Institutional Repository - Research Portal
Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche
researchportal.unamur.be
University of Namur

THESIS / THÈSE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

Dieu à l'épreuve

L'argument ontologique dans la phénoménologie henryenne de la vie

GONCALVES LIND, Andreas

Award date:
2020

Awarding institution:
Universite de Namur

Link to publication

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 03. Jul. 2025

Thèse doctorale en Philosophie

Dieu à l'épreuve

L'argument ontologique dans la phénoménologie henryenne de la vie

Andreas Gonçalves Lind

Promoteur : Sébastien Laoureux

Co-promoteur : Étienne Ganty

Université de Namur

Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

Noli foras ire in te redi in interiore homine habitat veritas[1]

Saint Augustin

[1]*De ver. rel.* 39, 72 ; PL 34, 154. Cité par Edmund Husserl (cf. *Méditations cartésiennes*, 134).

Remerciements

Je tiens à exprimer ma plus vive gratitude aux professeurs Étienne Ganty et Sébastien Laoureux de m'avoir dirigé dans cette thèse doctorale en philosophie, toujours avec une généreuse disponibilité pour les corrections, suggestions et orientations au fur et à mesure que j'ai poursuivi ce long chemin de recherche. Je les remercie aussi pour l'intérêt manifesté envers le projet qui a abouti à la rédaction de cette étude, par leurs conseils, leur proximité et leur participation au chemin de ma recherche.

En remerciant les deux promoteurs de ce travail académique, je dois aussi élargir mon remerciement envers les institutions en cause, à savoir l'Université de Namur et le Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, avec leurs Département de Philosophie respectifs. Je tiens vraiment à remercier pour l'accueil que ces instituions m'ont accordé, en favorisant toutes les conditions nécessaires pour mener à bien mon travail de recherche. J'ai beaucoup apprécié l'esprit à la fois fraternel et rigoureux que j'ai pu expérimenter.

En mentionnant les institutions où j'ai l'honneur de travailler, je tiens à remercier les personnes concrètes de ces départements, d'une façon spéciale certains professeurs. En ce qui concerne ceux qui travaillent dans l'Université de Namur, je tiens à remercier le professeur Nicolas Monseu, avec qui j'ai pu organiser des journées d'études dans le cadre du programme doctoral, sans compter toutes les discussions très intéressantes que nous avons eues et qui ont stimulé fortement ma recherche. Dans le

même sens, je remercie vigoureusement le professeur Dominique Lambert qui s'est toujours rendu présent durant mon parcours à Namur, en se montrant intéressé par mes sujets de recherche et en m'ouvrant des horizons nouveaux. Enfin, je remercie aussi spécialement Madame le professeur Laura Rizzerio qui m'a bien soutenu surtout dans le cadre de son rôle comme membre du comité d'accompagnement. Par rapport au Centre Sèvres, une institution très chère pour moi, je tiens à remercier d'une façon distincte le professeur Guilhaume Causse qui m'a toujours appuyé.

Mon énorme reconnaissance doit s'adresser également, sans aucun doute, au professeur Jean Leclercq qui m'a permis de consulter le *Fonds Michel Henry*, situé dans l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. À ce propos, il me faut aussi remercier Thierry Scaillet par le service fourni dans la lecture de certaines Notes qui se trouvent dans le même *Fonds*.

Il me reste à remercier Hubert Jacobs et Jacques Scheuer, mes compagnons jésuites, ainsi que Sabine Janssens pour l'attention qu'ils m'ont accordée dans la relecture, la correction de cette thèse doctorale.

Pour terminer, je ne peux pas oublier la grande reconnaissance que j'ai envers la *FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia*, l'organisme officiel qui évalue le mérite des doctorants de nationalité portugaise, et qui m'a accordé une bourse d'études, sans laquelle il aurait été certainement beaucoup plus difficile d'aboutir avec réussite.

Liste des abréviations et de désignations des œuvres citées

Concernant les œuvres de ou sur Michel Henry :

AD – Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris 2004.

B – Michel Henry, *La barbarie*, Bernard Grasset, Paris 1987.

BS – Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Épiméthée/ PUF, Paris 2004.

CC – Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Odile Jacob, Paris 1990.

CI – Michel Henry, *Le cadavre indiscret*, Éditions Albin Michel, Paris 1996.

CMV – Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1996.

E – Michel Henry, *Entretiens*, Sulliver, Arles 2005.

EM – Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, deuxième édition en un volume, Épiméthée/PUF, Paris 2014 [1963].

GP – Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Épiméthée/PUF, Paris 1985.

I – Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Éditions du Seuil, Paris 2000.

M I – Michel Henry, *Marx I. Une philosophie de la réalité*, Éditions Gallimard, Paris 1976.

M II – Michel Henry, *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Éditions Gallimard, Paris 1976.

Ms – Michel Henry, ALPHA, *Fonds Michel Henry*, Louvain-la-Neuve.

PC – Michel Henry, *Paroles du Christ*, Éditions du Seuil, Paris 2002.

PM – Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Épiméthée/PUF, Paris 1990.

PPC – Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1965.

PV I – Michel Henry, *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie – tome I*, Épiméthée/PUF, Paris 2003.

PV II – Michel Henry, *De la subjectivité. Phénoménologie de la vie – tome II*, Épiméthée/PUF, Paris 2003.

PV III – Michel Henry, *De l'art et du politique. Phénoménologie de la vie – tome III*, Épiméthée/PUF, Paris 2004.

PV IV – Michel Henry, *Sur l'éthique et la religion. Phénoménologie de la vie – tome IV*, Épiméthée/PUF, Paris 2004.

PV V – Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, tome V*, Épiméthée/PUF, Paris 2015.

R – Michel Henry, *Romans*, coll. « encre marine », Éditions Gallimard/ Les Belles Lettres, Paris 2009.

RIMI 1 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 1. Lectures du « Marx » de Michel Henry*, Jean LECLERCQ (dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2011.

RIMI 2 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 2. Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, Jean LECLERCQ (dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2012.

RIMI 3 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 3. Notes préparatoires à « L'essence de la manifestation » : la subjectivité*, Jean LECLERCQ

(dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2013.

RIMI 4 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 4. Notes sur le phénomène érotique*, Jean LECLERCQ (dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2014.

RIMI 5 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 5. Notes préparatoires à « Paroles du Christ »*, Jean LECLERCQ (dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2014.

RIMI 6 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 6. La phénoménologie française au Japon*, Jean LECLERCQ (dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2015.

RIMI 7 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 7. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes – Hommage à László Tengelyi*, Jean LECLERCQ (dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2016.

RIMI 8 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 8. Notes diverses sur Descartes*, Jean LECLERCQ (dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2017.

RIMI 9 – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 9. Affectivité, subjectivité et culture La phénoménologie henryenne en contextes*, Jean LECLERCQ (dir.), Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2018.

SM – Michel Henry, *Le socialisme selon Marx*, Sulliver, Arles 2008.

VI – Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, PUF, Paris 2005 [1988].

Concernant d'autres œuvres :

AE – Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être. Ou au-delà de l'essence*, Librairie Générale Française, Paris 2017 [1978].

AET – Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris 1995.

DVI – Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2004 [1982].

ED – Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 2005 [1997].

EI – Emmanuel Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 2018 [1982].

Liber apologeticus – Anselme de Cantorbéry, « Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli », dans coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », nº 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 298-318.

Monologion – Anselme de Cantorbéry, « Monologion », dans coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », nº 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 19-205.

Pro insipiente – Gaunilon, « Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente », dans coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », nº 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 288-297.

Proslogion – Anselme de Cantorbéry, « Proslogion », dans coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », nº 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 227-287.

QC – Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991.

TI – Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, Paris 2018 [1971]

Introduction

> Il disait que la science de la religion n'avait rien de commun avec les formules philosophiques mais était liée à une donnée intérieure, un fait psychique. Voilà qui me rappelle *la preuve ontologique de l'existence de Dieu* que j'ai toujours goûtée entre toutes et qui de l'idée subjective d'un Être suprême, conduit à son existence objective. Cette proposition tient aussi peu que les autres devant la raison, Kant l'a démontré en termes des plus énergiques ; mais la science ne peut se passer de raison.[1]

Une telle déclaration provient de l'ami d'Adrian Leverkühn, dont le nom énigmatique est Serenus Zeitblom. Ce sont des personnages fictifs engendrés par l'imaginaire de Thomas Mann. Dans ce passage de son dernier grand roman, *Doktor Faustus*, nous semble très suggestif le contraste des avis que deux amis d'enfance déclarent à l'égard de l'argument ontologique. D'un côté, nous rencontrons Adrian Leverkühn : un homme qui avait étudié la théologie, avant de se consacrer exclusivement à l'art musical. D'un autre côté, que la « science de la religion », pour celui-ci, n'ait « rien de commun avec les formules philosophiques », dans la mesure où une telle science n'est rien d'autre qu'une « donnée intérieure », cela amène l'ami Serenus Zeitblom à penser à la preuve ontologique (qui, malgré tout, est conçue facilement comme une formulation philosophique).

Et, pourtant, les paroles du narrateur de cette vie passionnante, comme celle du musicien imaginé par Mann, semblent attribuer une importance privilégiée à la célèbre

[1] Thomas MANN, *Le Docteur Faustus. La vie du compositeur allemand Adrian Leverkühn racontée par un ami*, trad. Louise Servicen, Librairie Générale Française, Paris 1983, p. 114 [souligné par nous].

preuve dite ontologique,[2] probablement parce qu'elle touche aux limites de la raison, en nous forçant à faire passer la science de la religion dans un domaine autre que celui de la seule raison, au moins dans la perspective du narrateur de la trame mannienne.

En un certain sens, cette discussion autour de l'argument ontologique pourrait constituer une synthèse de la présente recherche. À la lumière de l'échange entre les deux personnages de Mann, nous pouvons apercevoir en effet la place spéciale que Michel Henry réserve à la preuve ontologique. Dans la mesure où celle-ci est la seule démonstration de l'existence de Dieu que le phénoménologue français aborde tout au long de son œuvre, les preuves téléologiques et cosmologiques sont mises à l'écart.

S'il est vrai que notre phénoménologue s'approche de Serenus Zeitblom, et que par-là il octroie un lieu à part à l'*unum argumentum*, il est aussi vrai que celui-ci constitue pour lui l'imposition d'un paradigme strictement rationnel, par lequel il nous devient impossible de saisir Dieu, d'atteindre sa divinité, qui réside au plus intime de nous-mêmes.

La place privilégiée que Michel Henry attribue à l'argument ontologique est due non pas tant au dépassement de la raison repéré par le narrateur de l'intrigue de Mann qu'à l'oubli de la phénoménalité antérieure à et fondatrice de l'activité purement rationnelle. En critiquant, non sans véhémence, l'argument élaboré par le docteur magnifique à l'apogée de la spéculation philosophique médiévale, Henry radicalise, nous semble-t-il, la perspective d'Adrian Leverkühn : à savoir la religion n'a « rien de

[2] Cet intérêt accordé à l'argument ontologique de la part d'un personnage existant au sein de l'univers littéraire est partagée par les philosophes qui composent l'Histoire de la pensée occidentale. En effet, tandis que Xavier Tilliette le considère comme « le phénix des preuves de l'existence de Dieu » (Xavier TILLIETTE, « Quelques défenseurs de l'argument ontologique », dans *Archivio di Filosofia*, nº. 1-3 (LVIII), dir. Marco Maria Olivetti, cedam, Roma 1990, p. 405), le spécialiste d'Oxford, Jonathan Barnes, attire l'attention sur la constante permanence d'un débat autour de l'*unum argumentum* au cours des huit derniers siècles, avec un rajeunissement énergique plus récemment, notamment dans la deuxième moitié du XXe siècle (cf. Jonathan BARNES, *The ontological argument*, Macmillan Press, London 1972, p. viii). En vue d'attribuer une place privilégiée à l'argument ontologique parmi toutes les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, le philosophe catholique plus contemporain, Denis Moreau, affirme lui aussi : « Enfin, un troisième type de preuve est celui que Kant a nommé *ontologique*. Cet argument a été proposé au XIe siècle par Anselme de Cantorbéry dans son *Proslogion*, puis repris avec quelques variations notables par Descartes, dans la *Cinquième Méditation*. De toutes les preuves de l'existence de Dieu, c'est sans doute la plus célèbre et la plus âprement discutée par les philosophes, car elle constitue un objet de spéculation fascinant, une sorte de tour de magie philosophique où l'existence jaillit d'une idée » (Denis MOREAU, *Comment peut-on être catholique ?*, Éditions du Seuil, Paris 2018, p. 92).

commun avec les formules philosophiques », dans la mesure où elle est « liée à une donnée intérieure. »

La présente thèse se propose de mettre en évidence la place particulière que l'argument ontologique occupe au sein de la phénoménologie matérielle de la vie, un aspect de l'œuvre de Henry souvent négligé, voire oublié dans la littérature secondaire concernant cette thématique.

Par-delà l'explication de l'originalité que le phénoménologue radical apporte dans sa critique de l'*argumentum*, il faut aussi mettre en lumière la présence de cette même critique au long des diverses œuvres henryennes. Nous allons, plus précisément, montrer que la critique de l'argument ontologique apparaît déjà dans la première étape de sa phénoménologie, notamment dans l'*opus magnum*, *L'essence de la manifestation* (1963), et comment la même critique s'intensifie à partir des années quatre-vingt-dix, curieusement au moment où Henry intègre le christianisme (selon une interprétation qui lui est propre). À ce stade, il s'agit du dernier développement de sa phénoménologie, souvent désigné comme sa « Trilogie christique » :[3] quand il approfondit la question de l'inter-subjectivité au sein de sa phénoménologie et, par conséquent, la présence de Dieu dans le phénomène le plus originaire de l'ego s'éprouvant lui-même en son auto-affection.

