophiques Michel Henry/Recherches*, Paris, P.U.F, 1988, p. 51-72.

MARTINS, F., « L'Autre : Le corps vivant », dans J-F. LAVIGNE, *Michel Henry : pensée de la vie et culture contemporaine*, actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003, Université Paul Valery, Paris, Beauchesne, 2006, p. 67-79.

MEESSEN, Y., « Maitre Eckhart sans Maine de Biran ? Les notes manuscrites eckartiennes de Michel Henry », dans *Revue internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes.* Hommage à Laszlo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 151-167.

MONGT, J., « La révélation du salut dans la mort du christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption », dans LEON-DUFOUR, X., VERGOTE, A., BUREAU, R., MOINGT, J. (éds.) *Mort pour nos péchés. Recherches pluridisciplinaires sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, faculté universitaires Saint-Louis, 1976, p. 117-172

PATOCKA, J., « La phénoménologie du corps propre », dans *Etudes phénoménologiques*, n°1 (1985), Bruxelles, Edition Ousia, p. 41-63.

RHODE, E., « La promesse de la nuit », dans J. BROHM & J. LECLERCQ (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 233-243.

RICHIR, M., « La question d'une doctrine transrectale de la méthode en phénoménologie », dans *Revue Epokhè*, 1, Edition Jérôme Million, 1990, p. 91-125.

RICHIR, M., « Monadologie transcendantale et temporalisation », dans Hrsg von S. IJSSELING, *Husserl Ausgabe und Husserl-Forschung*, Coll. « Phaenomenologica » 115, Kluwer Academic-Publishers, 1990, p. 151-172

SERON, D., « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », dans *Etudes phénoménologiques*, 2004 (1), p. 7-27.

SICARD, D., « La médecine sans le corps : quelques notes sur la relégation du corps », dans A-C MASQUELET, (éd), *Le corps relégué*, Coll. « Les cahiers Centre Georges Canguilhem », Paris, P.U.F, 2007, p. 133-137.

THELOT, J., « Conversion et faim », dans J. HATEM (éd.), *Michel Henry, parole de vie*, Coll. « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2003, p. 213-223.

THELOT, J., « Vie et violence. Esquisse pour une généalogie du monde », dans G JEAN, J. LECLERCQ & N. MONSEU (éd.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 425-438.

Van RIET, G., « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol.64, (1966), p. 436-457.

VERGOTE, A., « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie », dans LEON-DUFOUR, X., VERGOTE, A., BUREAU, R., MOINGT, J. (éds.) *Mort pour nos péchés. Recherches pluridisciplinaires sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, faculté universitaires Saint-Louis, 1976, p. 45-83.

VIDALIN, A., « La genèse du mal dans l'éthique de la vie », dans G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Coll. « Empreintes philosophiques 3, Belgique, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 629-638.

VIDALIN, A., « Phénoménologie de la Vie et théologie », dans .J. BROHM & J. LECLERCQ (éds), *Michel Henry*, Lausanne, suisse, coll. « Les dossiers H », Editions L'Age d'Homme, 2009, p. 512-520.

WALTON, RJ., « Auto-affection et événement », dans *Revue Internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes.* Hommage à Laslo Tengelyi, n°7 (2016), Presses universitaires de Louvain, p. 19-34.

WIEHL, R., « La phénoménologie des sentiments de Marx Scheler et les apories de la phénoménologie », Trad. par P. Constantineau, dans J. POULAIN (éd.), *Critique de la*

raison phénoménologique. La transformation pragmatique, Actes du colloque de Vienne 10-13 mai 1985, Paris, Cerf, 1991, p. 155-185.

