

Naissance de la phénoménologie de l'histoire

De Schelling à Henry*

Les clercs de l'Université écoutaient en riant les récits pittoresques d'une mythologie qui leur paraissait infantile, tandis que d'autres s'interrogeaient sur la signification de ces histoires issues de temps très anciens, y cherchant un secret enfoui dans l'âme humaine et le substrat permanent de la vie. (Henry M., 2009, p. 212)

On fait communément remonter l'origine de la philosophie de l'histoire aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel, ainsi qu'à Herder qui avait proposé une nouvelle philosophie de l'histoire en opposition à l'histoire pragmatique de Kant. Pourtant, la dernière philosophie de Schelling, et de manière exemplaire sa *Philosophie de la Mythologie*¹, offre une autre voie négligée par la tradition philosophique. Schelling serait en effet, selon une expression heureuse de X. Tilliette, le «sèmeur d'idées» (2007, p. 133) d'une philosophie de l'histoire que l'on pourrait qualifier rétrospectivement de phénoménologique. Cette position phénoménologique ouverte par Schelling se démarque de la dialectique hégélienne des figures de la connaissance en privilégiant la voie archéologique sur le schéma téléologique retenu par Hegel. C'est en tout cas la thèse que nous défendrons en nous appuyant sur une autre phénoménologie de l'histoire, celle développée au xx^e siècle par Michel Henry².

* Cet article prolonge plusieurs thèses fondamentales exprimées une première fois dans un article coécrit avec M. Maesschalck: «Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines» (2009). D'une manière générale, il est directement le fruit de discussions avec M. Maesschalck, et lui est donc profondément redevable.

¹ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* (désormais abrégé SW accompagné du tome), Bd. XI et XII (1856-1861). Pour une traduction française, cf. respectivement *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. par le GDR Schellingiana, sous la direction de J.-Fr. Courtine et J.-Fr. Marquet (1998) et *Philosophie de la Mythologie*, trad. par A. Pernet (1994). Nous lirons ces textes en regard de la *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, éditées par Kl. Vieweg et Chr. Danz (1996) et traduite en français sous le titre *Leçons inédites sur la Philosophie de la Mythologie, D'après Anton Eberz (Munich 1837) et András Chovátz (Berlin 1842)*, par A. Pernet (1997).

² Sur cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre article «Le concept d'histoire chez Michel Henry lecteur de Marx» (2011b).

Un dialogue entre Schelling et Henry pourrait susciter l'étonnement, voire la perplexité. Si la littérature secondaire a souvent étudié la critique de Hegel développée par Henry, elle a en effet moins prêté attention à sa lecture de Schelling. À son corps défendant, rappelons d'abord que peu d'éléments l'attestent. Reconnaissons ensuite que lorsque Schelling est mobilisé, il l'est principalement à titre d'antithèse. Cependant, et il faut le noter, Henry se focalise alors massivement sur deux textes : le *Système de l'Idéalisme transcendantal* et les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*. Son propos se concentre sur le fait qu'une philosophie transcendantale de la conscience, si elle est incapable de fonder le principe sur lequel elle repose, s'inverse en son contraire et finit par sombrer dans une philosophie de la nature ou de la volonté inconsciente³. Or, la construction schellingienne d'une position phénoménologique en philosophie de l'histoire apparaît explicitement dans la dernière philosophie et son objet est précisément l'origine de la potentialité de la conscience.

Si nous voyons dans ces distinctions une raison suffisante pour ne pas écarter d'un revers de main trop rapide un possible dialogue entre Schelling et Henry⁴, celui-ci se gardera bien entendu de toute tentative de concordisme ou de recouvrement d'expressions qui ne pourraient être tenues pour équivalentes. Il ne s'agira ni de forcer la philosophie schellingienne ni de contraindre le texte henryen, mais de *construire un cadre* permettant de percevoir la naissance d'un geste philosophique commun. Pour le dire brièvement et déjà cerner l'enjeu du dialogue que nous construirons, ce geste philosophique consiste à chercher dans l'histoire la figuration de l'origine de la subjectivité ou, dit autrement, à relire la genèse de la subjectivité dans le destin historique de la vie. Une telle genèse renvoie la subjectivité à son archaïcité de telle façon qu'elle rend possible une philosophie de l'histoire. C'est, nous semble-t-il, le rôle que joue la *Philosophie de la Mythologie* chez l'un et la *Philosophie du Christianisme*⁵ chez l'autre. À condition que l'on ne réduise pas

³ Cf. M. Henry, e.a. 2003a, p. 96-98, 103-104, 140-147.

⁴ Un rapprochement entre la *Philosophie de la Révélation* de Schelling et la *Philosophie du Christianisme* de Henry a d'ailleurs été suggéré par X. Tilliette et J.-L. Chrétien (cf. respectivement 1998, p. 369 et 2009, p. 159).

⁵ Il s'agit du sous-titre de *C'est moi la vérité* (1996) que la littérature secondaire a convenu de considérer comme le premier ouvrage d'une trilogie consacrée au christianisme, trilogie complétée par *Incarnation, Pour une philosophie de la chair* (2000) et *Paroles du Christ* (2002).

immédiatement ces philosophies à des philosophies de la religion qui chercheraient à comprendre comment la subjectivité est affectée par sa croyance et produit la forme de son activité projective (objectivation), alors qu'elles tentent plutôt de comprendre comment la subjectivité est donnée à soi par son affectabilité dans un processus d'auto-transformation qui la rend actrice de sa propre histoire (subjectivation).

Le premier objectif de cet article sera donc de montrer que la mythologie et le christianisme sont des objets historiques privilégiés en ce qu'ils font du renvoi vers la source de la vie l'expérience fondamentale inscrite dans leur formulation. Car mythologie et christianisme ont pour objet unique la vie, non pas à la manière d'un traité théorique, mais en tant que le lien phénoménologique qui unit le vivant à la vie s'y «donne pratiquement», s'y exprime en restituant la force de la vie dans des expériences vives, c'est-à-dire «dans des expériences pures qui sont pathétiques» (Henry M., 2003b, p. 297). La mythologie, explique Schelling, «entendue comme histoire des dieux — donc à titre de mythologie proprement dite — n'a pu s'engendrer que dans la vie elle-même, et il a bien fallu qu'elle fût quelque chose de *vécu* et d'*éprouvé*» (SW XI, p. 125; trad. fr., p. 134). L'Évangile, comme le revendique pour sa part Henry, «n'est pas un traité métaphysique sur le dynamisme interne de la vie [...], il est tourné vers les hommes» (1996, p. 140). Dans cette perspective, les représentations que charrient mythologie et christianisme «s'enracine[nt] dans la vie» pour en être «la langue» (1976a, p. 372 et 410). Les hommes y «narrent leur pathos», leur naissance et, si l'on va «plus loin, [leur] propre histoire» (2003b, p. 323).

Le deuxième objectif aura une tournure plus épistémologique. Il s'agira de saisir comment une telle position phénoménologique amène à reconsidérer l'histoire comme science et la signification des événements historiques. L'objectif que nous poursuivrons sera alors de proposer une définition du concept d'histoire compris dans l'intitulé de la philosophie de l'histoire. Cette réflexion épistémologique se déplacera ce faisant de la science historique vers les conditions d'un savoir de l'histoire.

LA PHILOSOPHIE DE LA MYTHOLOGIE COMME PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'IMMANENCE

Dans la *Philosophie de la Mythologie*, Schelling renouvelle les prémisses épistémologiques de sa pensée en procédant à un renversement

radical des approches scientifiques de son temps⁶. Il refuse tout à la fois les approches allégoriques, naturalistes ou poétiques du phénomène mythologique au profit d'une approche «tautégorique»⁷. Une telle approche prétend que la mythologie «n'a pas d'autre sens que celui dans lequel elle s'énonce», c'est-à-dire que «tout dans la mythologie doit être compris comme elle l'énonce, et non pas comme si une chose était pensée, une autre dite». Schelling résume cette approche dans une formule saisissante: «les dieux sont des êtres qui existent réellement, ils ne *sont* pas quelque chose d'autre, ils ne signifient pas quelque chose d'autre, ils signifient *seulement* ce qu'ils sont» (SW XI, p. 196; trad. fr., p. 196). Lorsque Schelling abordera par la suite le christianisme, ce biais de lecture restera d'ailleurs identique. Il le considère comme un «fait» (*Tatsache*).