Il est évident que, d'un point de vue strictement rationnel, le sujet qui pense à l'idée d'un Être dont rien de « plus grand ne [puisse] être pensé »[4] se trouve, par cohérence logique, dans la nécessité d'*affirmer* l'existence effective de cet Être que, dans notre tradition occidentale, nous tendons à désigner par le terme « Dieu. »

Cependant, la critique adressée par Henry contre ce célèbre raisonnement[5] pose la question de savoir comment ce même sujet, celui qui affirme l'existence nécessaire

---

[3] Nous utilisons ici la terminologie de la plupart des commentateurs, notamment des spécialistes de l'œuvre henryenne tels que Jean-Marie Brohm et Roland Veschalde, qui se réfèrent aux trois derniers ouvrages en utilisant le syntagme « Trilogie christique », à savoir *C'est moi la vérité* (1996), *Incarnation* (2000) et *Paroles du Christ* (2002) (cf. Jean-Marie BROHM, « Une lecture phénoménologique de Marx », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », L'Age d'Homme, Lausanne 2009, p. 333 ; Roland VESCHALDE, « Du Christ de Michel Henry », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Les dossiers H », L'Age d'Homme, Lausanne 2009, p. 504).

[4] *Proslogion* II, 245.

[5] Cf. « Acheminement vers la question de Dieu : Preuve de l'Être ou Épreuve de la Vie », dans PV IV 67-80.

de Dieu, peut *accéder* à la réalité divine elle-même. En se focalisant sur la question de l'accès à Dieu, c'est-à-dire à son essence, l'approche henryenne s'abstient totalement de toute allégation relative à la validité logique d'une conclusion dérivée d'un argument syllogistique.

Outre l'éloignement du domaine strictement logique qui marque surtout les approches analytiques de la preuve ontologique, la critique henryenne de celle-ci n'assume guère la question fondamentale de la métaphysique occidentale, à savoir τί ἐστι, c'est-à-dire « ce que c'est ».[6] Au long de l'Histoire de la philosophie, et notamment dans le cadre de la philosophie de la religion, une telle question fut naturellement interprétée en deux sens précis : quelle est l'essence de l'objet pris en compte ; et, au-delà des attributs qui définissent son essence elle-même, il s'agit également de vérifier si l'objet en cause existe de fait, c'est-à-dire s'il contient réellement de l'être ou, plus précisément, s'il est réellement posé dans l'être – *in re*.

Or, fidèle au métier de phénoménologue, qu'il assume explicitement à maintes reprises jusqu'au bout de son œuvre,[7] Henry refuse de partir d'une telle question métaphysique. Dans la mesure où, selon le principe *autant d'apparaître, autant d'être*, l'ontologie doit se soumettre à la phénoménologie,[8] l'argument pose un problème qui n'a rien à voir avec la validité logico-syllogistique. Étant donné que le sujet est poussé à affirmer l'existence d'un Être qui est « le plus grand », un Étant situé dans un absolu au-delà de toute phénoménalité concevable, il devient absurde de dire qu'il existe nécessairement, au moins à la lumière du premier principe de toute phénoménologie.

---

[6] Cf. Andrea AGUTI, "Che cos'è la filosofia della religione", dans *Filosofia della religione al presente. Interviste ad Andrea Aguti, Carla Canullo, Carmelo Dotolo, Adriano Fabris, Giovanni Giorgio, Giovanni Piana, Pierfrancesco Stagi*, dir. Tudor Petcu et Michele Turrisi, Stamen, Roma 2017, pp. 35-37.

[7] Malgré les critiques et les soupçons autour d'un éventuel *tournant* métaphysique ou théologique de la part de Henry, qui le ferait renoncer à la sphère propre de la phénoménologie (cf. Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, coll. « Tiré à part », Éditions de l'Éclat, Combas 1991, pp. 7-8), nous partageons plutôt l'avis d'Antoine Vidalin, pour qui Michel Henry est phénoménologue « jusqu'au bout » (Antoine VIDALIN, « Phénoménologie de la vie et théologie », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, p. 512). « Mon travail s'oriente vers une recherche de la matière phénoménologique pure de la révélation pure pour reconnaître en elle une archi-chair, un archi-pathos » (E 122). « En neutralisant toute question relative à la foi ou à la croyance, on peut concevoir phénoménologiquement qu'une Vie absolue, une vie qui s'apporte soi-même dans le vivre, implique un *vivant absolu* sans lequel cette Vie absolue serait impossible. C'est précisément la thèse du Christianisme » (« Christianisme et phénoménologie », dans AD 152).

[8] Cf. « Quatre principes de la phénoménologie », dans PV I 77.

En effet, pour qui s'occupe de la question primordiale de l'apparaître, il est évident que l'approche commence moins par l'analyse du *quid quod* que du *quod modo*. De cette manière, au fur et à mesure que la description phénoménologique éclaire la façon de Dieu d'apparaître, la manière spécifique à partir de laquelle sa déité se manifeste, la question métaphysique mentionnée plus haut ne restera cependant pas sans réponse. Mais la réponse s'obtient ou s'engendre à partir d'une approche non métaphysique. Au sein de la phénoménologie henryenne, nous allons l'apercevoir dans les pages qui suivent, Dieu apparaît en tant que Vie absolue immanente dans laquelle mon ego s'éprouve comme un vivant.

Nous risquons la thèse, peut-être audacieuse, selon laquelle la phénoménologie radicale de la vie décrit le phénomène d'un ego qui éprouve, dans son pathos, Dieu lui-même. En plus, au travers de cette expérience phénoménologique d'être un vivant engendré au sein d'une Vie absolue et d'une autre Ipséité distincte de la sienne, le même ego se permet de concevoir Dieu lui-même : ses attributs et, par conséquent, son concept.

Pourtant, la métaphysique qui en résulte se différencie totalement du concept traditionnel de Dieu, conçu comme l'Étant le plus parfait, transcendant ou infini par rapport à l'homme et au monde. Plutôt que de partir de ce concept de Dieu, tel que le *maius* anselmien[9] ou l'*entis summe perfecti* cartésien,[10] dont l'existence paraît être nécessaire, Henry s'en tient au phénomène le plus originel auquel nos ego accèdent : l'immédiateté de mon *cogito sans cogitatum*, auquel Descartes n'a pas accordé une attention appropriée, au moins selon la perspective du phénoménologue radical.[11]

Que Dieu surgisse comme un phénomène ou une expérience concrète, celle de l'auto-affection de l'ego, c'est là que réside toute l'originalité de l'approche henryenne. La façon dont celle-ci fait face à la question de Dieu, à partir d'une démarche qui se veut complètement philosophique, ou plutôt phénoménologique, et nullement théologique, s'écarte radicalement aussi bien des parcours exclusivement logico-analytiques que de ceux plus profondément réflexifs.

---

[9] *Proslogion* II, 245.
[10] Cf. AT VII 65.
[11] Cf. « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », dans PV II 92.

En effet, même si la question de l'apparaître de la réalité divine, la déité, où l'accès à celle-ci implique une approche qui s'en tient au vécu, à l'expérience subjective, Henry s'écarte aussi des lectures réflexives les plus courantes de l'argument ontologique. Car la trace d'un Dieu absent – peut-être saisie par le biais de l'expérience factice de la vie, la *Lebenserfahrung* tant entendue, d'un sujet compris comme un être-déjà-au-monde – ne lui permet jamais d'atteindre la phénoménalité propre à la manifestation totale de Dieu lui-même à l'intérieur du *je* qui est le mien. Selon le phénoménologue radical, une telle manifestation correspond à la phénoménologie de l'intérieur, de l'invisible, de l'immanence pure, de l'archi-affectivité ressentie par l'ego.

Autrement dit, cette approche, qui saisit la parousie de Dieu au sein de l'épreuve affective d'un ego faisant l'expérience de sa propre subjectivité, conduit le phénoménologue radical à se détourner, non seulement d'une démarche logico-syllogistique, mais aussi des courants réflexifs ou existentiels, selon lesquels la présence de Dieu ne serait qu'une trace. Ce faisant, nous risquerions d'affirmer l'existence de l'*ens divinum* comme garant de l'intelligibilité de notre acte de penser ou comme l'*ens* vers lequel l'intentionnalité de notre vie contingente au monde s'oriente d'une façon nécessaire.

Dans la mesure où la manifestation de la réalité divine est associée chez Henry au phénomène de l'auto-affection, sa phénoménologie radicale de la vie se détourne complètement d'un traitement de la question de Dieu élaborée à partir de la vision d'une réalité extérieure. Serait ainsi abandonnée l'intuition d'une idée abstraite qui mène à un quelconque raisonnement cohérent, de même que la contemplation d'un Être ou d'un Étant extérieur au sujet.

En y regardant de plus près, il nous semble que toutes les autres approches n'aboutissent guère à ce que Henry recherche : l'immédiateté de l'expérience en tant que vécu de la présence totale de Dieu en nous, c'est-à-dire la parousie divine. C'est la raison pour laquelle la critique henryenne de l'argument ontologique n'est pas du tout un épigone des autres critiques. Comme nous le remarquerons, quand on considère les taxinomies en vigueur dans les études les plus récentes à propos de l'argument ontologique, il est difficile de situer la critique présentée par Henry dans une de leurs catégories d'approche.

Pour le phénoménologue radical, bien que le *Proslogion* de Saint Anselme ait « le mérite de poser la problématique de la possibilité de notre accès à Dieu »,[12] cet accès reste pourtant incomplet, dans la mesure où on ne conçoit qu'un Dieu inconnu et caché.

Les reprises de la preuve anselmienne au long des siècles[13] ne parviennent guère à la révélation absolue de Dieu dans le présent de notre vie, c'est-à-dire de notre auto-affection : elles ne font que conclure à l'affirmation de l'existence de Dieu appréhendé comme le dernier élément de l'intentionnalité du procès qui caractérise notre vie factice, ou comme la trace de quelqu'un qui se trouve au-delà de la question de l'être ; il devient dès lors impossible d'en faire un concept positif et d'accéder pleinement à la réalité divine. Pour autant que l'élan vers Dieu soit médiat et la présence de Dieu ne soit jamais plénière, l'accès à la déité sera par conséquent imparfait : *imparfait* car Dieu ne se donne pas entièrement ; autrement dit, dans la mesure où Dieu ne manifeste pas pleinement son essence – c'est-à-dire sa déité – à l'ego, l'accès à celle-ci ne peut jamais être considéré comme parfait.

En parvenant, non à l'affirmation de l'existence extra-phénoménale de Dieu, mais à l'épreuve de la déité à l'intérieur du sujet, la phénoménologie matérielle, à l'encontre des conceptions classiques ayant perduré dans l'Histoire de la philosophie occidentale de teneur grecque, aboutit à la transformation de la notion de Dieu et de celle de l'*humanitas*. Une telle métamorphose des concepts nous semble inévitable. Car, comme nous allons le comprendre plus avant, l'affirmation de Dieu suit l'expérience subjective et immanente du lien entre l'ego et la divinité. C'est à partir d'une relation vécue entre l'homme et Dieu que se tissent les affirmations phénoménologiques sur la nature divine.

Ainsi, tandis que l'homme surgit, au sein de la phénoménologie de la vie, comme un être *théotrope*, c'est-à-dire défini par la substance divine elle-même, en

---

[12] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 68. La même reconnaissance est assumée dans le premier volume de sa Trilogie christique, qui cite le texte du docteur magnifique où nous remarquons combien il cherchait à *trouver* Dieu lui-même : « (…) la possibilité de notre accès à Dieu qui préoccupait Saint Anselme : « …Comment et où te chercher, où et comment te trouver ? » » (CMV 194).

[13] En passant par la modernité de Descartes, de Leibniz et de Hegel, parmi d'autres, jusqu'aux approches philosophiques plus contemporaines, soit du côté anglo-saxon, avec la puissance argumentative d'Alvin Plantinga, par exemple, ou du côté des démarches réflexives d'un Maurice Blondel ou même d'un Jean-Luc Marion.

réalité de Dieu même, celui-ci apparaît comme Vie immanente et pathétique, capable de s'engendrer et de se donner entièrement. Il importe de souligner dans ce contexte comment Henry arrive à Dieu au travers d'une égologie établie dans le retrait et l'antériorité par rapport à l'horizon intramondain de l'ek-stase.

Pour cette raison, ce n'est pas par hasard que Henry a commenté l'argument ontologique maintes fois et qu'il a totalement gardé le silence en ce qui concerne les arguments cosmologiques ou téléologiques de l'existence de Dieu. Car il y a une sorte d'intuition commune entre l'élaboration de telles preuves et la phénoménologie matérielle. De fait, les spécialistes s'accordent, et insistent, sur le fait que l'argument ontologique se constitue *a priori*. Cela signifie que la nécessité de l'affirmation de l'existence divine se trouve, au fond, avant la conception d'un quelconque être dans le monde :

> À partir de prémisses provenant d'autres sources que l'observation du monde, suppose-t-on, c'est-à-dire de la seule raison, les arguments ontologiques concluent que Dieu existe. En d'autres termes, les arguments ontologiques partent de prémisses strictement analytiques, *a priori* et nécessaires, et parviennent à la conclusion que Dieu existe.[14]

En d'autres termes, contrairement aux arguments dits cosmologiques et téléologiques – qui partent de l'observation du monde et des réalités contingentes pour remonter vers l'affirmation de l'être nécessaire et absolu, c'est-à-dire Dieu, comme garant de l'intelligibilité des étants finis observés –, l'argument ontologique assume la prétention de partir de Dieu lui-même, de son essence ou du concept qui lui correspond et que nous recevons dans notre pensée. Le commentateur Peter Henrici y reconnaît l'originalité radicale de la preuve anselmienne par rapport à la rationalité grecque, toujours opérant au sein de la sphère spatiale et temporelle du monde :

> C'est pourquoi la preuve anselmienne est la preuve proprement chrétienne de l'existence de Dieu. Il ne s'agit plus, comme chez les Grecs, de découvrir le divin en contemplant la nature ; il s'agit, en contemplant Dieu (ou plutôt en

[14] Graham OPPY, « Les arguments ontologiques », dans *Philosophie de la religion. Approches contemporaines*, éd. Cyrille Michon et Roger Pouivet, trad. J.-B. Guillon et autres, Vrin, Paris 2010, p. 183. Nous remarquons l'emploi du terme au pluriel, parce que Graham Oppy considère chaque version de la preuve comme un argument à part. Une telle dénomination au pluriel est très habituelle dans le contexte anglo-saxon (voir, par exemple, John Leslie MACKIE, *The miracle of theism. Arguments for and against the existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 41-63). En outre, Oppy considère même que l'apriorité constitue la caractéristique la plus distinctive de ce genre d'argument. C'est la raison pour laquelle ce philosophe de la religion juge plus approprié de nommer l'argument *a priori*, plutôt qu'*ontologique* (cf. Graham OPPY, *Ontological arguments and belief in God*, Cambridge University Press, Cambridge 2007 [1995], p. 1).