INDEX NOMINUM

ALEXANDRE, 164, 166, 167, 460
ALQUIE, 74, 136, 460
ALTHUSSER, 299, 460
ANAWATI, 147, 224
ANSELME DE CANTORBERY, 34
AUDI, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 34, 36, 38, 184, 186, 383, 393 427, 458, 460, 468, 478
AUGUSTIN, 102, 460
AWAZI MBAMBI KUNGUA, 119, 122, 332, 340, 388 403, 404, 425, 433, 449, 458
AZOUVI, 194, 460, 478
BADAWI, 224
BAERTSCHI, 194, 460, 478
BARBARAS, 16, 50, 51, 62, 63, 65, 88, 94, 125, 148, 154, 156, 159, 179, 206, 224, 248, 258, 393, 411, 460 468
BARRIER, 189, 478
BEAUFRET, 86
BENOIST, 337, 478
BERGSON, 21, 102, 176, 177, 215, 244, 360, 460
BERKELEY, 129
BERNET, 62, 335, 337, 340, 358, 362, 379, 388, 460, 468
BERTOT, 90, 118, 468
BLANCHARD, 219, 220, 469
BLUMENBERG, 122, 460
BOUBLIL, 46, 234, 469
BOUQUET, 353, 460, 470
BOURGINE, 25, 475
BRITO, 223, 284, 285, 286, 287, 460
BROHM, 13, 17, 19, 22, 24, 26, 32, 33, 39, 40, 50, 51, 58, 73, 117, 122, 134, 186, 188, 198, 228, 251, 293, 298, 299, 315, 325, 342, 352, 366, 370, 381, 382, 387, 407, 458, 466, 467, 468, 469, 460, 471, 472, 473, 476, 475, 476, 477, 478, 479, 480
BRUAIRE, 336, 460
BRUNFAUT, 293, 370, 373, 469
BRUNSCHVICG, 189, 460
BUREAU, 415, 429, 464, 477, 480
CANULLO, 46, 469
CAPELLE, 12, 13, 33, 35, 83, 219, 324, 331, 332, 333, 334, 383, 391, 443, 458, 467, 469, 470, 471, 472, 477
CARATINI, 127, 135, 460
CARFANTAN, 15, 460
CARUANA, 60, 160, 469
CASTILLO, 52, 57, 469
CHANGEUX, 24, 461
CHEVALIER, 19
CHRETIEN, 15, 33, 182, 196, 458, 461, 467, 469, 479
COMBLIN, 439, 461
COMTE-SPONVILLE, 256, 40&, 43§, 46&
CONDILLAC, 151, 46&
COURTINE, 92, 46&
CUNNINGHAM, 34é, 46ç
DASTUR, 78, 82, 83, 84, 93, 94, 95, 98, 99, 100, 39", 39§, 46&
DAVID, 10, 13, 35, 45, 63, 93, 215, 22è, 23§, 261 26'4 289, 290, 307, 320, 335, 361, 370, 455, 456, 458, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 475, 477, 478, 479
DAVIDSON, 303, 363, 469
DE BIRAN, 17, 19, 20, 21, 25, 26, 34, 82, 112,113, 150, 189,191, 192, 193, 194-196, 204, 250, 320, 464
DE SANCTIS, 45, 470
de SUTTER, 258
DE WAELHENS, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 158, 309, 397, 410, 461
DEL MASTRO, 246, 470
DELEUZE, 35, 38, 175, 461
DELUMEAU, 407
DEPRAZ, 31, 35, 40, 46, 58, 176, 177, 206, 252, 253, 254, 263, 264, 272, 274, 276, 312, 366, 461, 470
DEPRUN, 132, 461
DERRIDA, 65, 66, 156, 206, 339, 461
DESCARTES, 11, 123, 124-130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141-144, 145, 146, 147, 148, 153, 192, 250, 450, 461
DEVARIEUX, 189, 470
DORE, 324, 325, 326, 377, 388, 470
DORON, 24, 479
DREVET, 20, 461
DUCHARME, 227, 232, 236, 253, 254, 255, 294, 3456 458, 470
DUFOUR-KOWALSKA, 12, 27, 39, 58, 69, 109, 111, 174, 176, 187, 189, 198, 202, 204, 205, 212, 213, 214, 227, 236, 240, 255, 256, 264, 268, 277, 282, 283, 290, 292, 293, 295, 296, 297, 306, 307, 313, 321, 328, 330, 340, 355, 378, 391, 392, 409, 420, 436, 458, 470, 471
DUPUIS, 20, 22, 29, 43, 44, 127, 128, 129, 189, 329, 355, 373, 433, 461, 471
DUSAUSOIT, 119, 471
DUVAL, 65, 66, 68, 479
ECKHART, 173, 193, 255, 263,264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 317,323, 329, 420, 436, 462
EKHART, 2, 42, 330
ENGLISH, 360, 471
FABRE, 117, 471
FALQUE, 164, 167, 210, 379, 391, 397, 406, 408, 411, 413, 417, 419, 420, 426, 427, 428, 442, 462, 471
FAMEREE, 25, 475
FICHTE, 8, 173, 263, 278-2823 285-307, 462
FINK, 75, 180, 462
FORMISANO, 294, 471
FORTHOMME, 214, 232, 233, 238, 240, 290, 458, 471
FOUCAULT, 44, 174, 462
FOULQUIE, 158, 462
FRANCK, 51, 53, 54, 55, 67, 95, 252, 462
FREY, 30, 127, 128, 129, 433, 462