Je veux maintenant, annonce-t-il dans la *Philosophie de la Révélation*, considérer le christianisme de la même façon que j'ai considéré la mythologie, c'est-à-dire comme un phénomène qu'il s'agit, autant que possible, de rendre compréhensible à partir de ses propres prémisses, donc à la vérité seulement de laisser s'expliquer par lui-même. (SW, XIV, p. 34; trad. fr., p. 55)

S'agissant du christianisme, Henry ne procède pas autrement. Ses recherches ne portent pas «sur l'analyse des textes ou de leur étude historique» (Henry M., 1996, p. 9), encore moins sur le contenu susceptible d'une fixation dogmatique. Il cherche au contraire à rendre la parole au christianisme lui-même.

Notre propos, écrit-il, n'est pas de nous demander si le christianisme est «vrai» ou «faux», d'établir par exemple la première de ces hypothèses. Ce qui sera ici en question, c'est plutôt *ce que le christianisme considère comme la vérité*, le genre de vérité qu'il propose aux hommes [et] qui leur convient par quelque affinité mystérieuse. (Henry M., 1996, p. 7)

Dans le christianisme, peut-on encore l'entendre dire, «il n'y a pas de métaphore, rien qui soit de l'ordre du "comme si". Et cela parce que le christianisme n'a à faire qu'à la *réalité*, non à l'imaginaire ou à des symboles» (Henry M., 1996, p. 148). La lecture de Henry, on le sait, s'affirme dès lors dans sa méthode et son objet comme une phénoménologie et, plus précisément encore, comme une phénoménologie de

⁶ Cf. Maesschalck M., 1991, p. 214.

⁷ Pour une analyse de ce terme emprunté par Schelling à S. T. Coleridge et K. Ph. Moritz, cf. Tilliette X., 1970, p. 411; 1987, p. 201-203; 2002, p. 33-34 et 39.

l'immanence. Le christianisme a valeur d'«élucidation systématique, encore inouïe, de ce rapport de la Vie à tous les vivants, rapport qui est la génération ou la naissance comme telle» (Henry M., 1996, p. 82).

Or, en tentant de construire à travers sa lecture de la mythologie un concept de «processus théogonique» qui n'exige rien en dehors de la conscience, «rien en dehors des principes qui la posent et la constituent» (SW XI, p. 207; trad. fr., p. 206), ce qui est fondamentalement en jeu chez Schelling, c'est bien aussi, comme le note M. Maesschalck, la construction méthodologique d'une «phénoménologie de la conscience» qui se construit à partir d'une «méthode "expérimentale" basée sur l'immanence de la Vie» (Maesschalck M., 1989, p. 535). D'autres commentateurs avisés ont reconnu ce caractère phénoménologique à l'entreprise schellingienne. C'est notamment le cas de X. Tilliette et de J.-Fr. Courtine⁸. Pour s'en justifier, référence est faite à une formule schellingienne que n'aurait pas reniée Husserl: «Ma tâche est de montrer les choses comme elles sont» (SW XII, p. 193; trad. fr., p. 129). Il y va ainsi, selon M. Richir, d'une véritable «*epochè* phénoménologique» (Richir M., 1994, p. 36) dans la *Philosophie de la Mythologie*. Cette *epochè* phénoménologique, qui prend ici la figure d'une réduction théogonique de la question du commencement de la conscience, tente de «découvrir la cause génétique inscrite en l'objet même, donc interne» (SW XII, p. 138; trad. fr., p. 91) à la conscience⁹.

C'est pourquoi M. Maesschalck propose *in fine* de caractériser le geste de la dernière philosophie comme étant celui de la mise en place d'un «point de vue d'immanence»¹⁰ sur la mythologie. Dans une dénomination à nouveau fort proche, J.-Fr. Courtine parle d'une «interprétation immanente» (Courtine J.-Fr., 2007, p. 113, 114, 117 et 120). Quant à M. Richir et Fr. Chenet, ils y voient respectivement une «rencontre de l'intérieur» (Richir M., 1994, p. 18, 37, 40 et 44) et une «intérieurisation» (Chenet Fr., 1994, p. 487). Nous retiendrons ici le concept de point de vue d'immanence parce qu'il rend bien compte du geste qui «vise à éclairer la mythologie de l'intérieur, sans autre présupposition que celle

⁸ X. Tilliette et J.-Fr. Courtine parlent d'une «attitude phénoménologique» (respectivement Tilliette X., 1970, p. 402 et Courtine J.-Fr., 2007, p. 115 et p. 118). Le premier renchérit en reconnaissant également à la *Philosophie de la Mythologie* le statut de «phénoménologie de la conscience» (Tilliette X., 1987, p. 214). Fr. Chenet se contente pour sa part d'une «approche phénoménologique» avant l'heure (Chenet Fr., 1994, p. 486).

⁹ Cf. Frigo G. Fr., 1994, p. 166; ainsi que Vetö M., 1994, p. 97.

¹⁰ Pour un exposé complet de ce concept, cf. Maesschalck M., 2011.

de son intelligibilité spécifique, ou mieux de son auto-intelligibilité tangentielle, de sa possible transparence à soi» (Courtine J.-Fr., 1998a, p. 10). X. Tilliette, qui préféra s'en tenir à une «pénétration intuitive, une faculté d'intropathie» permettant à Schelling de «replonger dans l'événement de la mythologie» (Tilliette X., 1970, p. 426), est au moins d'accord sur le principe.

En pratiquant un tel point de vue d'immanence, Schelling cherche donc à comprendre comment le procès mythologique est un procès organique et nécessaire qui engendre et affecte la conscience qui y participe. L'affecte à tel point que le procès est, à proprement parler, une «tragédie». Ce «calvaire de la conscience» avait fasciné Jankélévitch et lui avait offert l'occasion de quelques belles envolées dans *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. «La conscience, à la recherche du Graal, s'exclamait-il, va traverser les cruelles vicissitudes de l'histoire païenne. C'est un vrai pèlerinage, une incroyable aventure» (Jankélévitch V., 1933, p. 214)! Henry, disons-le au passage, avait été profondément marqué par l'ouvrage de Jankélévitch auquel il se réfère dans un *Carnet* rédigé en 1943 dans le maquis du Haut-Jura.

Il arrive, écrit-il, qu'une époque s'identifie à une attitude spirituelle et alors elle existe; ce qui arrive n'a plus le goût fade de l'actualité et de ce qui recommence indéfiniment. Le monde devenait un théâtre dont nous étions les acteurs. [...] Jankélévitch ne disait-t-il pas dans son *Schelling*, «Toute liberté porte sa tragédie intérieure». (M. Henry, cité par A. Henry, 2009, p. 12-13)¹¹

Quoi qu'il en soit, le mot d'ordre général face à l'histoire est lâché: on s'égare tant que l'on ne s'arrête qu'à son drame visible et objectif. Car c'est bien ce que les recherches de Schelling nous enseignent concernant la mythologie. Il s'agit d'y saisir la relation réelle de la conscience à son origine, la constitution de la subjectivité dans un mouvement primitif dont elle procède et dont la mythologie est notre plus secrète mémoire. Autrement dit, Schelling cherche à comprendre comment la conscience se subjectivise dans la mythologie en devenant actrice de sa propre histoire. Il convient dès lors d'habiter une tension entre, d'une part, le fait

¹¹ Cette note atteste que l'ouvrage de Jankélévitch était connu de Henry dès les débuts de sa formation philosophique. Il s'y réfère encore dans son premier ouvrage publié, *L'Essence de la manifestation* (2003a), p. 98 et 141. Cet ouvrage de Jankélévitch inspira également le Schelling de Cl. Bruaire, *Schelling ou la quête du secret de l'être* (1970) et le bel opuscule de J.-M. Vaysse, *Schelling, Art et Mythologie* (2004).

que la mythologie est «vraiment une histoire réelle, ponctuée d'événements dramatiques — tel est son versant positif et objectif —», et, d'autre part, le fait que «cette histoire a son lieu dans la conscience» (Courtine J.-Fr., 2007, p. 198). Les représentations mythologiques sont donc réelles.

Autrement, on ne s'expliquerait pas l'emprise qu'elles exercent précisément sur la conscience. Si elles étaient de belles fictions ou des pensées déguisées, voire dévoyées, la conscience humaine ne les aurait pas vécues et pâties comme elle l'a fait, dans un long combat, une soumission aveugle et fatale. (Tilliette X., 1970, p. 424)

Cependant, «*en dehors* de la conscience [elles n'ont] aucune réalité» (SW XI, p. 124; trad. fr. p. 133), parce que la conscience est «la véritable assise et le principe générateur des représentations mythologiques» (SW XI, p. 199; trad. fr., p. 199).