> s'efforçant à le contempler : C O N A N T I S *erigere mentem*) de reconnaître rationnellement, *intellectu*, la *nécessité d'être* de ce même Dieu, déjà contemplé, adoré, cru par la foi : *Quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*.[15]

Cette apriorité, qui caractérise l'*unum argumentum* d'Anselme et son originalité par rapport à la tradition philosophique de l'antiquité grecque, se traduit au fond par la contemplation de Dieu lui-même, ou au moins par la représentation que l'homme en fait par son intelligence, par le retrait du monde propre aux mystiques médiévaux. Anselme lui-même l'affirme expressément :

> Et maintenant, homme de rien, fuis un moment tes occupations, cache-toi un peu de tes pensées tumultueuses. Rejette maintenant tes pesants soucis (…) Vaque quelque peu à Dieu, et repose-toi quelque peu en Lui. *Entre dans la cellule* de ton âme, exclus tout hormis Dieu.[16]

Il est donc évident que l'argument s'élabore sans prendre en compte une quelconque thématisation scientifique des objets du monde. S'impose en ce sens l'intérêt de l'analyse phénoménologique de l'argument. La pertinence d'une telle analyse est due à ce domaine « hors monde » – cette apriorité –, car ce même domaine, qui pour Henry correspond à l'affectivité primordiale, constitue la manifestation première, c'est-à-dire la plus originaire.[17]

Comme Henrici l'a bien exprimé, ce retrait du monde, propre à un moine chrétien qui habita l'Europe du XIe siècle, se distingue d'une approche grecque commençant toujours par la contemplation de la nature, de la φύσις. Anselme fait sans aucun doute abstraction de celle-ci, afin de s'en tenir à Dieu lui-même. Et pourtant, bien qu'il veuille saisir la phénoménalité de ce retrait avant le monde, et quoiqu'il ambitionne par là d'accéder à la révélation de Dieu lui-même, Henry finit par considérer le « Dieu d'Anselme » comme un concept purement grec.

En effet, contrairement au docteur médiéval et à tous les apologistes de son *unum argumentum*, tels que Henrici, le phénoménologue refuse de façon radicale et absolue la démonstration en cause dans toutes ses formulations possibles. Si Henry prétend lui aussi *entrer dans la cellule de son âme*, ce n'est pas pour aboutir à la

---

[15] Peter HENRICI, « Ontologie et religion. De S. Anselme à Blondel », dans *Archivio di Filosofia*, n°. 1-3 (LVIII) dir. Marco Maria Olivetti, cedam, Roma 1990, p. 422.
[16] *Proslogion* I, 237.
[17] « Révélant comme affectivité, constituant en tant que telle le mode présentation phénoménologique concret selon lequel s'accomplit la révélation originaire, son effectivité, l'affectivité révèle dans l'invisible et comme cet invisible lui-même » (EM §61 679).

conclusion que Dieu existe par le biais de l'argument qu'il nomme « preuve de l'être. »[18]

À l'instar de Marx et de Kierkegaard entre autres, Henry rejette toutes les démonstrations rationnelles de l'existence de l'*ens divinum*. Et, s'inspirant des sermons de Maître Eckhart, notamment en ce qui concerne l'union de l'âme avec Dieu, et sa conséquente déification, le phénoménologue de Montpellier finit par considérer que la déité se manifeste *immédiatement* dans sa propre et exclusive phénoménalité, dès que l'ego renonce au raisonnement des preuves *médiates*.

Que le refus des preuves rationnelles – ainsi que l'absolutisation de la phénoménalité présupposée par ces mêmes démonstrations – soit radical dans le cadre de la phénoménologie matérielle, conduit son auteur à opposer, contrairement à la citation précédente de Henrici, Saint Anselme, cette fois-ci lié aux Grecs, au christianisme le plus authentique. C'est le christianisme lui aussi qui en ressort bouleversé, voire même métamorphosé par le développement de la phénoménologie radicale de la vie.

*

La structure de cette étude est tripartite et se déploie selon une séquence de trois sections distinctes. Chaque section contiendra deux chapitres : l'un dédié à la *preuve* ontologique et l'autre à l'*épreuve* où se réalise l'accès à la déité même. Le lecteur peut se tenir devant ces trois sections comme s'il était en présence d'un triptyque dont les tableaux s'interconnectent entre eux. Au centre, nous rencontrons la première section, celle qui contient les éléments directement aperçus dans l'œuvre henryenne. Dans le volet latéral gauche, la seconde section présente la genèse de ce qui se trouve au centre, tandis que, dans le volet du côté droit, la dernière section cherche à déployer la phénoménologie matérielle vers ses limites les plus radicales.

Cette composition s'inspire, dans une certaine mesure, d'une des configurations du retable d'Issenheim que Henry commente dans *Voir l'invisible* :[19] au centre, ce qui a été vu, à savoir la naissance de Jésus ; dans le volet latéral gauche, l'Annonciation

[18] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 67-80. Il ne faut pas oublier que, pour Michel Henry, la preuve anselmienne se trouve dans l'horizon de la *représentation rationnelle* (cf. CMV 72).

invisible qui prépare cette même naissance ; et, dans le volet droit, la peinture d'une réalité, la résurrection, jamais vue par personne.

Plus précisément, la première section cherchera à montrer le rôle décisif que la considération de l'argument ontologique de la part du phénoménologue radical a joué dans le développement de sa phénoménologie. Pour ce faire, il convient de commencer par mettre en lumière comment la preuve anselmienne pose l'aporie de l'accès à Dieu, dont la résolution par Henry amène sa phénoménologie radicale à son accomplissement. Au fond, il s'agit de montrer, d'un côté, l'inaccessibilité intrinsèque du Dieu transcendant que l'*unum argumentum* suppose, afin de décrire, d'un autre côté, la parousie du Dieu intérieurement éprouvé par l'ego dans le retrait du monde.

Quant à la méthodologie propre à cette première section, nous allons suivre chronologiquement l'œuvre henryenne afin de repérer, en termes diachroniques d'abord, toutes les références explicites et allusions implicites à l'argument ontologique. En accordant la primauté aux œuvres publiées, nous complèterons ce travail par certaines « Notes préparatoires » aux ouvrages les plus fondamentaux, qui se trouvent au *Fonds Michel Henry* (à Louvain-la-Neuve).

Ainsi, nous comprendrons, non seulement l'omniprésence de la critique henryenne au long des œuvres qui constituent la phénoménologie radicale de la vie, mais aussi son évolution, voire même son intensification progressive au fur et à mesure que Henry déploie son approche dans divers domaines : les phénoménologies husserlienne et heideggérienne, l'économie, la psychanalyse, la culture, l'art et, à la fin, la religion ou, plus précisément, la question de Dieu explicitement traitée à travers le dialogue avec le christianisme.

Ensuite, au travers de l'analyse des problèmes soulevés par une telle critique tout au long de l'œuvre, le sens heuristique de la critique de la preuve ontologique affleurera en des termes plus synchroniques. Autrement dit, à partir du premier apport diachronique, nous serons en mesure de remarquer le pourquoi d'une telle critique, c'est-à-dire ce que vise celle-ci.

Ce faisant, nous pourrons dévoiler le rôle que la critique adressée à la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu joue dans le développement de la

---

[19] Cf. VI 225.

phénoménologie matérielle de la vie. Sans vouloir trop anticiper pour le moment, notre hypothèse, synchroniquement conçue, commence par envisager la critique de l'argument ontologique comme une sorte de clef de voûte permettant à la phénoménologie henryenne de se compléter dans le traitement de la question du rapport à Dieu et à autrui dans l'immanence de l'auto-affection vivante.

Dans la deuxième section, il conviendra de faire la genèse de la critique henryenne de l'argument ontologique. Quels sont les auteurs qui inspirèrent Henry dans cette démarche contre la preuve anselmienne ? Cette question concerne aussi bien le rejet de l'*unum argumentum* que l'alternative proposée par le phénoménologue radical à l'aporie d'une telle démarche exclusivement rationnelle.

Enfin, en dernier lieu, il s'agira d'évaluer la critique d'Anselme chez Henry et de préciser le déploiement final de sa phénoménologie en tant que thématisation de l'épreuve de la vie. À cet égard, malgré son indubitable originalité, il nous semble que la critique présentée par le phénoménologue soit un peu décalée, surtout lorsqu'elle se dirige contre Anselme lui-même au lieu de viser les formulations que les auteurs de la modernité en ont proposées ultérieurement. En effet, quoique le docteur magnifique soit le seul auteur à être explicitement cité par Henry lorsqu'il s'agit de commenter la preuve ontologique, sa critique est plus appropriée quand elle est appliquée aux formulations ultérieures à Anselme.

De cette manière, la critique henryenne de la preuve ontologique nous conduit, peut-être paradoxalement, à une relecture du *Proslogion* tenant compte de l'unité, exprimée par le texte, du mouvement intérieur de l'âme qui cherche à trouver Dieu. Par rapport à l'évaluation de la critique henryenne de la *preuve*, il faudra encore souligner les conséquences de la même critique et de la solution apportée par Henry à la question de Dieu dans le déploiement de la phénoménologie matérielle.

Pour terminer, il convient de tirer les conséquences d'une telle critique en ce qui concerne aussi bien la religion chrétienne que les notions philosophiques traditionnelles. Il s'agira dans le dernier chapitre de mettre en évidence le christianisme sur lequel débouche la critique henryenne, un christianisme qui nous semble être radicalement déshellénisé : les lectures nouvelles du Prologue johannique et des versets pauliniens attestent que le christianisme henryen est radicalement différencié des schémas de la

philosophie grecque. Par conséquent, la critique henryenne est également porteuse d'une profonde transformation des concepts strictement philosophiques.

Notre étude considèrera encore le traitement de l'ontologie sociale émergeant de la façon dont Henry insère la question de Dieu au sein de sa phénoménologie. En repérant la présence de Dieu en tant que Vie absolue immanente, Henry n'affirme ni la primauté de l'individu sur la communauté ni le contraire : il s'agit d'une ontologie sociale à partir de laquelle on peut concevoir un sain équilibre entre individu et communauté. Dans cette mesure, plus qu'affirmer l'existence de Dieu et de l'imposer par la force argumentative d'une démonstration rationnelle, la phénoménologie henryenne rend envisageable la paix, voire la communion entre les différents ego. En respectant la singularité de chaque ipséité, la liberté des êtres vivants est assurée. Comme nous allons le comprendre plus avant, en étant à la fois nécessaire et libre, le lien du vivant à Dieu, conçu en tant que Vie, mènera Henry à oser parler de *religion* « au singulier sans crainte et tremblement », ce qui semble être désormais difficile et risqué, surtout dans une pensée qui procède de la modernité périmée où la rationalité et la Vérité se présentaient comme uniques et absolues.

> *Comment « parler religion » ? de la religion ? Singulièrement de* la *religion, aujourd'hui ? Comment oser en parler au singulier sans crainte et tremblement à ce jour ? Et si peu et si vite ? Qui aurait l'impudence de prétendre qu'il s'agit là d'un sujet à la fois identifiable et nouveau ?*[20]

Si la phénoménologie radicale de la vie ose invoquer la *religion* au singulier, ce n'est pas à partir de démonstrations rationnelles. Chez Henry, un tel terme est issu d'une expérience phénoménologique fondamentale qui est à la fois singulière de l'ego que je suis et universelle, c'est-à-dire capable de rejoindre tous les vivants.

La *religio* henryenne, pour autant qu'une telle terminologie soit légitime, ne consiste pas en une imposition dogmatique d'un contenu déterminé, révélé selon le cadre d'une tradition particulière. Dans la mesure où il s'agit par contre d'un lien phénoménologique que tous les vivants peuvent ressentir entre eux avec la Vie permet de revenir au terme *religio* pour signifier le don constant que nous, les vivants, ne cessons jamais de recevoir passivement. Que nous l'éprouvions par le phénomène de l'auto-affection montre combien le lien à la Vie divine, à la déité en nous, ressemble à l'expérience profondément affective des amants, comme on la trouve dans une poésie

[20] Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, Éditions du Seuil, Paris 2001 [1996], p. 9.

de Rilke : un lien immanent dont le *logos* n'est pas réductible à la rationalité représentative, mais susceptible d'être phénoménologiquement décrit.