GAIFFI, 322, 471
GAITSCH, 41, 364, 471
GAMBA, 143, 144, 471
GARCIA-BARO, 69, 471
GELY, 159, 185, 246, 253, 254, 458, 472
GENS, 93, 479
GESCHE, 178, 189, 222, 223, 225, 312, 323, 328, 333, 334, 336, 341, 345, 365, 374, 378, 383, 388, 406, 405, 406, 407, 412, 423, 424, 425, 427, 428, 430, 431, 433, 435, 440, 441, 462, 479
GIBELIN, 208
GODDARD, 206, 288, 462
GOICHON, 224
GRAMONT, 344, 347, 470
GREICH, 58, 455, 472
GREISCH, 10, 13, 33, 35, 45, 51, 61, 63, 81, 87, 93, 97, 215, 222, 227, 236, 263, 264, 289, 290, 307, 320, 332 335, 361, 370, 383, 456, 458, 466, 467, 468, 469, 4670, 472, 473, 474, 475, 477, 478, 479
GUATATTARI, 175
GUENANCIA, 46, 48, 62, 66, 75, 111, 115, 152, 153, 156, 301, 369, 370, 371, 374, 462
GUILLAMAUD, 203, 204, 472
HAAR, 327, 377, 462, 472
HACKETT, 104, 106, 472
HARDY, 20, 49, 66, 155, 182, 198, 199, 293, 294, 301, 303, 340, 363, 369, 370, 371, 458, 469, 471, 47é, 47§, 47è, 47!
HATEM, 12, 15, 22, 23, 29, 38, 39, 143, 159, 178, 214, 231, 233, 238, 240, 252, 264, 278, 290, 344,, 345, 352, 353, 357, 367, 392, 393, 406, 458, 462, 468, 470, 472, 474, 475, 476, 478, 480
HATTORI, 189, 359, 472, 473
HEFTY, 40, 323, 327, 473
HEGEL, 208, 296, 298, 299, 396, 462
HEIDEGGER, 8, 21, 31, 32, 41, 46, 47, 49, 77, 78, 79, 80, 81-84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92-94, 95-96, 98, 100, 101, 103, 106, 107, 109, 114, 123, 141, 147, 170, 205, 238, 291, 308-309, 368, 376-378, 394-395, 397, 412, 434, 462, 477
HELDE, 227, 230, 261, 479
HESNARD, 404
HOTTOIS, 41, 462
HOUSSET, 261, 462
HUOT DE LONGCHAMP, 434, 438, 463
HUSSERL, 7-8, 18, 41, 49-50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62-64, 65, 66, 67, 70, 71, 73, 75, 115,123, 126, 167,170, 186, 192, 202, 211, 229, 230, 231, 233, 247, 248, 252, 261, 424, 463
HUSSET, 336, 393, 479
IJSSELING, 65, 229, 230, 468, 479, 480
IRENEE DE LYON, 157, 160-164, 218, 225, 336, 350, 388, 387, 463, 499
JACOB, 22, 36, 463, 468
JANICAUD, 12, 31, 50, 51, 56, 92, 93, 178, 238, 278, 325, 330, 337, 378, 450, 463