La mise en évidence de cette tension nous fait toucher un point absolument fondamental de la phénoménologie de l'immanence développée par Schelling. Car, pour

attester la réalité du procès, [il faut] lui faire droit dans une réflexion sur le destin de la conscience, [lui] appliquer l'exigence d'une nécessité *interne*, c'est-à-dire montrer la manière dont la conscience est effectivement conduite à un point supérieur à travers cette longue étape de son histoire, plutôt que de marquer de manière externe la nécessité de dépasser un moment où la figuration du divin est encore trop naïve. (Maesschalck M., 1989, p. 536-537)

La constitution d'une phénoménologie de l'immanence permet donc à Schelling d'interroger à la fois l'historicisation et la subjectivation de la conscience dans la mythologie pendant que, en retour, la mythologie lui révèle la conscience archaïque de l'humanité. «Nous avons défini, dit-il, le procès mythologique comme théogonique, c'est-à-dire comme procès de restauration, de reconstruction de la conscience originelle» (SW XII, p. 373-374; trad. fr., p. 347). Par l'intermédiaire des représentations mythologiques, Schelling ne vise rien moins qu'à constituer une phénoménologie radicale ou, selon un mot de P. David, une «archi-révélation» (David P., 1998, p. 93) de l'origine de la potentialité de la conscience.

De façon générale, écrit Schelling, ce n'est pas avec les choses que l'homme a commerce dans le processus mythologique, ce sont *des puissances qui surgissent à l'intérieur de la conscience elle-même*, par lesquelles elle est [mise en mouvement]. [...] Le processus mythologique n'a pas affaire à des objets de la nature, mais aux pures puissances [*Potenzen*] créatrices

dont le produit originaire est la conscience elle-même. (SW XI, p. 207; trad. fr., p. 206)

La dernière philosophie se comprend alors ultimement comme une «archéologie de la conscience», nous dit X. Tilliette; une «archéologie», ajoute J.-Fr. Courtine, dont «la quête de l'*arkhé*, du principe, se déploie d'abord comme recherche du commencement, ou mieux du pouvoir ou de la puissance du commencement» (Courtine J.-Fr., 1990, p. 254).

UNE POSTÉRITÉ DANS LA *PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME* DE HENRY

Il revient à la christologie d'opérer une révolution épistémologique semblable chez Henry. Il s'agit pour Henry de renverser la méthode d'élucidation intentionnelle de la phénoménologie classique (ainsi que l'explication exégétique qui relève elle aussi de l'ordre objectivant¹²) au profit d'un «problème épistémologique nouveau» (Henry M., 2003b, p. 110): la «signification ontologique ultime de la théorie du Logos» (Henry M., 2003a, p. 418). Ce qui occupe Henry, c'est le lien qui unit la subjectivité à son origine, à son «commencement» (Henry M., 1996, p. 77), lien dont le christianisme porte selon lui une «connaissance primitive» (Henry M., 1996, p. 290). Alors que, d'une manière générale, la «religion, *religio*, désigne un lien, celui qui lie l'homme à Dieu», autrement dit le lien qui unit «la vie aux vivants» (Henry M., 2003b, p. 108), la christologie représente, d'une manière spécifique, une «archi-révélation» de la subjectivité ou, pour le dire autrement, une «archéologie du soi» (Henry M., 2005, p. 19, p. 21 et p. 122) ressaisi dans l'«hyperpuissance» de la vie, c'est-à-dire dans «la Potentialité en tant que telle» (Henry M., 1985, p. 397)¹³. Dans la christologie, Henry cherche la force de la vie et un départ immanent de la subjectivité. Mieux: une subjectivité engendrée dans la force de la vie de sorte qu'elle porte en elle la nécessité de se développer selon un accroissement de ses possibles¹⁴. En se penchant sur le christianisme, Henry tente donc de répondre à un défi identique à celui qui poussa Schelling à se tourner vers la mythologie. Si le commencement constitue, selon Schelling, «le mystère originel et immémorial (*unvordenliches*) de la divinité», la

¹² Cf. Henry M., 2004b, p. 160.

¹³ Cf. Kanabus B., 2011c.

¹⁴ Cf. Maesschalck M., 1999, p. 688.

mythologie offre à l'homme la possibilité d'un retour à son «archétype présent mémorialement en lui» (Courtine J.-Fr., 1990, p. 245). Chez Henry, le christianisme joue explicitement le rôle de «mémorial de l'im-mémorial» (Henry M., 1996, p. 288-289) en incarnant l'«archétype» de la naissance de chaque soi dans la vie.

Archétype ne désigne pas ici quelque modèle idéal sur lequel on se guiderait pour créer quelque réalité, mais le mouvement de cette unique réalité qu'est la vie générant dans son autogénération un Soi jamais séparé de celle-ci: Fils de la [Vie], dans son actualité co-intensive et co-extensive à son essence. (Henry M., 2003b, p. 138)

Toutes ces expressions sont évidemment loin d'être équivalentes. En posant ce rapprochement, nous ne réduisons nullement la christologie henryenne à la mythologie schellingienne, pas plus que nous ne confondons leur portée ontologique: si la première manifeste la genèse de la potentialité de la subjectivité, la seconde concerne l'acte même de son engendrement¹⁵. Ce que nous rapprochons, c'est un geste commun propre à la position phénoménologique qu'ils développent tous les deux. En effet, dans la christologie, Henry cherche à partir d'un point de vue d'immanence à resituer la subjectivité dans son rapport originaire et protohistorique à la Vie absolue selon deux dimensions, celle de la *possibilisation* et celle de la *potentiation*. Premièrement, Henry tente de fournir une

¹⁵ Schelling n'ignore bien entendu pas cette distinction qu'il considère comme fondatrice et autour de laquelle il construit sa philosophie positive. La mythologie a effectivement «servi à la fois de creuset et de “banc d'essai” à l'organisme potentiel» (Tilliette X., 2007, p. 113), mais c'est la christologie — dont le contenu, précise Schelling, est «aussi vieux que le monde» — qui révèle le «principe» de l'engendrement de la subjectivité (Tilliette X., 2007, p. 126). L'une des thèses de la *Philosophie de la Révélation* est ainsi que le Christ était déjà immanent au procès mythologique, soutenant la conscience dans les errements du paganisme. Le procès mythologique n'est par conséquent lui-même «tout à fait intelligible comme procès théogonique que si l'on aperçoit comment il répète à sa manière le procès universel [...] Ce qui donc se répète en mode mythologique dans la conscience, c'est bien le premier ou l'authentique procès cosmothéogonique; celui au travers duquel Dieu s'engendre ou se révèle comme le Père [...] et du même coup engendre le Fils» (Courtine J.-Fr., 2007, p. 121). Cependant, la *Philosophie de la Révélation*, «même quand elle se définit, dans sa partie spéciale, comme christologie (ou mieux anthropo-christologie)», reste déterminée par la connexion entre l'Antécédence absolue («le premier commencement des choses», l'«archi-vivant» [*das Urlebendige*]) et la conscience (cf. Courtine J.-Fr., 1990, p. 238 et Greisch J., 2002, p. 194). Sur le fait que la christologie est en particulier la clé de la dionysologie, cf. Brito E., 1987, p. 431-459. Sur la question de l'incarnation en tant que telle, cf. Tilliette X., 1970, p. 453-463; Brito E., 2000, p. 185-188. Pour une lecture qui, au contraire, souligne «une certaine timidité eu égard à la chair du Christ», cf. Franz A., 2000, p. 169.

phénoménologie radicale de l'engendrement de la subjectivité. L'Archichristologie «s'adresse [alors] au “fait primitif” qui échappe à la connaissance, — elle s'adresse à l'historialité de l'existence» (Maesschalck M., 2008, p. 163), c'est-à-dire qu'elle propose, pour reprendre les termes qui étaient déjà ceux de *L'Essence de la manifestation*, «un retour à la vie et à la sphère originelle d'existence où réside sa possibilité concrète» (Henry M., 2003a, p. 509). Deuxièmement, l'attention de Henry ne porte pas seulement sur la possibilité du procès christologique mais aussi sur son effectuation vécue en tant que cette effectuation est la potentiation de notre subjectivité à s'auto-transformer. Car

une «phénoménologie de l'In-carnation» n'est encore qu'une façon de désigner dans le langage conceptuel de la philosophie ce qui est impliqué en tout pouvoir effectif réel: non pas un concept précisément, mais l'auto-donation de la Vie absolue dans l'effectuation pathétique de son Ipséité en l'Archi-Soi du Premier Vivant. (Henry M., 2000, p. 248)

Cet élément est essentiel pour cerner l'originalité tout à fait propre à la philosophie de l'histoire phénoménologique. Il témoigne en effet que Henry, à l'instar de Schelling, ne propose nullement un geste régressif consistant à rechercher une origine de l'histoire qu'il ferait reculer sans fin. La question de l'origine n'intéresse au contraire Schelling et Henry que dans la mesure où ils cherchent à savoir comment l'origine «originarise», comment l'origine «potentie» la subjectivité. De ce point de vue, la position phénoménologique qu'ils adoptent disqualifie aussitôt une origine qui se perdrait dans son développement, comme c'est le cas dans la position dialectique.