> Amants – accomplis l'un dans l'autre –, je vous
> demande qui nous sommes. Vous vous saisissez.
> Avez-vous des preuves ?
> (…) vous
> qui grandissez dans l'extase de l'autre.[21]

La critique de la preuve ontologique n'est pas élaborée en vain. Elle vise à atteindre l'accès à Dieu, voire l'épreuve de la déité qui habite dans nos ego. En effet, comme Sébastien Laoureux l'a bien remarqué, l'épreuve de la vie chez Henry ressemble et aboutit dans l'épreuve de Dieu lui-même. C'est la raison pour laquelle

> Il n'y a pas de preuve de l'épreuve de soi si ce n'est dans cette épreuve de soi elle-même. De la même façon, il n'y a pas de preuve de Dieu (…) De la même façon qu'il en est pour la vie, Dieu ne se *prouve* pas mais *s'éprouve*.[22]

Au fur et à mesure que s'établit la dimension réflexive des *preuves*, le domaine affectif de l'*épreuve* reste de plus en plus omis, jusqu'au point même de faire disparaître de l'horizon de toute phénoménalité concevable le Dieu immanent qui réside en nous.

Que la démonstration rationnelle soit refusée ne signifie rien d'autre que de demeurer là où Dieu apparaît, non comme une idée ou le résultat d'un processus logico-syllogistique, mais en tant que Vie éprouvée sans aucune distance. La présente thèse doctorale cherchera à le montrer.

---

[21] Rainer Maria RILKE, *Les élégies de Duino*, trad. Lorand Gaspar et Armel Guerne, Éditions du Seuil, Paris 2006 [1972], p. 23.
[22] Sébastien LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Éditions du Cerf, Paris 2005, p. 232.

I SECTION

La critique henryenne de l’argument ontologique

– Chapitre 1 –

La critique de l'argument ontologique au long du développement de la phénoménologie henryenne de la vie

Introduction

Que les preuves rationnelles de l'existence d'un être divin – celui que la tradition religieuse tend à désigner par le terme « Dieu » – aient marqué profondément l'histoire de la philosophie occidentale est un fait absolument indiscutable.

Soutenus par les principes rationnels de la philosophie ancienne et immergés dans une cosmovision nettement chrétienne, les auteurs médiévaux furent capables d'engendrer une diversité de preuves rationnelles de l'existence de Dieu stimulant par-là d'interminables *disputationes*. Durant la modernité, dans le contexte d'une progressive sécularisation de la philosophie et des sciences, ont encore surgi de nouvelles formulations des arguments classiques, aussi bien cosmologiques qu'ontologiques.

La polémique concernant la preuve anselmienne est mise en évidence à l'intérieur de cet interminable débat. Comme le constate Bernard Sève, « la preuve ontologique (…) est tard venue dans l'histoire de la pensée humaine. »[1]

> L'invention en revient à Saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109) ; cet argument fut critiqué par Saint Thomas d'Aquin, repris et transformé par Descartes, complété par Leibniz, critiqué et même détruit par Kant, réhabilité (au prix d'un changement radical de son sens et de sa portée) par Hegel.[2]

---

[1] Bernard SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF [1994] 2010, p. 48.

[2] SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 16. Il est vrai que s'y trouvent des réminiscences d'auteurs classiques tels que Cicéron ou Augustin. Mais, la formulation précise dans

Bien qu'elle puisse être venue relativement tard dans l'histoire de la pensée occidentale, presque aucun auteur de la philosophie moderne ne s'est en effet abstenu de commenter et de prendre une position claire vis-à-vis de l'*argumentum* du docteur magnifique, ou de l'une ou l'autre de ses multiples formulations élaborées au long de la modernité.

Par ailleurs, même après l'événement culturel de la « mort de Dieu », le débat autour de la preuve, désignée par Kant comme « preuve ontologique »,[3] prolifère encore au sein de la philosophie contemporaine. S'il y a eu, dans le cadre de la philosophie analytique produite en contexte anglo-saxon, une multiplicité de formulations de l'*argumentum* dans la deuxième partie du XXe siècle – nous faisons en particulier référence au débat autour de la reformulation modale proposée par Alvin Plantinga –,[4] durant la même période, mais au sein de la phénoménologie française, aussi bien la démarche anselmienne que la considération de l'idée d'infini par Descartes furent reprises par des auteurs tels que Michel Henry, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur et Jean-Luc Marion.[5] Tandis que les spéculations découlant de la philosophie analytique se focalisent surtout sur la validité et la légitimité logique de l'argument, les phénoménologues cherchent plutôt à penser la possibilité pour Dieu de se manifester : cela veut dire qu'au lieu d'enchaîner des prémisses avec cohérence afin de prouver la nécessité de l'existence de Dieu, ils veulent trouver la réalité divine elle-même en se concentrant sur le phénomène donné et ses conditions de possibilité.

Que le sujet pensant ait l'idée d'un « être qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé »,[6] trouve son fondement dans la nécessité d'affirmer l'existence effective de cet être nommé Dieu au sein de la tradition occidentale ; c'est en cela que

---

l'expression d'un *argumentum*, entendu au sens syllogistique du terme, paraît chez Anselme avec une clairvoyance majeure (cf. OPPY, *Ontological arguments and belief in God*, pp. 4-8).

[3] Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la Raison Pure*, trad. André Trémesaygues et Bernard Pacaud, PUF, Paris 1971, pp. 425-431 (cf. *KrV*. A 592/B 620 - A 602/B 630).

[4] Cf. Alvin PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974 ; cf. Alvin PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1974.

[5] Cf. Jean-Luc Marion, « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les *Méditations* », dans *Archivio di Filosofia*, dir. Marco Maria OLIVETTI, nº. 1-3 (LVIII), cedam, Roma 1990, pp. 43-70 (cf. dans QC 221-259) ; cf. DVI ; cf. Paul RICŒUR, « *Fides quaerens intellectum*. Antécédents bibliques ? », dans *Archivio di Filosofia*, dir. Marco Maria OLIVETTI, nº. 1-3 (LVIII), cedam, Roma 1990, pp. 19-39. Il convient de noter que ce fascicule de la réputée revue *Archivio di Filosofia* fut dédié à la preuve anselmienne. Nous y trouvons les commentaires d'auteurs français tels que Michel Henry, Jean-Luc Marion et Paul Ricœur.

[6] *Proslogion* II, 245.

réside la force de la preuve anselmienne. Selon l'expression lapidaire du docteur magnifique lui-même : « si je ne voulais pas croire que Tu es, je ne pourrais pas ne pas le reconnaître. »[7]

Cependant, comme le montre très clairement la critique adressée par Michel Henry à ce célèbre *argumentum*, il faut se demander si ce même sujet, capable d'affirmer et d'être certain de l'existence nécessaire de Dieu, accède effectivement à la réalité divine et non à la seule forme d'une cohérence logique. Ce phénoménologue français refuse de façon catégorique l'argument, par lui nommé « preuve de l'être »,[8] dans la mesure où il estime que si Anselme affirme l'existence de Dieu, il compromet néanmoins l'accès à celui-ci : « Loin de frayer l'accès à Dieu, la preuve d'Anselme l'interdit. »[9] Cette appréciation résume la critique henryenne de l'argument ontologique.

1. L'aprioricité de l'affirmation de l'existence de Dieu

> Nous avons commencé par elle du fait de son privilège : n'avoir à supposer aucune connaissance du monde et des choses, privilège qui lui assure une sorte de pureté philosophique remarquable. Cette pureté est certainement un avantage théorique, ce n'est pas un avantage pour sa popularité.[10]

Le « privilège », reconnu par Bernard Sève, de l'argument ontologique, notamment par rapport aux démonstrations cosmologiques ou téléologiques de l'existence de l'*ens divinum*, consiste dans l'*aprioricité* d'une telle démarche argumentative. Qu'une telle aprioricité puisse se rapprocher du genre de phénoménalité, la plus originaire de la vie immanente recherchée par l'approche henryenne, cela ne devrait guère passer inaperçu. En effet, la pertinence de mettre la phénoménologie henryenne de la vie en dialogue avec la preuve d'Anselme provient de la priorité que l'une et l'autre reconnaissent à l'expérience du monde. Alors que Michel Henry se fonde sur le phénomène le plus originaire de l'auto-affection d'une chair non encore

---

[7] *Proslogion* IV, 251. Il en va de même avec l'expression très claire de Bouillard : « celui qui comprend que Dieu est ainsi [tel que l'argument anselmien le présente], ne peut penser qu'il n'existe pas » (Henri BOUILLARD, « La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par Karl Barth », dans *Spicilegium Becceuse, Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Vrin, Paris 1959, p. 193).

[8] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 67-80. Cet article fut publié à l'origine dans *Archivio di Filosofia*, dir. Marco Maria OLIVETTI, n°. 1-3 (LVIII), cedam, Roma 1990, pp. 521-532.

[9] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 73.

[10] SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 48.

affectée par l'extériorité du monde, l'argument ontologique cherche à affirmer l'existence de l'*ens divinum a priori* en regard de l'« observation du monde. »[11]

Ainsi, ce n'est sans doute guère par hasard, nous semble-t-il, que Michel Henry a commenté l'argument anselmien à maintes reprises, tout au long des diverses étapes de son œuvre, alors qu'il est peu loquace sur les arguments cosmologiques ou téléologiques. Ce fait est surtout dû, à notre avis, à l'apriorité impliquée dans l'*argumentum* et à la question qu'il pose, à savoir l'accès à Dieu dans le retrait du monde. Étant construit *a priori*, l'argument ontologique implique l'affirmation de l'existence nécessaire de Dieu avant l'être-au-monde, sans aucune référence à une quelconque thématisation scientifique des objets du monde. En d'autres termes, nous pouvons dire qu'Anselme cherche d'abord à contempler Dieu lui-même et non les choses du monde, ce que Henry veut accomplir d'une façon radicale. C'est la raison pour laquelle il est pertinent de commenter et d'évaluer la critique phénoménologique présentée, avec véhémence, par Michel Henry contre un tel argument.

L'intérêt de mettre en œuvre une approche phénoménologique de cet argument est précisément dû au « hors monde », à l'*a-priori* où réside dans la phénoménologie de la vie l'origine de la manifestation première. Il faudra dès lors vérifier si le « hors monde » inclus dans l'apriorité de l'argument anselmien correspond au « hors monde » d'où procède, selon l'approche henryenne, le phénomène le plus originaire de la vie. Dans ce contexte, il faudra également évaluer si la critique henryenne touche vraiment le texte anselmien du *Proslogion*, où se trouve la première formulation de l'*argumentum*, ou si elle s'adresse plutôt aux formulations ultérieures. Pour conclure, il faudra évaluer l'alternative que Michel Henry propose à la preuve pour accéder à Dieu lui-même. Voilà ce que nous nous proposons de faire dans ce chapitre qui ouvre la présente recherche.

[11] OPPY, « Les arguments ontologiques », p. 183.

2. La critique henryenne de l'argument ontologique dans la littérature secondaire

À notre avis – et il faut le dire – il est surprenant que la critique henryenne de l'*argumentum* soit presque absente tant dans la littérature secondaire concernant la phénoménologie de la vie que dans les débats autour de la preuve anselmienne. De fait, il est rare de rencontrer un commentateur qui ait approfondi cette critique henryenne, à nos yeux aussi originale qu'importante pour la compréhension de la phénoménologie de la vie et celle de la preuve dite ontologique. Il y a, certes, de brèves références à cette critique henryenne, que nous voulons approfondir davantage ici, notamment dans le commentaire de Karol Tarnowski qui discerne, au sein de l'approche henryenne, la présence de la mystique rhénane comme une « alternative » à Anselme.[12]

Gabrielle Dufour-Kowalska a été la première à commenter la critique henryenne d'Anselme.[13] Cette spécialiste de l'œuvre de Michel Henry repère correctement combien la « philosophie du christianisme » de celui-ci s'éloigne d'une certaine théologie chrétienne dominante au long de l'Histoire occidentale. Dans la mesure où le phénoménologue français critique le docteur magnifique, un tel éloignement apparaît évident. Autrement dit, le déploiement de la phénoménologie radicale de la vie en direction de son contact avec le christianisme « va susciter une nouvelle intelligence du christianisme » lui-même, en se signalant « par sa forme polémique à travers la critique impitoyable de la preuve ontologique de Saint Anselme. »[14] Dufour-Kowalska comprend avec justesse l'opposition entre le « Dieu anselmien » et le « Dieu henryen ».[15] Cependant, son commentaire donne l'impression que la critique henryenne de la preuve ontologique ne surgit qu'au moment où Henry commence à élaborer sa

---

[12] Cf. Karol TARNOWSKI, « Auto-affection et Dieu », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Les dossiers H », L'Age d'Homme, Lausanne 2009, p. 498. Nous allons approfondir l'*alternative ekhartienne* dans le chapitre 4. Dans le même sens, Sylvain Camilleri se réfère à la critique henryenne d'Anselme, mais sans lui accorder une importance significative (cf. Sylvain CAMILLERI, "Phenomenology and Soteriology in the 'Christian Trilogy' of Michel Henry," dans *Michel Henry. The Affects of Thought*, dir. Jeffrey Hanson et Michael R. Kelly, Continuum International Publishing Group, London 2012, p. 119).

[13] Cf. Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2016, pp. 94-100.

[14] DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu*, p. 94.

[15] Cf. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu*, p. 95.

« philosophie du christianisme ». Or, comme nous allons le voir plus avant, une telle critique se fait présente dès la thèse doctorale de 1963, *L'essence de la manifestation*.