JEAN, 41, 45, 46, 67, 104, 119, 141, 143, 189, 203, 227, 235, 236, 246, 245, 247, 249, 254, 262, 290, 307, 313, 324, 327, 329, 333, 339, 343, 365, 377, 378, 380, 384, 395, 401, 423, 426, 430, 443, 444, 458, 463, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 480
JEAN-PAUL II, 383, 384, 361, 389, 465
JERVOLINO, 289, 290, 300, 306, 473
JOE, 67, 473
JOMIER, 398, 463
KANABUS, 290, 473
KANDINSKY, 122, 173, 262, 307-308,310- 315 ,317, 463
KANT, 17, 22, 41, 359, 463
KHOSROKHAVAR, 35, 375, 378, 473
KIERKEGAARD, 249, 255, 314, 345, 463, 392, 436
KÜHN, 27, 32, 38, 48, 63, 80, 189, 209, 244, 245, 252, 308, 309, 310, 357, 379, 394, 395, 397, 459, 463, 473, 474
LABRUNE, 206
LAOUREUX, 12, 14, 32, 34, 35, 54, 58, 63, 64, 65, 66, 93, 195, 206, 207, 211, 263, 264, 267, 268, 334, 3367 369, 380, 459, 472
LARCHET, 29, 259, 414, 419, 463
LAVIGNE, 15, 22, 32, 38, 56, 98, 102, 104, 119, 122, 140, 175, 180, 254, 293, 307, 312, 322, 345, 360, 380, 407, 442, 457, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 480
LE BARON CARRA DE VAUX, 148
LE BRETON, 24, 479
LE LANNOU, 63, 475
LECLERCQ, 1, 17, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 32, 33, 39, 40, 41, 45, 46, 49, 50, 51, 58, 67, 73, 104, 117, 119, 134, 141, 143, 186, 188, 189, 198, 203, 223, 228, 235, 241, 245, 249, 251, 254, 262, 287, 290, 293, 294, 298, 300, 301, 302, 303, 306, 308, 309, 310, 312, 313, 315, 325, 327, 329, 333, 338, 339, 342, 343, 352, 358, 363, 364, 366, 369, 370, 371, 377, 378, 380, 381, 382, 387, 409, 436, 458, 459, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480
LEFORT, 159, 462
LEONARD, 132, 463
LEON-DUFOUR, 413, 415, 429, 464, 479, 480
LEVINAS, 36, 253, 330, 3401 406, 433, 464
LONGNEAUX, 24, 27, 29, 31, 34, 63, 115, 122, 159, 236, 278, 308, 312, 338, 353, 354, 355, 357, 374, 427 459, 467, 470, 472, 474, 4745, 476, 478, 479
LONGONGA, 327, 462
MACANN, 189, 479
MAESSCHALCK, 115, 121, 143, 234, 236, 237, 240, 245, 260, 284, 285, 464, 475, 479
MALAGUTI, 119, 475
MALEBRANCHE, 129, 137
MANARANCHE, 347, 464
MANDIANGU, 261, 475
MARCEL, 410, 464
MARGUERAT, 343, 401, 437, 464