Le constat de Henry est net sur ce point. En comprenant l'histoire comme étant dialectique par nature, la philosophie de l'histoire dialectique ne peut en effet manquer de rendre

les conditions a priori de l'histoire (non) seulement immanentes au déroulement de l'histoire factice (mais également) homogènes. Pour cette raison, parce que le procès d'objectivation constitue l'essence commune des conditions a priori de l'histoire et de l'histoire factice, alors justement, sur le fond de cette communauté d'essence, de cette homogénéité structurelle dernière, ces conditions a priori de toute histoire revêtent elles-mêmes la forme d'une histoire transcendante de la forme et du lieu de toute histoire possible. (Henry M., 1976a, p. 204)

Autrement dit, dans la position dialectique, «la forme est devenue le contenu», tant et si bien qu'une telle philosophie de l'histoire est épistémologiquement incapable de critiquer une forme de généralité sans

contenu qui répondrait au schéma dialectique. «Le schéma dialectique, [s'étant] abstrait des conditions qui lui conféraient sa validité originelle, [...] devient une structure formelle sous laquelle on prétend subsumer tout et n'importe quoi» (Henry M., 1976a, p. 147) et, en premier lieu, «toutes les puissances qui dans l'histoire semblent dominer l'homme et le courber sous leur joug — Dieu, l'État, le Droit, le pouvoir politique, l'univers économique» (Henry M., 1990, p. 36)¹⁶. Le schéma dialectique oblitère ce faisant la possibilité d'une relance de l'histoire parce que «la condition appartenant elle-même à l'histoire et sise en elle» est «une cause homogène à l'effet et vouée comme lui à se produire et à disparaître» (Henry M., 1976a, p. 199 et 205).

C'est un point que le jeune Habermas, commentant la dernière philosophie de Schelling, avait déjà bien vu: la pensée dialectique en accédant à elle-même se perd en ce sens que son «début» devient impensable parce qu'il a toujours déjà été englouti dans le processus de l'histoire. En se privant de cette origine, la dialectique «clôture une Histoire dont on a mesuré les limites» (Habermas J., 1975, p. 194-195). C'est pourquoi Schelling, comme l'explique G. Bensussan, va «tenter d'opposer au pan-logicisme et à la philosophie de l'État une construction où théologie et philosophie se conjoignent pour envisager l'histoire comme étant positive et son mouvement comme inclôturable» (Bensussan G., 2001, p. 76). Il s'agit pour Schelling de montrer que la conscience expérimente une origine qui, tout en lui étant immanente, lui est hétérogène en ce sens qu'elle la fonde, c'est-à-dire que la conscience découvre au sein même de son devenir historique, une origine qui est «d'une certaine façon *supra*-historique ou rapportée à une extra-historicité», de telle sorte que «l'histoire transit la conscience» (Bensussan G., 2001, p. 77). La «doctrine de la potentialité» que développe Schelling

ne peut donc plus cette fois trouver sa satisfaction dans une dialectique de la Vie n'ayant ni commencement ni fin. L'existence d'un commencement *réel* de ce mouvement est la condition de possibilité de son achèvement *réel*. [...] Schelling s'élève contre ceux qui minimisent le déchirement de la Vie sans voir que c'est justement de lui qu'elle tient la vie. (Habermas J., 1975, p. 196)

Relisons un passage des *Weltalter* que Habermas cite pour appuyer sa démonstration:

¹⁶ Sur cette question, cf. Kanabus B., 2011b.

La plupart des hommes s'effraient face à la réalité de ce mouvement, ils voudraient mettre fin par de paisibles généralités au conflit que seule une action est à même de trancher; ils voudraient exprimer sous la forme d'un simple enchaînement de pensées où le commencement et le développement sont tout aussi arbitraires que le mode de progression, le résultat d'une vie qu'il faut traverser en combattant et d'une histoire où alternent, comme dans la réalité, des scènes de guerre et de paix, douleur et plaisir, péril et salut (Schelling F. W. J., 1965-1966, p. 211; trad. fr., p. 247-248).

Il est remarquable que Henry tente de dégager un point d'appui semblable pour consacrer la défaite de la position dialectique en philosophie de l'histoire.

L'essence libératrice du négatif avec son autonégation renvoie [selon Henry] à l'essence originelle de la vie, à son souffrir et son devenir joie intérieure, elle trouve dans la vérité propre à la souffrance, seule capable de libérer en elle l'être de la vie, la source où elle puise son pouvoir prestigieux. (Dufour-Kowalska G., 2003, p. 116-117)

C'est pourquoi, Henry cherche à montrer que

seule une philosophie qui recueille au départ la positivité de la vie peut rendre compte à la fois de la possibilité et de la positivité de l'histoire, une philosophie qui sait que ce qui est à l'origine, ce n'est pas un projet, mais la faim, le besoin, la vie telle qu'elle s'éprouve dans l'effectivité de son présent vivant, dans l'affectivité. Seul ce qui est affectif peut avoir et d'abord fonder une histoire. [...] Avant le projet de se vêtir, il y a le froid, l'expérience subjective du malaise, après le projet, l'activité subjective concrète par laquelle la vie tente d'abolir ses déterminations négatives, sa «souffrance». (Henry M., 1976a, p. 207)

En termes phénoménologiques purs, l'origine de l'histoire se situe dans le processus d'auto-transformation de la vie; ce qui relance sans cesse l'histoire, c'est la souffrance du soi et le processus d'auto-transformation qu'implique cette souffrance. «En tant qu'elle constitue la condition de possibilité de l'histoire, la vie, écrit Henry, bien qu'elle appartienne à l'histoire, ne lui appartient pas, doit être comprise comme méta-historique et comme ce fondement hétérogène à la possibilité du développement qu'il fonde» (Henry M., 1976a, p. 196).

La position phénoménologique ne comprend ainsi pleinement le processus de potentiation de la subjectivité qu'en repérant les tensions (*Streben*) qui sont corrélatives de son auto-transformation dans l'histoire. Plus que chez Henry, cet exercice prend une visibilité saisissante dans la tragédie de la conscience mythologique que décrit Schelling. Car la mythologie à travers les trois moments fondateurs qui la scandent

(originarité des panthéons, successivité et relationnalité des dieux entre eux) est elle-même révélatrice des moments de l'histoire contenant les souffrances et les crises du soi qui détermineront des moments de passage (SW XII 274; trad. fr., p. 182).

Ce qui montre à nouveau que l'histoire n'est pas toute dans l'histoire. Plus exactement, elle est autant détotalisation de segments apparemment clos, éclatement de séquences temporelles qui semblent réglées d'avance, que totalisation en moments, périodes et civilisations successives, site d'un «progrès antihistorique» selon le mot de Schelling. (Bensussan G., 2001, p. 135)

Ces moments de «détotalisation» ou de «dépotentiation» (Maesschalck M., 2003) sont cependant loin d'aller de soi. Dans son ouvrage *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Heidegger cherche un concept propre à l'immanence de l'histoire. Et Heidegger trouve effectivement chez Schelling le moment d'une potenti-
tation de l'histoire comme potenti-
tation de la subjectivité. «Schelling ne pense pas en termes de “concepts”, explique Heidegger, il pense forces» (Heidegger M., 1977). Mais, comme le fait remarquer J.-Fr. Courtine, «il s'agit moins [pour Heidegger] de revenir à des circonstances données qu'à des possibilités afin de ressaisir aujourd'hui ce qui avait été tenu jusque-là en réserve» (Courtine J.-Fr., 1998b, p. 216). Ce concept va ainsi le conduire à une reinterprétation nietzschéenne de l'histoire comme potenti-
tation du soi dans une rédemption esthétique démondanéisée. «Il s'agit toujours pour l'être-là de découvrir et de choisir ses possibilités existentielles *les plus propres*; le destin n'est donc pas le résultat extérieur de circonstances ou d'occurrences aléatoires, heureuses ou malheureuses, puisque c'est dans son être que l'être-là est “destinal”» (Courtine J.-Fr., 1998b, p. 217). L'hypothèse schellingienne qui lui fait défaut est, on le voit, ce moment de «détotalisation» ou de «dépotentiation» qui est la condition même d'une relance de la potenti-
tation de l'histoire au sein des circonstances historiques.