Dans ce contexte, il convient de reconnaître le mérite d'Atilano Domínguez d'avoir identifié la présence de la critique de la preuve ontologique dès le *Marx* de Henry. Dans un article dédié au *Marx* henryen, la critique de la religion par Marx (et au sein de celle-ci la critique de la preuve ontologique) ne passe pas inaperçue aux yeux de ce professeur espagnol :

> Dès sa thèse doctorale, Marx fait sienne la critique feuerbachienne, en signalant très bien que l'autonomie de la conscience humaine est inconciliable avec l'existence divine (Prométhée devant Zeus) et refuse, pour la même raison, l'argument ontologique.[16]

Quand Atilano Domínguez affirme cela, il se réfère explicitement aux passages où Henry cite, dans le *Marx I*, la critique marxienne de la preuve ontologique.[17] Comme nous allons le remarquer plus avant, la critique marxienne de la religion, en général, et de la preuve ontologique, en particulier, joue en effet un rôle fondamental dans la prise de position de Henry face à l'*argumentum* d'Anselme. Car une telle démonstration, selon la perspective marxienne, « subordonne la propre conscience à quelque chose d'étranger. »[18]

Malgré tout, les commentaires disponibles n'arrivent pas à discerner la présence de la critique de l'argument ontologique depuis le début de l'œuvre henryenne jusqu'à son dernier développement dans une « philosophie du christianisme » qui *risque* la « question de Dieu ». Très surprenant encore est le fait que le rejet catégorique par Henry de la preuve anselmienne ne soit pas mentionné dans le dernier livre d'Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience*, où l'auteur fait interagir l'argument anselmien avec l'expérience de l'auto-affection henryenne.[19] Le *status quaestionis* est donc ouvert.

Pour notre part, nous considérons que la critique de la preuve ontologique non seulement traverse toute l'œuvre de Michel Henry, mais joue aussi un rôle fondamental

---

[16] Atilano DOMÍNGUEZ, "¿Por Marx y contra el marxismo? El *Marx* de Michel Henry", dans *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº III, Editión Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1982-83, p. 250 [notre traduction].
[17] Cf. M I 89, 281.
[18] DOMÍNGUEZ, "¿Por Marx y contra el marxismo? El *Marx* de Michel Henry", p. 250 [notre traduction].
[19] Cf. Emmanuel FALQUE, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Les Éditions du Cerf, Paris 2017.

dans le développement et l'achèvement de sa phénoménologie à partir d'une « archéologie de la chair » qui permet de décrire l'accès à Dieu dans l'épreuve immédiate de la vie immanente. Tel sera le contenu des deux premiers chapitres du présent travail. Nous nous proposons donc de commencer par repérer tous les lieux de la critique henryenne de l'*unum argument*, et de montrer l'intensification de l'opposition de Henry à la preuve anselmienne. De cette façon, nous pourrons comprendre le rôle fondamental de cette même critique dans le déploiement de la phénoménologie radicale de la vie, à partir de la question que l'*argumentum* pose concernant l'accès de l'âme à Dieu.

3. La critique de l'argument ontologique chez le premier Henry

3.1. Spinoza et la critique henryenne de l'argument ontologique

Le rapport de Michel Henry avec le spinozisme est complexe. D'un côté, le philosophe d'Amsterdam fut pour Henry le premier auteur que le phénoménologue a étudié en profondeur, afin de marquer ses distances vis-à-vis du néo-kantisme en vigueur dans le contexte académique français du milieu du siècle passé. D'un autre côté, à partir de *L'essence de la manifestation*, Spinoza semble disparaître du scénario de la phénoménologie radicale. Malgré cela, s'il y a des commentateurs qui attribuent une place fondamentale à Spinoza au sein de la phénoménologie radicale,[20] Michel Henry lui-même en est venu à reconnaître, dans un entretien publié en 2000, que « sa théorie de l'immanence reste spéculative. »[21] Malgré tout, comme le remarque Anne Henry, il y a une « affinité » à l'égard des intuitions spinozistes dans la philosophie de l'immanence recherchée par Michel Henry dès le début de sa réflexion philosophique.

> Michel Henry, qui reconnaissait toujours ses dettes et n'avait pas rouvert Spinoza depuis 1943, n'admettait à ce propos qu'une « convergence », une « affinité » limitée à son engagement dans une philosophie de l'immanence.[22]

L'« affinité » entre Michel Henry et Baruch Spinoza se révèle dans le premier travail académique présenté par le premier comme mémoire de licence au début des

[20] Cf. Jean-Michel LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », dans BS 151-429.
[21] E 134.
[22] Anne HENRY, « Avertissement », dans BS 150.

années quarante du siècle passé.[23] *Le bonheur de Spinoza*, que Jean-Luc Marion a tenu à publier dans une collection dirigée par lui aux Presses Universitaires de France,[24] met au centre de la réflexion « le problème du rapport intérieur de l'homme à Dieu » à partir de la « causalité immanente » conçue par Spinoza.[25] À notre avis, c'est dans ce rapport immanent entre l'ego et Dieu (que le dernier Henry appellera « Vie absolue ») que la phénoménologie radicale achève la description de l'archi-phénomène de l'auto-affection. Dans cette mesure, la « préséance de Spinoza », comme le remarque Jean-Michel Longneaux, devient fondamentale. Selon nous, une telle *préséance* n'est pas fondamentale seulement parce que Michel Henry aurait abordé « les penseurs qu'il croise sur son chemin », comme le soutient Longneaux, « à partir des thèses spinoziennes qu'il a faites siennes. »[26] La thèse de Longneaux pourrait nous induire à croire que Spinoza aurait été l'influence majeure dans l'engendrement de la phénoménologie henryenne, même plus que Maine de Biran, Kierkegaard, voire même Maître Eckhart. Il convient donc de préciser que, quand nous affirmons le caractère *fondamental* de la dissertation inaugurale de la philosophie henryenne, nous considérons que la réappropriation que Michel Henry fait de Spinoza – comme il le fera d'ailleurs avec Marx ou le christianisme plus tard – relève déjà des intuitions essentielles d'une phénoménologie qui décrit le rapport immanent de l'ego à sa propre vie.

Comme nous allons le montrer plus avant, la question de l'accès de l'ego à Dieu devient, chez Henry, de plus en plus capitale dans la poursuite d'une description phénoménologique de la vie immanente éprouvée par l'ego. Par ailleurs, une telle question s'impose quand le phénoménologue se confronte aux démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu. Voilà pourquoi les considérations autour de l'argument ontologique s'avèrent indispensables pour le développement et l'achèvement de la phénoménologie radicale de la vie.

Pour le moment, nous nous en tenons au fait que le jeune Henry dans son mémoire soutenu en 1943 critique les démonstrations rationnelles de l'existence de l'*ens divinum* à partir de sa lecture des intuitions spinoziennes :

---

[23] « Le mémoire pour l'obtention du Diplôme d'études supérieures de Michel Henry fut rédigé au cours de l'année universitaire 1942-1943 et soutenu à l'Université de Lille début juin » (Jad HATEM, « Avant-Propos », dans BS 7).
[24] Cf. « Avertissement », dans BS 150.
[25] Cf. HATEM, « Avant-Propos », dans BS 8.
[26] LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », dans BS 153.

> La condition première du bonheur était donc l'existence d'un être infini, éternel, et qui fût cause de soi. Voilà pourquoi le Livre I de l'*Éthique* est consacré à la démonstration ou, pour être plus exact, à l'affirmation de l'existence d'un Être, infini, éternel, cause de soi, et que Spinoza appelle Dieu.
>
> Mais alors, si l'affirmation de l'existence de Dieu est commandée par la nécessité de sauvegarder le bonheur en donnant à l'amour de l'homme un objet capable de le satisfaire, une critique des preuves de l'existence de Dieu chez Spinoza doit être possible, qui mettra en lumière que cette existence n'est pas déduite pour des raisons purement spéculatives et proprement rationnelles, qu'à la vérité elle n'est nullement déduite, mais qu'elle est posée.[27]

Dans ce long extrait, nous remarquons deux aspects essentiels pour la compréhension de la position que Michel Henry adopte face à l'argument ontologique : (1) d'une part, il établit la distinction entre « démonstration » et « affirmation » de l'existence de Dieu ; (2) d'autre part, il souligne que le but visé par Spinoza est moins l'affirmation de Dieu que la compréhension du bonheur ressenti par le sujet.

En ce qui concerne le second aspect,[28] commençons par remarquer le soin avec lequel Henry affirme un Dieu qui ne se sépare jamais de l'ego et de son épreuve pathétique. Qu'il s'agisse de la critique du concept spéculatif de Dieu en tant qu'*ens* radicalement transcendant, les *preuves spinoziennes* de l'existence de Dieu ne se situent pas sur le plan de la pure rationalité. En séparant l'« affirmation » de la « démonstration », Michel Henry cherche à lier l'homme à Dieu. La possibilité d'élaborer une critique des démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu à partir de la philosophie spinozienne provient de la différence entre le deuxième et le troisième genres de connaissances : l'herméneutique henryenne envisage la démonstration selon le deuxième genre comme se séparant de l'immédiateté du troisième genre de connaissance ; seul celui-ci accède à la réalité de Dieu lui-même. Par la positive, Dieu est *affirmé* à partir d'une épreuve immédiate et subjective. Par la négative, Dieu n'est pas *démontré* en fonction de l'enchaînement logique d'une causalité uniquement transitive ou médiate, laquelle produirait une notion de l'*ens divinum* transcendant et distant à l'égard de l'ego. C'est la raison pour laquelle,

> Il est facile de voir que ces trois preuves ne sont, au fond, ni différentes, ni *déductives*. Ce sont les expressions variées d'une seule et même intuition, à savoir l'intuition de la substance.[29]

---

[27] BS 28.
[28] Cet aspect sera objet d'une analyse plus approfondie dans le prochain chapitre.
[29] BS 30 [souligné par nous].

Chez le Spinoza henryen, ce qu'on nomme communément *preuves de l'existence de Dieu* ne sont pas à proprement parler des *démonstrations*. D'ailleurs, dès son mémoire de 1943, Michel Henry prend étonnamment ses distances vis-à-vis aussi bien de Descartes que de Malebranche.[30] Qu'il le fasse en s'appropriant Spinoza, notamment en ce qui concerne l'immédiateté du troisième genre de connaissance, cela relève de l'aspect essentiel de la critique henryenne des démonstrations rationnelles de l'existence nécessaire de Dieu : à savoir la séparation entre l'âme du sujet qui pense et le Dieu qui est affirmé comme un être extérieur. En effet, quoique aussi bien Descartes que Malebranche, chacun à sa propre manière, aient découvert la structure ontologique de l'immanence comme subjectivité, l'un et l'autre ont fini par réduire l'intelligibilité à la clarté des idées saisies sur le plan de la représentation.[31] Voilà pourquoi, malgré la « démonstration » rationnelle chez Descartes ou la « vision » de Dieu chez Malebranche, l'ego ne peut pas déterminer sa propre réalité subjective, c'est-à-dire sa vie, son âme. Selon les termes du jeune Henry,

> L'âme ne peut apercevoir que son impuissance à combler d'elle-même l'intervalle qui la sépare de son Objet. Plus elle s'attache à l'idée, plus elle s'éloigne de soi, de telle sorte que l'intuition qui lui est accordée de l'archétype étendu et par quoi il est permis de dire que le siège de sa vision est en Dieu, cette intuition lui échappe quant à ce qui concerne elle-même.[32]

Le premier problème que Michel Henry repère dans une démarche rationnelle de l'affirmation de l'existence de l'*ens divinum* consiste à réduire l'intuition de Dieu à une idée claire et distincte, selon l'usage de la terminologie cartésienne. Or, bien qu'« à proprement parler Dieu seul » soit « substance », Michel Henry remarque que « la philosophie des idées claires » établit au fond la distinction essentielle entre deux types de substances : « la substance étendue et la substance pensante. »[33] Dans cette réduction, rejetée par le jeune Henry, se trouve ce que l'auteur de *l'Essence* va nommer le « monisme ontologique » : il n'y a que la substance extérieure à l'homme et son âme ; mais, en tant que *res cogitans*, l'âme ne peut saisir le réel, qu'il soit extérieur ou

---

[30] Cf. BS 42-44.
[31] Cf. Christophe PERRIN, « Michel Henry et l'usage syntaxique de Descartes », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, pp. 13-31 ; cf. Anne DEVARIEUX, « Michel Henry devant le sommet malebranchiste », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, pp. 153-173.
[32] BS 42.
[33] BS 41.

intérieur, que par le biais de la pensée, c'est-à-dire de la représentation.[34] Toutes les tentatives de démonstration rationnelle de l'existence nécessaire de Dieu présupposent, au moins implicitement, cette même réduction, ce même monisme.

La proposition XVIII de la première partie de l'*Éthique* devient donc la clef de voute de l'appropriation henryenne de la philosophie de Spinoza : « Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses. »[35] Selon Michel Henry, chez Spinoza, l'affirmation de l'existence de Dieu n'est pas l'aboutissement d'un cheminement rationnel. La pensée spinozienne part plutôt de la réalité de Dieu qui se pose ou se manifeste au sein du sentiment immédiat de l'ego.

Or, en affirmant qu'« une critique des preuves de l'existence de Dieu chez Spinoza doit être possible »,[36] Michel Henry est à la recherche d'un type de phénoménalité autre que celui saisi par la représentation. En ce qui concerne l'argument ontologique en particulier, Spinoza lui semble un auteur intéressant, voire même un allié, dans la mesure où un tel argument consiste, pour lui, dans une déduction spécifique du deuxième genre de connaissance : il s'agit au fond d'une démonstration *a posteriori*.[37] Transitive, la causalité médiate d'un tel mode de connaissance perd la *force* d'un Dieu qui se pose vraiment *a priori* dans l'intuition relevant d'un sentiment intérieur qui est aussi le plus originaire.