MARION, 16, 18, 92, 120, 126, 129, 131, 134, 156, 159, 178, 186, 196, 239, 249, 308, 310, 337, 340, 413, 424, 458, 464, 467, 479
MARTELET, 422, 434, 435, 464
MARTINS, 102, 103, 480
MARX, 9, 38, 293, 296, 306, 322, 449
MASQUELET, 23, 24, 189, 478, 479, 480
MEESSEN, 193, 266, 269, 273, 480
MERLEAU-PONTY, 8, 11, 123-124, 127, 148, 149, 150-151, 152, 153, 154-155, 156, 158-159, 180, 191,252, 312, 464
MOINGT, 415, 416, 429, 464, 479, 480
MOLTMANN, 413, 464
MONSEU, 41, 45, 46, 67, 104, 119, 141, 143, 189, 203, 245, 249, 254, 290, 313, 329, 343, 365, 380, 459, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 480
MONTAVONT, 71, 464
MOSER, 223, 224, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 391 399, 405, 420, 437, 443, 444, 459
NABERT, 406
NKULU KABAMBA, 3, 189, 389, 390, 400, 426, 464
OLIVO-POINDRON, 333, 476
PALUKU TSONGO, 158, 373, 464, 465
PASCAL, 401, 465
PATOCKA, 30, 88, 134, 174, 465, 480
PENIDO, 21, 465
PEPERZAK, 352, 476
PIRET, 354, 374, 387, 476
PLATON, 29, 30, 174, 252, 450, 465
POULAIN, 233, 480
POUPARD, 390
PROENCA, 369, 370, 476
RAHNER, 328, 401, 415, 425
REAIDY, 264, 268, 269, 476
REDEKER, 3, 222, 223, 395, 428, 433, 452, 465
REEVES, 223
RHODE, 39, 255, 480
RHOMEYER-DHERBEY, 38
RICHIR, 23, 30, 48, 153, 230, 234, 465, 480
RICOEUR, 88, 190, 196, 206, 231, 239, 2901 294, 363, 368-373, 435, 458, 465, 467, 476, 479
RODRIGO, 309, 476
RODRIGUEZ, 99, 476
ROGOZINSKI, 54, 57, 90, 91, 95, 126, 137, 154, 155, 156, 172, 175, 233, 251, 252, 347, 465
ROMEYER-DHERBEY, 15, 476
ROUSSEAU, 157
RUSS, 152
Sainte FAUSTINE, 433
SANSONETTI, 141, 142, 476, 477
SAUTEREAU, 20, 49, 293, 294, 301, 303, 363, 369, 3670, 371, 458, 469, 471, 472, 476, 477, 478
SCHAAL, 149, 152, 465
SCHELER, 205, 206, 234, 235, 242, 243, 245, 246, 247, 465
SCHNEIDER, 45, 371, 476
SCOLAS, 25, 475
SEBBAH, 65, 158, 216, 217, 232, 237, 238, 323, 325, 328, 330, 386, 459, 477
SEMEN, 361, 389, 465
SERBAN, 107, 369, 477
SESBOUE, 346, 350, 357, 465
SEYLER, 61, 71, 72, 74, 119, 121, 284, 287, 288, 295, 296, 297, 299, 364, 365, 367, 368, 459, 477
SICARD, 23, 480
SOULETIE, 334, 477
SOYSAL, 188, 361, 477
STAUDIGI, 245, 477
STEBE, 440
TALON-HUGON, 140, 141, 142, 143, 145, 477
TARNOWSKI, 50, 409, 477
TENGELYI, 56, 58, 59, 63, 477
TERTULLIEN, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 225, 3450 389, 449, 465
TESTART, 24, 465
THABET, 313, 314
THELOT, 352, 480
THEODORE DE MOPSUESTE, 353
THOMAS d'AQUIN,346, 348, 439
TILLIETTE, 278, 298, 320, 322, 332, 3323, 335, 340, 379, 382, 388, 405, 441, 447, 465, 478
TISSERAND, 192, 194, 465
TODOROV, 378, 465
UHL, 13, 122, 459, 478
UMBELINO, 20, 140, 478
VALADIER, 48, 465
VAN RIET, 14, 16, 28, 30, 188, 356, 465
VANCOURT, 189, 465
VARILLON, 439, 466
VASCHALDE, 10, 23, 214, 382, 459, 478
VERGOTE, 415, 429, 464, 479, 480
VIDALIN, 249, 326, 327, 334, 352, 381, 421, 459, 478, 480
VON BALTHASAR, 22, 360, 466
WALTON, 22, 309, 480
WELTEN, 12, 21, 126, 290, 300, 322, 326, 382, 459
WIEHL, 234, 480
YAMAGATA, 187, 312, 314, 478