Ce moment n'a en revanche pas échappé à Rosenzweig dans *L'Étoile de la rédemption*. Ce qui caractérise sa philosophie de l'histoire, comme l'a admirablement montré St. Mosès, c'est son irréductibilité au modèle téléologique qui a caractérisé la plupart des philosophies de l'histoire «tant sous la forme religieuse de la théodicée chrétienne que sous la forme sécularisée d'une dialectique de la Raison immanente à l'histoire» (Mosès St., 1992, p. 24). La position de Rosenzweig assume quant à elle le «passage d'un temps de la nécessité à un temps des possibles»

(Mosès St., 1992, p. 23) qui s'inscrit dans l'«expérience d'une altérité absolue qui nous dépasse infiniment», dans l'expérience d'une origine «méta-historique» (Mosès St., 1992, p. 68 et 79), c'est-à-dire dans une «hétérogénéité» qui ne fera jamais défaut comme source permanente d'une possible rédemption ou d'une transformation de l'humanité en tant qu'elle en est la «possibilité expansive et toujours inassouvie». Cette dimension méta-historique ou hétérogène est «à la fois l'au-dehors de toute histoire et la présence à l'histoire d'une altérité qui lui assignerait justement des limites [...], un venir au-dedans de l'histoire depuis son dehors» (Bensussan G., 2001, p. 29-30).

Tant que l'on se contente au contraire de considérer la potentiation de l'histoire par l'histoire, on se restreint à penser la relance de l'histoire en termes de transformation des circonstances. On s'en tient à «la thèse absurde qui détermine encore aujourd'hui comme un de ses leitmotive le monde "culturel" auquel nous appartenons et le situe d'emblée dans la sphère de la non-pensée... thèse selon laquelle il faut d'abord changer la société et alors ensuite naturellement tout sera changé et notamment la vie des individus» (Henry M., 1976a, p. 190). En revanche, en reconnaissant que la potentiation de l'histoire repose sur une «réalité plus ancienne» (Henry M., 2003b, p. 79), en revenant à la vie dans son procès de potentiation de l'histoire, on pose cette fois le problème en termes de potentiation des capacités d'auto-transformation de la subjectivité à l'intérieur même des circonstances dans lesquelles elle agit. La subjectivité exerce par conséquent une action positive lorsqu'elle détotalise ce qu'elle pensait illusoirement être le potentiateur de l'histoire, en récusant «explicitement l'universel, le tout, l'organisme, l'ensemble, la structure, tous les modes et toutes les déclinaisons du général comme tel, dans leur prétention de constituer en eux-mêmes et par eux-mêmes la réalité» (Henry M., 1990, p. 42), pour revenir au «pouvoir pouvoir» de la vie qui la potentie à l'intérieur même de toutes les circonstances dans lesquelles elle s'effectue en lui donnant sans cesse le pouvoir de les dépasser.

Pour les tenants d'une position phénoménologique en philosophie de l'histoire, comme Schelling, Rosenzweig ou Henry, penser une origine hétérogène permet donc «de dépasser la théodicée par laquelle Hegel avait une fois encore justifié le monde avec une extrême rigueur» (Habermas J., 1975, p. 196), de telle sorte que «sur l'axe horizontal du temps historique rien de radicalement nouveau ne peut survenir, surtout pas ce saut qualitatif dans une réalité absolument autre qu'implique la Rédemption» (Mosès St., 1992, p. 77-78). La philosophie de l'histoire

de Rosenzweig enseigne ainsi que la relance de l'histoire «n'épouse pas les étapes d'une finalité historique» auxquelles elle serait «homogène», mais «vient se loger dans les déchirures de l'histoire, là où ses mailles se défont et laissent à nu les milliers de fils qui forment son tissu», «un bouleversement qui peut survenir à tout moment» (Mosès St., 1992, p. 25 et 79).

Le concept de crise, dira Henry, désigne en général un moment crucial à l'intérieur d'un processus dont elle n'est qu'une phase. Processus qui la précède donc et, le plus souvent, lui survit. La crise est passagère, elle sera surmontée: c'est elle qui [met] à nu des contradictions qui ont mûri lentement et les [porte] brusquement à un degré extrême de tension. [...] Plus qu'elle ne liquide un certain passé, la crise ouvre la voie de l'avenir. (Henry M., 2003b, p. 123)¹⁷

JALONS POUR UN SAVOIR PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'HISTOIRE

À partir des éléments que nous venons d'exposer, il est possible d'établir plus systématiquement le cadre épistémologique que devrait se donner une position phénoménologique radicale en philosophie de l'histoire. Il s'agit, pour reprendre les termes de Schelling, de comprendre comment l'«histoire ordinaire» (*gemein Geschichte*) a pour noyau une «histoire supérieure» (*höhere Geschichte*) qui est la seule «vraie histoire»; ce qu'il nomme aussi parfois une «histoire suprahistorique» (*übergeschichtliche Geschichte*) (SW XIV, p. 35; trad. fr., p. 56). Cette position amène à reconsidérer l'histoire comme science et la signification des événements historiques à partir d'une méthode génétique qui polarise son attention sur la constitution et la modification du rapport interne entre la subjectivité et le devenir de la Vie absolue dans laquelle elle est engendrée. Indiquons à ce sujet quelques balises pour tracer le cadre d'un rapprochement entre Schelling et Henry à partir des points de vues méthodologiques et épistémologiques.

— 1. *Sur l'histoire comme science*. Dans la «Dixième Leçon: sur l'étude de l'histoire (*Historie*) et de la jurisprudence» des *Leçons sur la méthode des études académiques* — qui portent déjà en gestation les grands thèmes à naître dans la dernière philosophie —, Schelling pose comme principe que l'histoire, «tout en restant la science de ce qui est

¹⁷ Sur cette question, cf. Kanabus B. et Popa D., 2011a.

effectif comme tel» est la science qui soutient «le point de vue absolu» (SW V, p. 310; trad. fr., p. 126). Concevoir philosophiquement l'histoire, c'est-à-dire «comprendre l'historicité en tant que telle» (SW XIV, p. 33; trad. fr., p. 54), ce n'est pas «s'ingérer dans de simples recherches historiques» (SW XII, p. 231; trad. fr., p. 153), c'est concevoir la nécessité de son mouvement dans un geste totalisant et interprétatif. Cet «effort interprétatif consiste à déployer la téléologie secrète du phénomène, à “mettre en intrigue”, ce qui, de fait, ne s'éclairera que dans son dénouement» (Maesschalck M., 1989, p. 536). Pour illustrer sa position, Schelling en appelle à des historiens tutélaires tels que Hérodote, Thucydide, Polybe, ou l'historien latin Tacite.

En Grèce les esprits les plus éminents, les plus mûrs et les plus riches d'expérience prirent en main la plume pour inscrire l'Histoire en caractères éternels. Hérodote est une véritable tête homérique, et chez Thucydide, c'est toute la culture du siècle de Périclès qui se concentre pour aboutir à une intuition divine. (SW V, p. 308; trad. fr., p. 125)

L'histoire philosophiquement comprise est donc loin d'être une collection encyclopédique d'événements comme dans «les prétendues histoires universelles». Elle doit au contraire intégrer le plan de l'Absolu en étant ce point de vue qui «coordonne» l'«extraction» des phénomènes ou des «matériaux» historiques «selon une unité» qui, par sa construction, exprime «en style épique» la «nécessité absolue» de la manifestation de l'«existence» (SW V, p. 307-312; trad. fr., p. 124-128)¹⁸.

Aux yeux de la raison, l'Histoire n'obtient son achèvement que quand les causes empiriques, tout en satisfaisant l'entendement, sont utilisées comme instruments et comme moyens, en vue de la manifestation d'une nécessité plus haute. À travers une telle exposition, l'Histoire ne peut manquer de faire l'effet du drame le plus grandiose et le plus étonnant, drame que seul un esprit infini a pu composer. (SW V, p. 310; trad. fr., p. 127)

C'est bien le déploiement d'un tel principe que l'on retrouve dans la *Philosophie de la Mythologie*.