> Premièrement, il y a l'insistance sur le « sentir » comme mode de révélation antérieur à toute rationalisation, à toute constitution de la pensée, et qui est la connaissance du troisième genre. Deuxièmement, c'est la révélation de l'Absolu, du Dieu vivant, qui est de la sorte directement éprouvée. Dieu se pose *a priori*, non intellectuellement dans la pensée, mais exclusivement comme sentiment.[38]

Dans le chapitre suivant, nous allons décrire cette épreuve immédiate du Dieu vivant selon le troisième genre spinozien de connaissance. Pour le moment, il convient

---

[34] Dans un article écrit peu de temps après la publication de sa thèse, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? » (1969), Michel Henry montre l'échec de l'approche kantienne dans l'élucidation du concept de *moi*, dans la mesure où, en limitant « l'idée de phénomène » à la sphère de la représentation, en réduisant la compréhension du moi à la « pensée pure », le contenu de l'« affectivité originelle », qui pourrait donner un sens à la notion d'âme, est écarté (cf. « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », dans PV I 9-38). Dans sa critique de l'absolutisation du domaine de la pensée pure, Michel Henry cherche à établir une « ontologie positive de la subjectivité ».
[35] *Eth.* I, prop. 18 (p. 43).
[36] BS 28.
[37] « On distinguera chez M. Henry une réduction *a posteriori* ou *a priori* conformément à la preuve *a posteriori* ou *a priori* de l'existence de Dieu chez Spinoza » (LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », dans BS 178).
[38] LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », dans BS 166.

de s'en tenir au fait que la critique henryenne de l'argument ontologique, comme de toutes les démonstrations purement rationnelles de l'existence de Dieu d'ailleurs, s'adresse à la pensée de Dieu comme Objet extérieur à la vie immanente du sujet qui l'affirme par le biais de la représentation. C'est pourquoi chaque fois que ce même sujet emprunte la voie démonstrative, selon la médiation de la causalité transitive, il perd ou oublie l'immédiateté du sentiment d'un Dieu qui lui est immanent.

3.2. L'argument ontologique et la question de Dieu dans l'Essence

L'essentiel de la critique dirigée par Michel Henry contre la preuve ontologique s'exprime dans la thèse doctorale de 1963. En effet, même si les références à l'*unum argumentum* sont brèves et à première vue insignifiantes par rapport à l'ensemble de l'œuvre majeure du phénoménologue radical, nous pouvons identifier la présence explicite de la position henryenne face à une telle démonstration de l'existence de Dieu.

Ce qui permet d'affirmer que la critique de la preuve anselmienne, connue comme « argument ontologique » depuis l'interprétation kantienne, traverse les différentes périodes de l'œuvre henryenne et prend toujours la même signification. Pour faire bref, nous pouvons dire que cette preuve rationnelle de l'existence de Dieu relève, selon le phénoménologue français, d'une lecture unilatérale de la phénoménalité, celle qui est toujours ek-statique.

Dans la thèse doctorale qui l'a rendu célèbre, publiée en 1963 sous le titre *L'essence de la manifestation*, Henry ne fait que deux références explicites à l'argument ontologique, sans jamais mentionner aucun auteur spécifique. Il semble que, à ce moment-là, le phénoménologue français n'envisageait l'*argumentum* qu'en général, englobant ainsi de façon implicite toutes ses formulations possibles. Néanmoins, l'originalité de la critique henryenne à l'égard d'une telle preuve exige de notre part une réflexion plus approfondie.

Henry mentionne explicitement l'argument ontologique dans la première section qui a pour objet la description du « monisme ontologique ». Dès le départ, dans le premier paragraphe de la section inaugurale de l'ouvrage, nous rencontrons une référence explicite à l'*argumentum*. Au §8, cherchant à élucider ce qu'est un

phénomène, il montre comment la « philosophie de la conscience » impose que la chose, ou l'être-même, ne se manifeste qu'à une conscience intentionnelle :

> La signification absolue de la phénoménologie se fonde ainsi sur la présence de la chose, c'est-à-dire sur son apparence. Quand on interprète la phénoménologie dans une philosophie de la conscience, cette signification absolue se traduit par un dogmatisme de l'intentionnalité qui, parce qu'elle atteint l'être lui-même, est susceptible de fournir à l'« argument ontologique » un fondement réel.[39]

D'un côté, la présence de l'être, aussi bien que d'un quelconque étant, consiste en son acte de se manifester, qui ne s'accomplit que pour une conscience intentionnelle, c'est-à-dire une conscience qui s'oriente vers la présence d'un être qui lui est extérieur. De l'autre côté, la présupposition d'une conscience intentionnelle justifie l'argument ontologique, dans la mesure où le sujet est toujours conscient de quelque chose, d'un être, d'une réalité, qui se manifeste – où le *cogitatum* apparaît comme le corrélat de la *cogitatio* ainsi que l'ob-jet comme celui de la représentation.

Autrement dit, à partir de la présupposition de la philosophie de la conscience, c'est-à-dire de l'intentionnalité (ce que Henry appelle ici « dogme »), l'idée de Dieu ne peut se justifier qu'en fonction de l'existence de son être vers lequel s'oriente la conscience du sujet. De cette façon, Henry montre que l'argument ontologique ne se limite guère à l'affirmation de l'existence de Dieu. Interprétée dans la sphère de la philosophie de la conscience, cette preuve impose une « lecture unilatérale de la condition phénoménale de l'être ».

> L'être doit exister, il existe nécessairement. L'argument ontologique n'est pas une preuve au sens ordinaire du mot, il consiste dans la lecture de la condition phénoménale de l'être. Cette condition phénoménale est justement l'existence de l'être, elle est, en tant qu'être en dehors de son être, l'être même de l'être.
>
> L'existence qui fait ainsi l'être même de l'être ne se recouvre pas avec l'être pur et simple, avec l'être stable et absolu. Elle se recouvre si peu avec lui qu'elle s'en distingue bien plutôt, elle est par rapport à lui dans une extériorité absolue et, s'étant retirée de lui dans cette extériorité, elle le pose en face d'elle comme un être stable. L'existence n'est rien par elle-même.[40]

Ici, au §10 de *L'essence de la manifestation*, Henry montre ce que l'argument ontologique détermine : non seulement le fait irrécusable pour la raison que Dieu existe, mais surtout une interprétation unilatérale de l'*existence phénoménale* en tant qu'être situé hors de sa propre essence.

---

[39] EM §8 62.
[40] EM §10 82.

Cela veut dire que l'argument rationnel en faveur de l'existence de Dieu – qui se veut *a priori* par rapport au monde, contrairement aux arguments cosmologiques – établit un mode exclusif de manifestation, précisément le mode de la manifestation dans l'horizon de l'extériorité comme celui de n'importe quel monde. En ce sens, nous comprenons déjà la différence entre l'apriorité implicite dans la preuve ontologique et celle que Michel Henry cherche comme phénoménalité autre que la manifestation ek-statique.

Nous nous situons ainsi dans le cadre de ce que Michel Henry nomme le « monisme ontologique », dont le mode de manifestation – c'est-à-dire le *comment* de la phénoménalisation des êtres, l'existence phénoménale des choses et même celle de Dieu – implique une « distance », voire même un « dualisme », entre l'être (ce qui se manifeste) et sa manifestation (pour la conscience qui le conçoit).

Appliquée à Dieu, la compréhension de la phénoménalité de l'être en tant que processus de son extériorisation dans la lumière d'un horizon de visibilité pour une conscience intentionnelle permet de concilier deux affirmations apparemment incompatibles : (1) d'une part, la raison affirme l'existence, voire la présence nécessaire de Dieu ; (2) mais, d'autre part, la raison reconnaît que l'être de Dieu ne se rend jamais présent ni dans un concept ni dans un phénomène auquel la conscience a accès.

Autrement dit, le rejet henryen de l'argument ontologique n'est pas dû à une éventuelle illégitimité ou incohérence logique dans l'enchaînement syllogistique de ses prémisses. Qu'il ne s'agisse que de l'univocité du terme « ex-sistence », prise en tant que l'être/ob-jet posé au-dehors de son essence et dont la représentation est saisie par la conscience subjective, c'est ce que Henry affirme dans *L'essence de la manifestation*.

> Que l'être de Dieu existe, cela signifie, conformément à ces conditions qui constituent son être, que Dieu se divise en vertu du dualisme de l'être et de l'existence (…) L'existence de Dieu, produite à partir de lui comme ce qui le fait exister, constitue ainsi la réalité de l'être divin, elle est, comme être en dehors de son être, comme image et comme existence, l'être même de cet être. L'être de Dieu est existence.[41]

Le problème de l'*argumentum* consiste au fond à réduire l'accès à la réalité divine à la phénoménalité propre à la représentation. Réduite à l'analyse d'une idée présente dans la conscience, en tant que *cogitatum*, l'affirmation de l'existence de Dieu est nécessairement accompagnée de négativité. En d'autres termes, s'il est indubitable,

[41] EM §10 84-85.

pour le sujet, que Dieu existe, il est d'autant plus certain que l'essence divine lui est inaccessible. Nous comprenons ainsi combien le refus de l'argument ontologique se lie, chez Michel Henry, au « *rejet du concept de Dieu* », conçu comme « *un absolu transcendant, extérieur à la vie* » ; il ne s'agit que du « *rejet de l'extériorité comme incapable d'enfermer en elle l'essence* » de la vie elle-même.[42]

De fait, comme l'exprime le Spinoza henryen, l'affirmation de Dieu par le biais de l'argument ontologique pousse le sujet à se soustraire à l'épreuve immédiate de sa vie – le *sentiment intérieur* – où Dieu se pose lui-même *a priori*. De cette façon, Dieu se voit exclu de la subjectivité de l'ego, c'est-à-dire de la vie immanente, et refoulé dans une transcendance absolue et radicale à laquelle tout accès est impossible. En affirmant l'ex-sistence de l'*ens divinum* par l'argument ontologique, Dieu devient ineffable, indicible, inconcevable, incompréhensible, absolument infini. La préposition *in* de toutes ces qualifications joue le rôle d'une négation en interdisant l'établissement d'un vrai concept (positif) de Dieu. Dieu est considéré de cette façon hors de toute réalité que le sujet puisse saisir à partir de la représentation seule.

Selon l'argumentation henryenne, il est au fond sans signification que l'on accepte ou non la validité de l'argument ontologique. Car, à partir d'une telle preuve, aussi bien le théiste, qui affirme l'existence de Dieu, que l'athée, pour qui une telle preuve doit être rejetée, professent l'un et l'autre une sorte d'agnosticisme, dans la mesure où l'*ens divinum* s'envisage pour eux comme un être situé au-delà de toute possibilité de se manifester, de se donner.[43] La raison en est qu'une seule phénoménalité est conçue, celle de la manifestation de l'être mis au-dehors de sa propre essence afin de pouvoir être représenté par la conscience d'un sujet cognitif. Voilà ce à quoi correspond la « lecture unilatérale de la phénoménalité » : « L'être n'est un phénomène que s'il est à distance de soi. »[44]

Pour faire bref, selon Michel Henry, l'argument ontologique envisage un concept univoque d'*existence*, celui qui est conçu dans le cadre de la philosophie moderne. De

---

[42] EM §46 509.

[43] Il faut noter que Michel Henry est encore plus radical que ce que nous écrivons ici, dans la mesure où il entend démasquer l'« athéisme » constitutif de la philosophie occidentale ; l'athéisme qui émerge du monisme qui ne conçoit qu'un seul mode de phénoménalité, comme l'argument ontologique le fait : « toute la philosophie occidentale est condamnée à l'athéisme ou, dans le meilleur cas, à spéculer indéfiniment sur l'idée de Dieu dont elle ne comprend cependant ni la provenance, ni la véritable nature, ni la simple possibilité » (« Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 78).

[44] EM §10 81.

cette façon, bien qu'elle atteste l'existence nécessaire de Dieu, la preuve impose une double extériorité de l'*ens divinum* : d'une part, l'extériorité du phénomène de Dieu – c'est-à-dire de sa manifestation – à l'égard de sa propre essence, de sa propre réalité ; et, d'autre part, l'extériorité de Dieu par rapport au sujet dont la conscience ne peut obtenir qu'une représentation, un concept, alors qu'il lui est à jamais interdit de saisir la réalité divine elle-même.[45]

Il convient de remarquer, à ce stade de notre exposé, que la position de Michel Henry face à l'argument ontologique s'en tient à l'analyse du concept d'*ex-sistence*. En laissant de côté la question de la validité logique du raisonnement, le phénoménologue s'occupe, comme il convient, de la façon dont Dieu apparaît.

En ce sens, si la notion d'*existence* est, pour lui, ambigüe ou équivoque, une telle équivocité n'est pas comprise dans le sens ontique ou purement métaphysique. Il est désormais devenu classique d'établir la distinction entre le sens dit « copulatif » du verbe être et son « sens existentiel ».[46] Il en va de même pour la distinction concernant deux possibilités du sens : ou bien il s'agit d'*ex aliquo sistere*, « être à partir de quelque chose d'autre », ou bien il s'agit d'« être réellement » par soi-même.[47] Pour un phénoménologue tel que Michel Henry l'ambiguïté intrinsèque à la notion d'*existence* concerne tout simplement la phénoménalité : affirmer « Dieu existe » peut être équivoque dans la mesure où une telle déclaration signifie ou que Dieu se situe dans un *au-delà* (comme l'affirme la preuve anselmienne lue par Michel Henry) ou bien qu'il se

---

[45] Il est intéressant de remarquer, à cet égard, comment la référence à la « preuve ontologique » revient aussi dans le célèbre *Marx* de Henry. En effet, au cours des années soixante-dix, durant lesquelles Henry se consacra à l'étude de l'œuvre de ce penseur allemand, bien avant sa période plus explicitement 'chrétienne', le phénoménologue français revient à la question des preuves de l'existence de Dieu, là même où on ne l'attendait guère, puisqu'il s'agissait d'une œuvre sur la « réalité sociale », comme Henry le dit expressément (cf. E 146). Henry montre comment le jeune Marx, dans sa critique de la religion, considère que la « preuve ontologique » ne démontre pas une quelconque réalité extérieure à la conscience de l'homme. Cela veut dire que le problème de l'argument ontologique, ainsi que de toutes les « preuves de l'existence de Dieu » en général, consiste à faire de l'homme un être dépendant d'un Être qui lui est extérieur et inaccessible : « La « pensée » de Feuerbach ne nous met-elle pas en garde, du moins, contre l'objectivation de cette essence de la conscience de soi, contre le laisser-aller-à-l'extérieur de l'être intérieur ? (…) Telle est précisément l'erreur de la religion : « La religion présente immédiatement l'essence intérieure de l'homme comme une essence objective et autre », en sorte que « les preuves de l'existence de Dieu ont pour but d'extérioriser l'intérieur, de le séparer de l'homme. » » (M I 102). L'athéisme du jeune Marx prétend se libérer de cette extériorité (cf. M I 89).