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 1

SIGLES ET ABRÉVIATIONS UTILISÉES 2

INTRODUCTION GÉNÉRALE 3

PREMIÈRE PARTIE : DE LA SPÉCIFICITÉ DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE NON INTENTIONNELLE DE MICHEL HENRY 10

Chapitre 1 : La chair comme lieu de la pensée et de la définition de l'homme 12

1.1. Nos pouvoirs de connaissance : la méthode phénoménologique et la question du langage par rapport à la tradition philosophique. 12

1.1.1. La phénoménalisation de la phénoménalité : la question de l'apparaitre 12

1.1.2. Le corps et l'ontologie biranienne dans « Philosophie et phénoménologie du corps »… 17

1.1.3. La méthode phénoménologique et la question du langage 26

1.2. La chair comme réalité phénoménologique de l'homme 37

1.2.1. Une individualité du sentir et l'homme comme incarnation de la vie 37

1.2.2. L'homme comme corporéité originelle qui ouvre au monde 43

Chapitre 2 : L'héritage phénoménologique de Michel Henry et le problème de l'objectivisme naïf 50

2.1. De la phénoménologie hylétique à la phénoménologie matérielle : Michel Henry et sa lecture de Husserl 50

2.1.1. Les limites du voir et la critique de l'intentionnalité husserlienne : la question du temps et de la vie 50

2.1.2. Cause de la dérive phénoménologique husserlienne 60

2.1.3. Enjeux de la décision de Husserl et la spécificité de la phénoménologie matérielle 67

2.1.4. Le cogito et le virage thématique de Husserl 70

2.1.4.1. Le cogito et la vue pure. Quel mode de révélation ? 70

2.1.4.2. La radicalité de l'épochè et la saisie réflexive des vécus 74

2.2. Michel Henry et sa lecture du Dasein heideggérien : le monde et le temps. 77

2.2.1. La question du monde et du temps heideggériens 78

2.2.2. L'ambigüité ontico-ontologique du Dasein heideggérien et quelque aspect critique 85

2.2.2.1. Le *Dasein* heideggérien et la chair selon M. Henry 85

2.2.2.2. Quelques aspects critiques 92

2.2.3. La question de la finitude humaine et de la temporalité 100

2.2.4. La finitude comme pouvoir du corps subjectif et le corps comme péché 104

2.2.5. La finitude comme finitude intentionnelle temporelle 106

2.3. La chair et le projet galiléen. La question de l'objectivisme naïf 110

2.3.1. Science comme négation de la subjectivité est une contradiction 111

2.3.2. Le paradoxe du projet galiléen et la nécessité de la subjectivité 116

Chapitre 3 : Pour une phénoménologie idéale : une ontologie phénoménologique 124
3.1. Michel Henry et sa lecture de Descartes : Du Cogito à l'affectivité 124
3.1.1. Du corps à la puissance de la chair : Du cogito et de l'union du corps et de l'âme ... 124
3.1.2. Au sujet de Dieu et la question de videre-videor chez Descartes 134
3.1.2.1. La question de Dieu et l'ambiguïté du cogito 134
3.1.2.2. La question du *videre-videor* et le *cogito* sans *cogitatum* 142
3.2. L'ambivalence de la sensibilité et la génération de la chair phénoménologique dans le chiasme touchant-touché chez Merleau-Ponty et le point de vue de Michel Henry. 148
3.2.1. L'ambiguïté de la sensibilité 148
3.2.2. La chair phénoménologique dans le chiasme touchant-touché 152
3.3. La chair originaire du Christ à partir d'Irénée de Lyon et de Tertullien 160
3.3.1. Irénée de Lyon et la problématique de la chair du Christ 160
3.3.2. Tertullien dans le contexte de la phénoménologie de la chair 163
DEUXIÈME PARTIE : LA SUBJECTIVITÉ COMME CORPS : UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'IMMANENCE RADICALE. 172
Chapitre 1 : Le corps-sujet comme structure ontologique de la vérité 174
1.1. Le corps vivant comme itération ou mémoire du passé toujours vivant. 174
1.1.1. La Vie comme prolifération et le corps comme subjectivité 174
1.1.2. L'intériorité de la chair comme insatisfaction dans « Incarnation » 180
1.1.3. Le corps est-il une vie absolue ou un corps constitué ? 186
1.2. Le corps subjectif dans l'ontologie biranienne 190
1.2.1. Le corps subjectif comme force et la dérive de la pensée biranienne 190
1.2.2. Originalité de l'ontologie de la subjectivité biranienne : la question de trois corps et du continu résistant dans « Incarnation » 196
1.3. Le Moi, lieu de donation d'un corps inconnu et la question du ''toucher'' 200
1.4. La solitude de la vie et le corps comme relationnalité de la vie à elle-même 206
1.5. De la génération de la chair : création et génération du corps humain 210
1.5.1. De la génération de la chair en Dieu et le prologue de saint Jean 210
1.5.2. La différence entre création et génération dans la compréhension du corps 214
1.5.3. Critique du concept de création et l'absoluité de la vie 221
Chapitre 2 : Le corps et la question de l'expérience d'autrui 227
2.1. La subjectivité et l'expérience d'autrui 227
2.2. Husserl et l'expérience d'autrui selon Michel Henry 229
2.3. L'intersubjectivité comme lieu de la vie : un virage vers la christologie ? 237
2.4. L'expérience d'autrui et les sentiments irréels dans *L'essence de la manifestation* et la question de la contemporanéité avec les morts. 242