Ce qui est véritablement historique, y explique Schelling, ne fait qu'un avec ce qui est véritablement scientifique. [...] Le véritablement historique consiste en ce que l'on découvre le principe objectif et donc interne au développement lui-même. [...] Il ne reste plus alors qu'à suivre l'objet dans son auto-développement. (SW XI, p. 223; trad. fr., p. 200)

¹⁸ Sur ce dernier terme, cf. Allwohn A., 1955, p. 180.

Bref, pour Schelling, dans l'histoire, «l'ordre suivi est moins celui de la chronologie que celui d'une genèse intelligible doublée d'une phénoménologie» (Chenet Fr., 1994, p. 454). Et s'il est question d'histoire dans une position phénoménologique, c'est en tant que «le philosophe est l'*historien* de l'Absolu», selon une expression du jeune Habermas (Habermas J., 1975, p. 207).

Pour Henry aussi, l'ordre à suivre dans l'histoire est moins celui de la chronologie que celui d'une potentiation permanente mise à jour par la phénoménologie. «Ce ne sont pas les bouleversements politiques, si spectaculaires soient-ils, qui doivent nous retenir» (Henry M., 2003b, p. 129). La carte géopolitique du monde peut bien être successivement modifiée de fond en comble, ce ne sont là que des «événements de surface». L'histoire que la phénoménologie radicale prend en compte est tout autre. «C'est une histoire principielle, reposant non sur des faits ordinaires mais sur ce qu'on doit appeler des faits originaires, des "*Archifaits*" — sur un pouvoir supra-temporel, toujours présent et toujours agissant, situés dans l'histoire et pourtant méta-historique, la précédant en quelque manière» (Henry M., 1990, p. 149). Du point de vue méthodologique, il est donc aisé de mettre en regard des citations de Schelling rapportées plus haut ce passage de Henry manifestant une affinité de vue profonde: «L'histoire comme science, qu'elle le sache ou non, soutient une relation essentielle à ce Fond ontologique de l'historicité originelle, Fond sur lequel elle découpe ses phénomènes, auquel elle emprunte ses lois mais d'abord son sens, le sens et la motivation secrète de tout son travail» (Henry M., 2001, p. 141). À l'affirmation de Schelling suivant laquelle c'est l'«Absolu qui se manifeste lui-même» (SW V, p. 306; trad. fr., p. 123) en tant que nécessité du procès d'engendrement de la conscience dans l'histoire, Henry fait écho en disant que

les lois de l'histoire ne sont donc rien d'autre que les lois de la vie, sa temporalité même ne s'épuise pas dans celle du monde — entendons l'extériorisation originelle de l'extériorité en laquelle advient chaque fois un monde —, elle consiste ultimement dans la temporalité immanente de la vie, dans la conversion en elle et rendue possible par elle du désir en sa satisfaction, de la souffrance dans la joie. (Henry M., 2001, p. 140-141)

— 2. *Sur la figuration des faits historiques.* Qu'il y ait une opposition radicale entre la philosophie de l'histoire et l'histoire comme science ne peut cependant signifier «qu'une telle philosophie n'a aucun rapport avec cette histoire, car comment pourrait-elle [alors] prétendre être une philosophie de l'histoire, qu'il s'agisse de la science historique ou de la

réalité historique» (Henry M., 1976a, p. 202)? Pour Henry, on l'a compris, le phénoménologue doit prendre du recul par rapport à la factualité historique pour tourner son attention sur ce qui constitue la trame et l'enjeu invisible des différents événements que nous rassemblons sous le nom d'«histoire». Cette trame est identifiée à la modification de la relation interne du soi vivant à l'effectivité du procès d'ipséisation d'une vie originaire qui l'engendre dans son propre pouvoir d'auto-transformation.

[Car] le rapport interne du Soi transcendantal à la vie qui le génère [...] a une histoire, il se modifie. Dans la Bible, au temps d'Abraham, ce rapport était adoration et alliance. Ensuite le peuple de Dieu devient idolâtre, il se met à pratiquer la luxure, à aimer le pouvoir, l'argent, donc il n'adore plus le vrai Dieu. [...] C'est d'abord la Loi de Moïse puis sa critique par Paul qui montre comment cette loi est impuissante: seule la puissance de la Vie en son amour peut rétablir l'homme dans son lien avec l'absolu. (Henry M., 2005, p. 120)

La clé heuristique de la constitution et de la modification de la relation interne entre les soi vivants et le procès d'effectuation de la Vie absolue est le fondement d'une phénoménologie radicale des Archi-faits historiques. On la retrouve chaque fois que Henry interroge un événement historique, même de manière laconique: la construction des pyramides; les arènes romaines; la violence à l'époque médiévale; l'apparition des sciences galiléennes à l'époque moderne; le fascisme; la clandestinité des maquisards durant la Seconde Guerre mondiale; les révoltes de mai 68; la chute du mur de Berlin et le déclin du système communiste; la décadence de l'Occident capitaliste; l'expansion d'un monde virtuel à l'aube du *xxi*^e siècle¹⁹. Ce qui est historiquement recherché dans ces événements, ce n'est pas la déduction à partir d'un principe d'une suite de conséquences nécessaires mais, au contraire, la perception de l'Archi-fait attestant une modification de la relation à la source de l'histoire.

Il s'agit d'une lecture des faits historiques relativement proche de celle que pouvait proposer Schelling, notamment lorsqu'il abordait la relation entre l'Infini et le fini par la conscience dans la «Huitième Leçon: Sur la construction historique du christianisme». L'aboutissement d'un processus de conscience est ainsi pour Schelling la mise en relation de l'infini et du fini, soit naturellement à travers la représentation de

¹⁹ Cf. e.a. Henry M., 1976b, p. 37; Henry M., 1990, p. 87-109; Henry M., 1996, p. 325-345; Henry M., 2004, p. 179-195; Henry M., 2005, p. 13; Henry M., 2009, p. 154. Peu avant sa mort, Henry avait entamé la rédaction d'un essai dont le titre devait être *Occident*. Le manuscrit se trouve au Fonds Michel Henry, déposé à l'Université catholique de Louvain.

figures idéales concrètes finies, soit processuellement à travers la spiritualisation des réalités concrètes dans leur élévation reprise en symboles. Car, «ce n'est [...] qu'à travers la particularité et la multiplicité de ses figures que l'absolu peut se manifester et révéler son essence, qui est: Vie. "Il n'y a de vie que dans le particulier"» (Courtine J.-Fr., 1990, p. 124). Au plan symbolique, la révélation de l'Absolu ne se conçoit donc qu'en transit, à travers les apparitions de figures «fugitives» (SW V, p. 293; trad. fr., p. 113), celle des apôtres, des saints...:

Les figures ne demeurent plus présentes, mais elles apparaissent, ce ne sont pas des êtres naturels éternels, mais des figures historiques, dans lesquelles le divin ne se révèle qu'en passant, et dont l'apparition fugitive ne peut être retenue et fixée qu'à travers la foi, mais sans jamais parvenir à se transformer en un présent absolu. (SW V, p. 288; trad. fr., p. 109)

— 3. *Sur la méthode génétique.* Pour Schelling, l'histoire s'appréhende donc en «séjourn[ant] dans [ses] moments singuliers» (SW XI, p. 198; trad. fr., p. 193), à partir d'états de conscience susceptibles d'être éprouvés à nouveau aujourd'hui. Schelling va jusqu'à demander de «rejoindre l'âme d'un païen, de se projeter par exemple dans le monde de pensée d'un brahme hindou» (SW XIV, p. 22; trad. fr., p. 42). Seulement, insiste M. Maesschalck, «pour saisir la portée d'une telle expérience possible, la conscience philosophique ne peut simplement l'observer et la juger de haut. Elle doit elle-même se risquer à éprouver cette expérience dans sa raison au point qu'elle aussi soit prête à engager la refiguration de son champ rationnel» (Maesschalck M., 1991, p. 216). Il s'agit pour la conscience philosophique d'interroger à travers les représentations culturelles de la vie le

mouvement par lequel une conscience empirique refigure son rapport au monde en participant elle-même indirectement à des événements dont la configuration concerne radicalement la manière d'être-au-monde des humains. Cette conscience de participer à un événement qui interpelle en soi-même la manière dont on existe est une possibilité existentielle que la conscience philosophique peut explorer. (Maesschalck M., 1991, p. 216)

Les représentations de la vie culturellement et historiquement édifée sont dès lors susceptibles de nous apprendre quelque chose sur notre conscience présente en tant que structure *possible* d'un procès génétique universellement transposable²⁰, pour autant que la conscience

²⁰ Cf. Maesschalck M., 2009, p. 310.

philosophique ne se place pas «devant ces dernières, comme devant des objets extérieurs — une inscription à déchiffrer, une institution à analyser —», mais les appréhende au contraire comme «s'il s'agissait du palimpseste de [sa] propre généalogie et de [sa] propre histoire» (Chenet Fr., 1994, p. 487).