[46] Cf. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 427 ; cf. SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, pp. 74-75.

[47] Cf. Étienne GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris [1948] 1994, pp. 9-23, 335-349 ; cf. SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, pp. 155-157.

révèle dans l'*en-deçà* de la vie immanente (comme il cherchera à le décrire dans ses dernières œuvres).[48]

Contrairement à ce que nous suggère le commentaire de Dufour-Kowalska antérieurement mentionné, il devient clair que la critique de l'argument ontologique ne surgit pas seulement au moment de l'appropriation du christianisme. Qu'une telle critique se fasse présente depuis le premier paragraphe de la première *section* de sa thèse doctorale, nous semble très significatif : l'argument ontologique exemplifie, selon notre phénoménologue, ce qu'est le monisme ontologique.

3.3. Saint Anselme et la question de Dieu chez le jeune Henry

Il est vrai que Michel Henry, dans *L'essence de la manifestation*, ne cite jamais Saint Anselme, en particulier, ni même un auteur quelconque, au moment de commenter l'*unum argumentum* : il ne se réfère qu'à l'« argument ontologique » en général. En ce qui concerne l'ensemble des œuvres publiées par Michel Henry, nous remarquons, comme Dufour-Kowalska d'ailleurs, que le docteur magnifique apparaît seulement à partir des années quatre-vingt-dix, quand le phénoménologue rejoint le christianisme d'une manière qui lui est propre.

Néanmoins, cela ne nous permet pas de conclure de l'absence d'Anselme chez le premier Henry. En effet, les Notes préparatoires à la thèse de 1963 nous révèlent combien l'*argumentum* exposé dans le *Proslogion*, dans ses multiples formulations, a joué un rôle significatif dans la critique henryenne du concept de Dieu. Dans un vaste commentaire, non encore publié et intitulé « Notes sur Malebranche et les preuves de l'existence de Dieu »,[49] Michel Henry, au moment de la rédaction de sa thèse doctorale, fait état de son étude consacrée à l'Histoire de l'argument ontologique : « Nous savons

---

[48] Il convient de noter combien la notion d'existence heideggérienne est aussi condamnée par l'approche henryenne. En effet, alors que l'ek-sister constitue, pour le *Dasein*, une structure ontologique de son apparaître en tant qu'être intrinsèquement rapporté au monde, l'ego henryen éprouve d'abord son intériorité radicale, sa vie immanente, avant qu'il ne soit affecté par une réalité autre dans l'horizon intramondain. Ainsi, tandis que Heidegger conçoit l'être à l'origine et, par conséquent, « la vie » comme un mode d'être spécifique (cf. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, coll. « Œuvres de Martin Heidegger », trad. François Vezin, Éditions Gallimard, Paris 1986 [1977], p. 82 (cf. *SZ* §10, 49-50)), Henry juge que la vie constitue l'apparaître premier. Ainsi, l'ego n'*ek-siste* pas au sens heideggérien, c'est-à-dire au sens d'un étant *projeté vers l'extériorité* de l'horizon intramondain.

[49] Cf. Ms A 8098-8112. La transcription des brefs passages de ces notes, non encore publiées, est de notre exclusive responsabilité.

que Dieu est certainement, mais nous ne voyons pas ce qu'il est. Nous sommes en présence d'une certitude dont le contenu nous échappe. »[50]

Le grand nombre d'auteurs explicitement mentionnés dans ces Notes, depuis Saint Anselme à Leibniz en passant par Gaunilon, Thomas d'Aquin, Descartes et Kant, témoignent de la maîtrise de la littérature concernant l'*argumentum* qu'on tend à nommer ontologique. De plus, ces longues Notes rendent explicite le contenu essentiel du problème qu'il repère dans un tel cadre argumentatif, et qu'il affirme aux paragraphes 8 et 10 de son œuvre majeure : l'*affirmation*, voire même la « certitude » de la nécessaire existence de Dieu se fait accompagner par la *négation*, qui constitue elle aussi une autre certitude, de la possibilité d'accéder à la réalité divine ou de saisir le contenu de la déité. En effet, si la preuve ontologique se passe « de l'expérience », si le « contenu » de la réalité affirmée « nous échappe » malgré la conclusion que « Dieu existe », alors accepter ou refuser une telle démonstration devient complètement insignifiant. Car, surtout dans une perspective qui se veut phénoménologique, qu'on l'accepte ou la refuse, Dieu ne se manifeste pas vraiment par le biais de la preuve ontologique.

À la lumière de la Note signalée plus haut, nous comprenons la visée de Michel Henry à l'égard de l'affirmation de l'existence de Dieu : pour autant qu'il s'agisse d'assurer la présence de Dieu lui-même, c'est-à-dire son essence même et non seulement l'idée dont le sujet se fait une représentation, Michel Henry termine en revenant d'une certaine façon à l'immédiateté du troisième genre spinozien de connaissance, à partir duquel l'ego *éprouve Dieu dans le sentiment intérieur*. La tentative de décrire cette expérience intérieure de la présence divine est stimulée par la combinaison de deux intuitions : (1) d'une part, dans la mesure où Dieu doit forcément se situer à l'origine, il ne peut pas surgir à la fin d'un processus, comme le résultat d'un enchaînement syllogistique ; (2) d'autre part, afin d'assurer sa présence réelle, Dieu ne peut pas être réduit à une entité extra-phénoménale. La possibilité d'un accès authentique à Dieu de la part du sujet se traduit par le fait de situer la phénoménalité de Dieu, c'est-à-dire sa manifestation à l'intérieur de la subjectivité de l'ego. Michel Henry commence par le dire dans la longue Note « sur les preuves de l'existence de Dieu », en combinant deux brèves citations :

[50] Ms A 8112.

« *Deus interior intimo meo* » – St. Augustin
« Les scolastiques partent des choses, Descartes part de l'homme, moi de Dieu »
– Spinoza.[51]

Selon l'herméneutique henryenne, Spinoza pose Dieu dans l'immédiateté de l'épreuve subjective de l'auto-affection. L'affirmation nécessaire de l'existence de Dieu n'est pas établie à la fin d'un procès logique. Une telle affirmation ne part ni ne dépend de l'homme seul. En outre, le fait de poser Dieu n'est pas spéculatif, car « Dieu est plus intérieur à moi-même que moi-même. »[52] En se référant à ce célèbre passage augustinien, en même temps qu'il déclare vouloir *partir de Dieu*, contrairement à Descartes qui « part de l'homme », Michel Henry essaie de concilier, d'un côté, l'origine absolue de Dieu lui-même et la réalité affective de l'épreuve immédiate de l'ego, d'un autre.

Que « la question de Dieu » soit déjà présente chez Henry au cours des années quarante et cinquante, est désormais évident.[53] Il convient d'ajouter encore ce que révèlent les Notes préparatoires antérieurement citées : le problème de l'accès à Dieu dans l'immanence de la vie subjective se consolide au fur et à mesure que Michel Henry analyse l'affirmation philosophique de l'existence de l'*ens divinum*. Dans un tel

---

[51] Ms A 8098.

[52] Le célèbre adage augustinien *Deus interior intimo meo*, qui en réalité a été formulé dans une prière au vocatif – « *Tu autem eras interior intimo meo* » (*Conf.* III 6, 11 ; PL 32, 688) –, est approprié par le phénoménologue de vie : « À tout moment, il y a forcément en nous un procès d'auto-donation qui est celui de la Vie absolue. Il est impossible de faire quelque chose sans avoir quelqu'un qui est, comme dirait Augustin, plus intérieur à vous que vous-même » (« Christianisme et phénoménologie », in AD 155). La lecture henryenne de cet adage de Saint Augustin a été bien éclairée par Joseph M. Rivera (cf. Joseph RIVERA, "Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry", in *Continental Philosophy Review* 44 (2), 2011, pp. 205-235, particulièrement p. 217).

[53] Bien que Michel Henry dise qu'il a risqué la « question de Dieu » à partir de sa Trilogie, une telle question se fait déjà très présente depuis la préparation de sa thèse doctorale de 1963. En effet, au début des années quatre-vingt-dix, c'est-à-dire à l'aurore de la rédaction du premier volume de sa Trilogie christique, Michel Henry affirme : « si Dieu me laisse vie et le temps (*rires…*), je risquerai la question de Dieu, si difficile soit-elle » (E 69). Gabrielle Dufour-Kowalska, même si elle n'a pas remarqué la référence à Anselme chez le premier Henry, a justement compris la centralité de la « question de Dieu » dès le début de la phénoménologie radicale de la vie, surtout à la lumière des *Notes préparatoires* à *L'essence de la manifestation* : « Dans ce combat [contre le monisme ontologique], la religion chrétienne n'a jamais représenté une discipline à part, elle a apporté dans ses propres principes un surcroît d'arguments susceptibles de soutenir la condamnation du nihilisme scientiste mise en branle par le fondateur de la phénoménologie matérielle. Henry, cependant, écrivait déjà dans les années 1940 : « pour lui [pour le christianisme] il y a la vie tandis que ayant nié la vie il n'y a plus rien d'autre pour Heidegger que la mort. Naturellement, pour tous les intellectuels renégats du christianisme la philosophie grecque de Heidegger a été la merveille des merveilles » (Ms A 33-2-24644) » (DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu*, p. 262).

contexte, le commentaire de la preuve ontologique prend une place fondamentale dans l'élaboration de la phénoménologie radicale de la vie.[54]

3.4. La preuve ontologique dans le Marx *henryen*

Karl Marx constitue un auteur absolument essentiel pour Michel Henry. Au fur et à mesure de sa lecture des écrits marxiens, il y discerne la distinction fondamentale entre les deux modes de phénoménalité décrits par sa phénoménologie : à savoir le mode le plus originaire de la vie immanente et pathétique et le mode de l'ek-stasis propre au monde extérieur.

> Marx est justement l'un des très rares penseurs qui définit l'homme par la vie. C'est pourquoi j'admire Marx comme l'un des plus grands penseurs de tous les temps, même si j'ai la plus mauvaise opinion du marxisme que je considère comme une série de contresens sur sa pensée. Marx définit la vie par rapport à la conscience, bien qu'il ne l'ait pas thématisée d'un point de vue phénoménologique. Pour lui ce n'est justement pas la conscience qui établit la vie, auquel cas cela signifierait, à la manière hégélienne, que la conscience est plus que la vie, de sorte qu'il y aurait une réflexion sur la vie qui permettrait de la dominer, de savoir ce qu'elle est. Marx dit le contraire : ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. Il part donc des individus vivants et reprend les traits que nous avons reconnus à la vie : *invisible, individuelle et subjective*.[55]

Bien que la convergence entre la pensée marxienne et la phénoménologie matérielle soit désormais largement commentée, la présence dans la littérature henryenne de la critique marxienne de la religion en général et de la preuve ontologique en particulier reste relativement peu connue. Nous remarquons, à cet égard, l'importance capitale de Marx dans l'exposition de la critique adressée par Henry contre l'*unum argumentum*. Car le penseur de Trèves élabora la seule critique contre une telle démonstration de la nécessaire existence divine que Michel Henry, non seulement a explicitement citée, mais a également acceptée et intégrée dans son approche.[56]

---

[54] Il est intéressant de remarquer, d'ores et déjà, jusqu'à quel point la lecture henryenne d'Anselme se fait accompagner par la preuve proposée par Descartes, critiquée par Kant, relue par Malebranche ou Leibniz. Cette herméneutique d'Anselme nous permettra d'évaluer la critique henryenne dans la deuxième partie de la présente dissertation.

[55] « Phénoménologie et sciences humaines. De Descartes à Marx », dans AD 21.

[56] Que Karl Marx soit le seul auteur dont la critique de la preuve ontologique est citée par Michel Henry, cela établit une importance majeure pour le philosophe de Trèves. C'est la raison pour laquelle nous allons consacrer un chapitre entier (chapitre 3) à « l'arrière-fond marxien de la critique henryenne de l'argument ontologique ». Pour le moment, nous nous concentrons sur les citations que

Dans un article, qui date de 1972, Michel Henry aborde les critiques feuerbachienne et marxienne de la religion.[57] C'est la première fois que le phénoménologue cite explicitement le passage d'un texte marxien où le penseur de Trèves présente une réfutation originale de la preuve ontologique :

> À l'avant-propos de la thèse sur la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure* fait écho la dernière page du texte : « Les preuves de l'existence de Dieu ne sont que des preuves de l'existence de la conscience humaine essentielle, des explications logiques de cette existence. Par exemple la preuve ontologique. Quel être est immédiatement dès qu'il est pensé ? La conscience de soi. » C'est sa condition même, le regard qu'elle jette sur ce qui se déploie *autour d'elle, à partir d'elle*, que pense la conscience lorsqu'elle se pense elle-même comme sujet d'un monde d'objets, comme le centre de l'univers. C'est ce centrisme de la conscience qu'exprime l'anthropocentrisme où se résout l'athéisme. « L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. » La suite du texte est plus explicite encore : « La critique de la religion désillusionne l'homme pour qu'il pense, agisse, forme sa réalité comme homme devenu raisonnable, pour qu'il se mesure autour de lui et par suite autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme tant qu'il ne se meut pas autour de lui-même.[58]

Pour faire bref, Michel Henry se réfère à la critique marxienne de la preuve ontologique comme un exemple, proposé par Marx lui-même, de l'aliénation religieuse. En d'autres termes, le problème de l'affirmation de l'existence d'un *ens divinum* par le biais de l'argument ontologique ne concerne pas l'éventuelle invalidité logique du raisonnement. Comme Michel Henry l'affirme dans *L'essence de la manifestation*, Karl Marx considère qu'un tel *argumentum* décentre l'homme de lui-même. Or, dans la mesure où la première réalité se trouve dans les « individus vivants », l'affirmation de Dieu inconnu à l'origine est absurde. Car si la vie immanente à l'homme constitue la réalité primordiale de laquelle tout provient, y compris la conscience, alors la conclusion d'une spéculation théorique, telle que la preuve ontologique, élaborée par la conscience humaine, ne pourra jamais poser l'origine du réel dans un être extérieur à l'homme.