2.5. L'échec de l'altérité, l'échec érotique et comment sortir de l'impasse. 248
2.5.1. L'altérité et l'échec érotique 248
2.5.2. Comment surmonter l'aporie de l'altérité et le nihilisme ? 256
Chapitre 3 : Principaux lieux opératoires de la réduction phénoménologique henryenne 263
3.1. L'immanence chez Maitre Eckhart (1260 -1327 ?) 263
3.1.1. Dieu comme immanence : l'essence de Dieu et de l'homme comme unique 263
3.1.2. La manière dont se réalise l'identification à Dieu : amour, humilité et pauvreté .. 268
3.1.3. Maitre Eckhart comme support de Michel Henry : un tournant théologique ? 273
3.2. L'immanence dans la lecture henryenne de Fichte (1762-1814) 278
3.2.1. L'être absolu identifié à l'amour 278
3.2.2. Fichte et la problématique du salut. Faut-il séparer l'être de l'existence ? 285
3.3. Le corps subjectif comme praxis : Michel Henry et sa lecture de Marx 289
3.3.1. Le marxisme et la chair comme puissance de production 289
3.3.2. Marx et la genèse ontologique de l'économie 300
3.3.3. La négation de la chair comme faiblesse du socialisme et du capitalisme 304
3.4. La chair comme production artistique: Michel Henry et sa lecture de Kandinsky (1866-1944)… 307
3.4.1. *A l'origine de toute culture. La vie comme auto-affectation* 307
3.4.2. *Kandinsky et sa lecture par Michel Henry* 311
3.4.3. *L'art et la question de la contemporanéité* 314
TROISIÈME PARTIE: DE L'ARCHÉOLOGIE DE LA CHAIR : INCARNATION ET STATUT DU CORPS CADAVRE 319
Chapitre 1: De la phénoménologie de la naissance et le logos chrétien 321
1.1. Du moi à la filiation dans la vie de l'Archi-Fils : Métaphysique de la filialité 321
1.1.1. La connaturalité de l'ego dans la vérité de l'incarnation du Christ 321
1.1.2. Le tournant théologique de Michel Henry. Pourquoi l'évangile de saint Jean ? .. 328
1.2. Le Moi comme un « Je peux » et la question du jugement 335
1.2.1. La vérité de la Vie et du Vivant : le Moi et l'ego 335
1.2.2. La question du jugement dernier face à l'illusion transcendantale. La spécificité de la temporalité immanente et la liberté 341
1.3. La seconde naissance comme une nouvelle éthique phénoménologique 351
1.3.1. La question de l'oubli de la vie et le salut dans l'agir 351
1.3.2. La nouvelle naissance et l'éthique de l'intersubjectivité 356
1.4. De la nécessité de la phénoménologie de la vie comme discours et la lecture henryenne de la Parole à partir de l'herméneutique de Paul Ricœur 362
1.4.1. Phénoménologie comme discours dans le sillage de la seconde naissance 362

1.4.2. La parole et sa Lecture à partir de l'herméneutique de Paul Ricœur 368
1.5. La temporalité de la chair : naissance ou apparition ? 374
1.6. Quelques aspects critiques de la phénoménologie de la vie de Michel Henry 378
Chapitre 2 : De la mort et du salut de l'ego 381
2.1. Les intuitions communes de la phénoménologie et du christianisme au sujet de la réalité humaine 382
2.1.1. Phénoménologie et christianisme : les raisons de l'imbrication des domaines 382
2.1.2. La notion biblique et la notion grecque du corps : le péché et la chair 385
2.2. La question thanatologique et la phénoménologie de la vie 391
2.2.1. Qu'est-ce que la mort ? La mort phénoménologique ou existentiel ? 391
2.2.2. La mort comme destinée de l'homme et la problématique de l'ici-bas et de l'au-delà… 397
2.3. La question sotériologique du corps vivant et la croix salvatrice 402
Chapitre 3 : Du statut du corps devenu cadavre 407
3.1. La mort et le corps cadavre dans la problématique de la mort du Christ 408
3.2. La mort comme passage de la terre au ciel 415
3.3. La question de la résurrection et le statut du corps cadavre 422
3.3.1. L'immortalité, l'éternité et la résurrection 422
3.3.2. Le statut du corps cadavre et quelques aspects critiques 429
3.3.2.1. La résurrection comme un mode autre de présence 429
3.3.2.2. Quelques pistes de réflexion en rapport avec la phénoménologie de la vie 434
3.3.2.3. Quelques pistes critiques 441
CONCLUSION GÉNÉRALE 446
BIBLIOGRAPHIE 457
INDEX NOMINUM 482