Il en va de même chez Henry pour qui l'histoire n'a d'intérêt que si nous sommes susceptibles de nous faire le contemporain d'événements passés au sens où ils rapportent des processus d'affection dont nos subjectivités portent toujours le pouvoir, au sens où ces événements expriment essentiellement la potentialité dont ils procèdent.

Car ce qu'elle recherche, ce que veut la vie dans l'histoire entendue comme discipline fondamentale de la culture, c'est, par delà l'écart du monde et du temps, se rejoindre soi-même, lire dans l'histoire de ceux qui sont venus avant elle sa propre essence, sa propre histoire donc en tant que voulue et prescrite par cette essence. (Henry M., 1985, p. 141)

La possibilité de se faire le contemporain de la vie dans des Archi-faits qui nous devancent ne se fait pas par le biais de la représentation en tant que telle qui, précisément coupée de l'affect en jeu dans ses événements, serait piégée par l'incommensurabilité impliquée par l'«ekstase» du passé et ne pourrait que retomber dans l'horizon d'une idéologie présente plaquée sur le passé. Se faire le contemporain d'un Archi-fait n'est possible qu'en entrant dans le procès même de la possibilisation de la vie compris dans la représentation en question, qu'en se rapportant au processus d'auto-engendrement de la vie qu'il exprime.

[...] il est possible de se faire le contemporain d'un événement qui s'est produit il y a vingt siècles et, *a fortiori*, de toute vérité rationnelle et comme telle intemporelle. «Se faire le contemporain» signifie toutefois: entrer dans le procès qui conduit à ce dont on veut être le contemporain et à la contemporanéité duquel on ne parvient qu'au terme de ce procès (Henry M., 1985, p. 218)

CONCLUSION

En scrutant d'abord sa naissance chez Schelling, puis sa résurgence près de deux siècles plus tard chez Henry, cet article a tenté de mettre en évidence ce qui constitue le cœur de la position phénoménologique en philosophie de l'histoire. Construite autour du processus de subjectivation de la conscience dans l'histoire, cette mise en dialogue de Schelling

et Henry atteste, au-delà de leur spécificité propre et de leur irréductibilité reconnue, d'un geste philosophique commun. Ce geste refuse de renvoyer la potentiation de l'histoire à une puissance vitale (mythologisation) ou à une représentation sociale à atteindre (utopisation) puisqu'il vise au contraire à rendre «attentif à la vie absolue et infinie» (Henry M., 2005, p. 111) en tant qu'elle potentialise en permanence la subjectivité à s'auto-transformer. Contre le pessimisme et le renoncement, contre les puissances objectives qui asservissent l'homme, la position phénoménologique nous exhorte ainsi à remobiliser les forces de la vie.

Je crois, dit Henry, que, parce qu'elle porte en elle la plus grande force, celle de l'amour par exemple, la vie l'emportera toujours sur toutes les puissances qui veulent l'écraser, y compris sur celles qu'elle a fabriquées elle-même, l'économie, la politique, etc. Le vrai danger, le seul danger, celui qui menace partout aujourd'hui, c'est que la vie perde confiance en elle-même, que toute culture et que toute vie spirituelle disparaisse, que l'individu s'abandonne au désespoir et, finalement, se tourne contre soi-même. (Henry M., 2005, p. 54)

Cet article a plus fondamentalement tenté d'ouvrir un chantier inédit qui demanderait d'être poursuivi: celui d'une mise en perspective de la philosophie du christianisme henryenne avec le projet schellingien d'une philosophie positive qui se veut attentive à la factualité de la révélation et au devenir historique de la subjectivité. Nous avons en effet analysé la mythologie et le christianisme comme des «figures» révélant le rapport protohistorique de la subjectivité à la Vie absolue. Ces figures manifestent la signification radicale du rapport à une origine de l'histoire qui, tout en lui étant radicalement immanente, lui est en même temps radicalement hétérogène en ce sens qu'elle ne s'y épuise jamais, mais le relance sans cesse. L'origine «méta-historique» qui transite l'histoire — pour reprendre une expression chère à Rosenzweig mais qu'utilise également Henry — offre à la subjectivité le pouvoir de transformer le monde historique en imitant l'affect originaire qui la donne à elle-même comme histoire possible.

Enfin, et c'était un point crucial du dialogue que nous avons reconstruit, nous avons montré que la phénoménologie de l'histoire ne peut manquer d'ouvrir une phénoménologie de la communauté qui engage une culture de l'affection de la vie, rendant possible un «pathos-avec», un «souffrir avec tout ce qui souffre», y compris «toute forme de relation historique, transhistorique ou éternelle entre eux» (Henry M., 2000, p. 354; Depraz N., 2008, p. 170). C'est bien dans cette perspective que

le phénoménologue peut et doit se risquer à éprouver l'expérience de l'histoire au point de refigurer sa propre effectuation de la vie. «Être contemporain, cela veut dire répéter dans une répétition intérieure, dans la réactualisation de ce qui avait été actualisé autrefois» (Henry M., 2003b, p. 294). L'archaïcité que cherche la position phénoménologique dans l'histoire ne constitue donc décidément pas le renvoi à un arrière-monde de représentations métaphysiques. Il s'agit bien plutôt d'un rapport immédiat à la potentialité originaire de notre vie fondant l'activité consciente, autrement dit une compréhension radicale de notre être social-historique et de son devenir.

Université catholique de Louvain
Centre de philosophie du droit
Collège Thomas More
Place Montesquieu, 2
B — 1348 Louvain-la-Neuve
Benoit.Kanabus@uclouvain.be

Benoît KANABUS
Chargé de recherches
du F.R.S.-FNRS

BIBLIOGRAPHIE

- ALLWOHN, A. (1955). «Schellings Philosophie des Mythologie in ihrer Bedeutung für Mythosverständnis der Gegenwart», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. IX. Études réunies par G. SCHISCHKOFF, Meisenheim, Glan, Anton Hain KG., p. 177-181.
- BENSUSSAN, G. (2001). *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, J. Vrin (coll. Problèmes & Controverses).
- BRITO, E. (1987). *La Création selon Schelling. Universum*, Louvain, Peeters (coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium).
- (2000). *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Cerf (coll. Philosophie & Théologie).
- BRUAIRE, Cl. (1970). *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Paris, Seghers.
- CHENET, Fr. (1994). «Schelling et l'orient», *Philosophie de la Mythologie*, F. W. J. SCHELLING. Édité et traduit par A. PERNET, Grenoble, Jérôme Millon (coll. Krisis), p. 449-491.
- CHRÉTIEN, J.-L. (2009). «La parole selon Michel Henry», *Dossier Michel Henry. Études réunies par J.-M. BROHM et J. LECLERCQ*, Lausanne, L'Âge d'Homme (coll. Les dossiers H), p. 151-162.
- COURTINE, J.-Fr. (1990). *L'Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée (coll. La philosophie en effet).
- (1998a). «Avant-propos», *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, F. W. J. SCHELLING. Édité et traduit par le GDR Schellingiana, sous la

- direction de J.-Fr. COURTINE et J.-Fr. MARQUET, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), p. 7-21.
- (1998b). «Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger», *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Études réunies par J. BENOIST et F. MERLINI, Paris, J. Vrin (coll. Problèmes & Controverses), p. 203-229.
- (2007). «La philosophie schellingienne de la religion: Statut et vérité de la mythologie», *Archivio di filosofia*, 75, 1-2, p. 113-136.
- FRIGO, G. Fr. (1994). «Conscience, mythe et histoire dans la *Philosophie de la Mythologie* de Schelling», *Le Dernier Schelling. Raison et positivité*. Études réunies par J.-Fr. COURTINE et J.-Fr. MARQUET, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 155-168.
- DAVID, P. (1998). *Schelling. De l'Absolu à l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Philosophie).
- DEPRAZ, N. (2008). *Le Corps glorieux. Phénoménologie pratique de la 'Philocalie' des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Louvain, Peeters (coll. Bibliothèque philosophique de Louvain).
- DUFOUR-KOWALSKA, G. (2000). *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne.
- FRANZ, A. (2000). «Gnose et métaphysique dans la dernière philosophie de Schelling», *La Gnose une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*. Études réunies par N. DEPRAZ et J.-Fr. MARQUET, Paris, Cerf (coll. Philosophie), p. 167-178.
- GREISCH, J. (2002). *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'Invention de la philosophie de la religion. T. 1. Héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Paris, Cerf (coll. Philosophie & Théologie).
- HABERMAS, J. (1954). *Das Absolute und die Geschichte im Denken Schellings*, Bonn, Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität.
- (1975). *Théorie et pratique. T. 1*. Traduit par G. RAULET, Paris, Payot (coll. Critique de la politique).
- HEIDEGGER, M. (1977). *Schelling. Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Traduit par J.-Fr. COURTINE, Paris, Gallimard (coll. Classiques de philosophie).
- HENRY, A. (2009). «Michel Henry (1922-2002): Entretien en manière de biographie avec J. Leclercq», *Dossier Michel Henry*. Études réunies par J.-M. BROHM et J. LECLERCQ, Lausanne, L'Âge d'Homme (coll. Les dossiers H), p. 7-50.
- HENRY, M. (1976a). *Marx. T. 1. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des idées).
- (1976b). *Marx. T. II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des idées).
- (1985). *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
- (1990). *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob.

- (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil.
- (2000). *Incarnation. Pour une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- (2001). *La Barbarie*, Paris, Presses universitaires de France (coll. Quadrige) (1^{ère} éd. Grasset, 1987).
- (2002). *Paroles du Christ*, Paris, Seuil.
- (2003a). *L'Essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée) (1^{ère} éd. 1963).
- (2003b). *Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
- (2004a). *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne (coll. Prétentaine).
- (2004b). «Phénoménologie de la chair: Philosophie, théologie, exégèse: Réponses», *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*. Études réunies par Ph. CAPELLE, Paris, Cerf (coll. Philosophie & Théologie), p. 143-190.
- (2005). *Entretiens*, Arles, Sulliver.
- (2009). *Romans*, Paris, Les Belles Lettres (coll. Encre marine).
- JANKÉLÉVITCH, VI. (1933). *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Félix Alcan.
- KANABUS, B. (2011a). «La critique sociale à la lumière de la phénoménologie pratique» (avec D. POPA), *Europhilosophie, Bibliothèque de philosophie sociale et politique*, 36 p.
- (2011b). «Le concept d'histoire chez Michel Henry lecteur de Marx», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 30, p. 199-216.
- (2011c). *Généalogie du concept d'Archi-Soi chez Michel Henry*, Hildesheim, Olms (coll. Europaea Memoria).
- KASPER, K. (1965). *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, Matthias-Grünwald.
- KNATZ, L. (1999). *Geschichte-Kunst-Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- LOER, B. (1974). *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin, de Gruyter.
- MAESSCHALCK, M. (1989). *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris, Louvain, J. Vrin, Peeters (coll. Bibliothèque philosophique de Louvain).
- (1991). *L'Anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Paris, Louvain, J. Vrin, Peeters (coll. Bibliothèque philosophique de Louvain).
- (1999). «L'incarnation dans les christologies spéculatives: De Fichte et Schelling à Michel Henry», *Incarnation*. Études réunies par M. OLIVETTI, Milan, Dott. Antonio, p. 673-690.
- (2003). «Ist eine Kultur des Lebens möglich?» (avec T. DEDEURWAERDERE), *Grenzen des Kultur-konzepts. Meta-Genealogien*. Études réunies par St. NOWOTNY et M. STAUDIGL, Vienne, Turia+Kant, p. 187-204.

- (2008). «Le Jésus de Schelling», *Les Cahiers du Portique*, 6, p. 157-180.
- (2009). «Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines» (avec B. KANABUS), *Studia Phaenomenologica*, IX, p. 307-324.
- (2011). *Transformations de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Bruxelles, Peter Lang (coll. Anthropologie & Philosophie sociale).
- (2012). «L'engendrement du commencement selon Schelling: Signification et enjeux d'une protologie de la conscience», *Violence du commencement. Théologie, métaphysique et phénoménologie*. Études réunies par Y. MAYZAUD et Gr. JEAN, Louvain, Peeters (coll. Bibliothèque philosophique de Louvain), p. 293-318, à paraître.
- MOSÈS, St. (1992). *L'Ange de l'histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris, Seuil.
- RICHIR, M. (1994). «Qu'est-ce qu'un Dieu? Mythologie et question de la pensée», *Philosophie de la Mythologie*, F. W. J. SCHELLING. Édité et traduit par A. PERNET, Grenoble, Jérôme Millon (coll. Krisis), p. 7-85.
- ROSENZWEIG, Fr. (1982). *L'Étoile de la Rédemption*. Traduit par A. DERCZANSKI et J.-L. SCHLEGEL, Paris, Seuil.
- SCHELLING, F. W. J. (1856-1861). *Sämtliche Werke* Bd. V, XI, XII, XIV. Édité par K. F. A. SCHELLING, Stuttgart, Augsburg, J. G. Cotta.
- (1965-1966). *Schellings Werke. Nachlassband*. Édité par M. SCHRÖTER, Munich, Beck.
- (1979). «Leçons sur la méthode des études académiques», *Philosophies de l'Université. L'Idéalisme allemand et la question de l'Université. Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*. Édité et traduit par G. GOFFIN, J.-Fr. COURTINE, L. FERRY, A. LAKS, O. MASSON, A. RENAUT et J. RIVELAYGUE, Paris, Payot (coll. Critique de la politique), p. 41-164.
- (1992). *Les Âges du monde*. Traduit par P. DAVID, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
- (1994a). *Philosophie de la Mythologie*. Traduit par A. PERNET, Grenoble, Jérôme Millon (coll. Krisis).
- (1994b). *Philosophie de la Révélation*, 3 t. Traduit par la RCP Schellingiana, sous la direction de J.-Fr. COURTINE et J.-Fr. MARQUET, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
- (1996). *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*. Édité par Kl. VIEWEG et Chr. DANZ, Munich, Wilhem Fink.
- (1997). *Leçons inédites sur la Philosophie de la Mythologie. D'après Anton Eberz (Munich 1837) et András Chovátz (Berlin 1842)*. Traduit par A. PERNET, Grenoble, Jérôme Millon (coll. Krisis).
- (1998). *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Traduit par le GDR Schellingiana, sous la direction de J.-Fr. COURTINE et J.-Fr. MARQUET, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie).
- SCHUSSLER, I. (1994). «La mythologie comme processus de la conscience dans la Philosophie de la Mythologie de Schelling», *Le Dernier Schelling. Raison et positivité*. Études réunies par J.-Fr. COURTINE et J.-Fr. MARQUET, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 131-153.

- TILLIETTE, X. (1970). *Schelling. Une philosophie en devenir. T. II. La Dernière philosophie*, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- (1987). *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
- (1998). «La christologie philosophique de Michel Henry», *Gregorianum*, 79/2, p. 369-379.
- (2002). *La Mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, suivi de *Trois essais concernant l'origine*, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- (2007). *Une introduction à Schelling*, Paris, Honoré Champion (coll. Travaux de philosophie).
- VAYSSE, J.-M. (2004). *Schelling. Art et Mythologie*, Paris, Ellipses (coll. Textes et débats).
- VETÖ, M. (1994). «L'unicité de Dieu selon Schelling», *Le Dernier Schelling. Raison et positivité*. Études réunies par J.-Fr. COURTINE et J.-Fr. MARQUET, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 87-100.

RÉSUMÉ — En proposant une relecture originale de l'œuvre henryenne en fonction du projet schellingien d'une histoire de la conscience telle qu'elle s'auto-affecte de représentations internes, l'objectif limité de cet article est de proposer une réflexion épistémologique sur la naissance de la phénoménologie de l'histoire et sur les conditions d'un savoir de l'histoire. Plus spécifiquement, il s'agit de mettre en évidence un geste philosophique commun à la *Philosophie de la Mythologie* de Schelling et à la *Philosophie du Christianisme* de Henry. Ce geste consiste à chercher dans l'histoire la figuration de l'origine de la subjectivité ou, dit autrement, à relire la genèse de la subjectivité dans le destin historique de la vie.

ABSTRACT — By proposing an original rereading of the work of Michel Henry based on Schelling's project to establish a history of consciousness as it autoeffects internal representations, the limited objective of this article is to propose an epistemological reflection on the birth of the phenomenology of history and on the conditions for a knowledge of history. More specifically, the aim is to highlight a philosophical gesture common to Schelling's *Philosophy of Mythology* and Henry's *Philosophy of Christianity*. This gesture consists in seeking in history the representation of the origin of subjectivity or, in other words, to reread the genesis of subjectivity in the historic destiny of life (transl. J. Dudley).