Pour autant que l'homme projette le réel hors de sa propre vie immanente, l'affirmation de l'*Être infiniment plus grand que tout ce qu'on peut penser* constitue une

---

Michel Henry a faites après la publication de *L'essence de la manifestation*, alors que la critique marxienne de la religion se présente dans les *Notes préparatoires* de cette thèse doctorale.

[57] « La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme* (1972) », dans PV V 11-29.

[58] « La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme* », dans PV V 15.

forme d'aliénation. Voilà pourquoi nous ne devons pas être surpris que la critique marxienne de la religion, y compris de la preuve ontologique, soit exposée dans le célèbre et polémique *Marx* de Michel Henry.[59]

Passant à l'étude colossale de la pensée marxienne, que Michel Henry a publiée en deux volumes denses et vastes en 1976, identifions deux citations explicites de cet extrait marxien où la preuve ontologique est rejetée. Tandis que dans *L'essence de la manifestation* Michel Henry s'était référé à l'argument ontologique en général, sans citer aucun auteur spécifique, désormais la « preuve ontologique » surgit au travers de citations explicites du jeune Marx.

La première citation est identique à l'extrait de l'article de 1976 que nous avons cité précédemment.[60] Michel Henry le situe comme le premier thème principal de l'ensemble de « l'humanisme du jeune Marx », à savoir :

> 1º la critique de la religion ; 2º le concept de l'humanisme à proprement parler et l'affirmation de l'identité de l'humanisme et du naturalisme ; 3º la théorie de la révolution et du prolétariat dans leur liaison avec l'idée de la fin de la philosophie.[61]

La conception de Dieu à partir de l'argument ontologique exemplifie parfaitement ce que la religion constitue pour le jeune Marx : l'aliénation de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de l'individu concret et vivant qui projette le réel – l'*ek-sistence* – à l'extérieur de soi. En laissant de côté la différence entre Feuerbach et Marx, Michel Henry commence par montrer, tout comme dans l'article de 1974, le lien entre la critique antireligieuse des deux auteurs :

> En montrant que la conscience de l'infini, c'est-à-dire de Dieu, n'est en réalité que la conscience de l'infinité de la conscience elle-même, Feuerbach poursuit son dessein monotone, la réduction de la théologie à l'anthropologie.[62]

En se fondant sur la critique feuerbachienne de la religion comme *projection* de l'essence humaine dans un Objet qui lui est complétement extérieur, le jeune Marx écarte toutes les démarches purement rationnelles pour prouver ou réfuter l'existence de Dieu. Car une telle spéculation théorique sort du cadre de la *praxis* où s'inscrit la vie réelle des individus. Faire reculer la théologie au bénéfice de l'anthropologie, ce que

---

[59] « Avec cette étude quasi systématique de Marx, accompagné par l'audace du sens de la formule que l'on sait, Henry déployait pour la première fois sa philosophie de l'immanence vers les champs du politique et de l'économique » (Jean LECLERCQ, « Éditorial », dans RIMH 1 11).
[60] Cf. M I 89.
[61] M I 84.
[62] M I 101.

Marx traduit par la primauté de la *praxis* au détriment de la *theoria*, est connecté avec le rejet véhément des preuves de l'existence de Dieu.

> Telle est précisément l'erreur de la religion : « La religion présente immédiatement l'essence intérieure de l'homme comme une essence objective et autre », en sorte que « les preuves de l'existence de Dieu ont pour but d'extérioriser l'intérieur, de le séparer de l'homme ».[63]

Autrement dit, les démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu, telles que la preuve ontologique, objectivent l'essence intérieure, c'est-à-dire le réel le plus originaire, comme une entité étrangère (*autre, extérieure, séparée*) de l'individu concret. À partir de cette *extériorisation de l'essence* se définit l'*aliénation*.

La seconde référence à la critique marxienne de l'argument ontologique paraît au chapitre IV du premier volume de l'étude henryenne sur Marx intitulé « La détermination de la réalité ». Il nous semble significatif, non seulement que Michel Henry revienne à une telle critique, mais qu'il la situe dans l'éclairage de l'opposition marxienne entre « *pratique et théorie* ».[64] Afin de répondre à la question « pourquoi (…) la théorie est-elle irréelle ? », le *Marx* henryen répond :

> En tant qu'elle est constituée par des représentations. C'est la représentation comme telle qui définit le lieu de l'irréalité et c'est comme représentation que la théorie est elle-même irréelle (...) Dès sa thèse sur la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure*, Marx met en cause la possibilité pour la représentation de définir la réalité. La critique de la preuve ontologique n'est autre que celle de cette prétention de fonder la réalité sur l'objet de la représentation.[65]

Cette fois-ci, Michel Henry va plus loin dans la citation du texte de Marx, jusqu'à la référence au grand auteur de l'*Aufklärung* allemande qui, dans sa critique impitoyable de l'*argumentum* formulé par Descartes, a baptisé la preuve anselmienne d'ontologique. Le jeune Marx considère en effet que « la critique de Kant est elle-même sans valeur. »[66] Dans la mesure où la réfutation kantienne opère sur le plan de la théorie, de la représentation, elle a autant de valeur que la preuve ontologique elle-même. Soit on affirme nécessairement l'existence de Dieu par l'*unum argumentum*, soit on réfute

---

[63] M I 102 [Henry citant Feuerbach]. Toute critique de Marx dirigée contre la religion se fonde dans cette extériorisation ou aliénation de l'essence intérieure de l'homme lui-même. C'est la raison pour laquelle la critique de la religion est liée à la critique de l'économie, puisque les deux font dépendre la *praxis*, c'est-à-dire la vie concrète des individus, d'une réalité autre, extérieure, étrangère à cette même vie. Il est intéressant de remarquer à cet égard que Michel Henry revient à la critique marxienne de la religion au moment où il cherche à éclairer la « philosophie de l'économie » de Marx (cf. M II 56).
[64] Cf. M I 280-281.
[65] M I 281.
[66] M I 281 [Henry citant Marx].

une telle nécessité suivant le raisonnement kantien, mais on reste toujours dans la sphère de la représentation, de l'idée de Dieu. Or, si le réel se trouve dans la *praxis* de la vie immanente, la *theoria* ne le saisit jamais vraiment. L'accès à Dieu, sa manifestation, ne se réalise pas par le biais de la spéculation intellective : que ce soit pour la corroborer ou réfuter la preuve ontologique sur le plan de la théorie, l'accès à Dieu est considéré comme impossible. Pour le *Marx* henryen, aussi bien Descartes, Anselme, Kant ou Thomas d'Aquin tous sont des agnostiques, voire même des athées. Ils se situent tous sur le même plan de la *theoria*, bien qu'ils ne soient pas d'accord concernant la validité de l'argument ontologique. Dès qu'on ne reste que sur le plan de la pure raison, peu importe l'avis qu'on assume face à l'argument ontologique.

À partir de l'attribution de la même valeur à l'argument ontologique et à la critique qu'en fait Kant il est possible de comprendre l'énoncé henryen, dans son style provocateur, selon lequel Marx aurait été « un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident. »[67] En effet, pour autant que la réalité se trouve dans l'immanence de la vie *invisible* à n'importe quelle théorie ou représentation, Marx ne rejette qu'une notion particulière de Dieu ; celle d'un Dieu transcendant et extérieur à l'homme. La critique marxienne de la preuve ontologique ne rejette qu'un *agnosticisme cognitif* motivé par un *athéisme phénoménologique*. En d'autres mots, pour autant que la notion d'un Dieu absolument transcendant soit refusée, Marx n'accepte pas l'affirmation d'un Dieu qui ne se manifeste pas dans la réalité effective que constitue la vie immanente de l'ego. Affirmer ou nier l'*ek-sistence* du Dieu situé dans l'au-delà inaccessible sont deux modes de ce que nous proposons de nommer ici l'*athéisme phénoménologique*. Une telle expression permet, nous semble-t-il, d'éclairer l'originalité de la critique de l'argument ontologique chez Michel Henry ou, plus précisément, chez le *Marx* henryen. Car il ne s'agit pas de la validité d'affirmer l'existence de Dieu, mais plutôt de l'accès effectif à la déité. Dans la mesure où Dieu ne se révèle pas, l'*athéisme phénoménologique* ne nie pas la possibilité d'affirmer l'ek-sistence de Dieu. Un tel athéisme ne considère comme impossible que la manifestation de Dieu lui-même au sujet que saisit le cogitatum de l'idée qui lui correspond. Pour cette forme d'athéisme, c'est seulement l'accès à la divinité elle-même qui nous est interdit. Il s'agit d'athéisme puisque, dans une telle configuration, la déité ne se manifeste nullement. Il en va de même pour l'*agnosticisme*

[67] M II 445.

cognitif : il ne nie pas non plus la légitimité de l'affirmation de l'ek-sistence de Dieu ; mais il le fait à partir d'un concept essentiellement négatif de l'essence divine, laquelle reste par conséquent inconnue au sujet.

> Dans la mesure où la critique de la religion a un sens, celui-ci affleure devant nous. De même que l'anthropologie ne signifie pas la ruine de l'ontologie mais l'émergence d'une ontologie nouvelle et plus profonde, de même l'athéisme n'est qu'en apparence la négation de Dieu mais seulement celle d'un Dieu (…) extérieur à la vie. C'est l'extériorité comme telle qui est récusée comme ne pouvant constituer l'essence de la vie, c'est-à-dire celle de la divinité.[68]

Tel est le thème central de l'œuvre majeure de Michel Henry, *L'essence de la manifestation* : comment déterminer l'essence de la phénoménalité première, celle de l'immanence qui a été oubliée aussi bien par la « philosophie de la conscience » que par la « philosophie de l'être » ? En opposant la théorie irréelle à la *praxis* réelle, Karl Marx, lu par notre phénoménologue, exprime l'intuition fondamentale de la phénoménologie radicale de la vie, à savoir la réalité la plus originaire de la vie immanente aux individus concrets. À ce stade de notre exposé, il devient désormais compréhensible qu'une autre notion de Dieu pourrait être possible. En refusant l'affirmation intellective de son *ek-sistence* (extérieure), il s'agit-là de beaucoup plus que de la seule *affirmation*. Il s'agit plus fondamentalement de rendre possible l'*épreuve* de Dieu comme réalité effectivement présente en nous. En bref, il s'agit d'accéder à Dieu au sein de la réalité la plus originaire que la vie transcendantale constitue.

3.5. La démonstration de l'ex-sistence de Dieu après le glissement cartésien

L'*athéisme phénoménologique*, dénoncé par le *Marx* henryen, pose la question de la manifestation de Dieu. Pour qu'une notion de Dieu devienne acceptable même dans le cadre de la critique marxienne de la religion, il faut faire place à la conception d'un Dieu immanent qui puisse apparaître au fur et à mesure de l'approfondissement de la description de l'épreuve immédiate de l'auto-affection de l'ego. Cela correspond à ce que le deuxième Henry appellera « archéologie de la chair », et que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

Pour le moment, afin d'éclairer le rôle essentiel que l'argument ontologique joue dans le développement de la phénoménologie radicale, il convient de s'en tenir au

[68] M II 56-57.

passage qui va du *rejet du concept du Dieu transcendant* à *l'apparaître effectif d'un Dieu immanent au sein de la Vie transcendantale*. Quand l'affirmation nécessaire de Dieu, par le biais des preuves strictement rationnelles, conduit le sujet au paradoxe de concevoir un Dieu inconcevable (parce qu'au-delà tout ce qui peut être pensé), l'ego qui pense se sépare définitivement de l'Objet pensé. Si tel est le problème majeur de l'argument ontologique, celui-ci a malgré tout le « mérite » de poser la question de l'accès à Dieu.

Dans le célèbre article « La méthode phénoménologique » de 1990, écrit à l'aurore de la « philosophie du christianisme » du dernier Henry, le terme « Dieu » commence à surgir comme l'« Absolu » qui se situe ou se confond avec la Vie immanente elle-même.

> Si la thèse selon laquelle le corrélat noématique est irréel en tant que, dans sa transcendance, il est posé hors de la vie, fait refluer en celle-ci et concentre en elle le Tout du Réel, nous nous trouvons alors en présence d'une affirmation d'une portée philosophique immense, puisque ce n'est pas comme réalité particulière, constituant à ce titre une dimension ontologique spécifique, que la vie est dite réelle. Au contraire toute réalité possible, celle de la Nature ou du cosmos, celle d'Autrui, celle de l'Absolu et ainsi de Dieu lui-même ne reçoit son effectivité que d'être située dans la Vie.[69]

La « portée philosophique immense » consiste, pour faire bref, dans le fait que toute réalité n'est possible qu'en se manifestant à partir et au sein de la Vie elle-même. En plus des phénomènes du monde naturel ou de la société humaine, la radicalité de l'approche henryenne va jusqu'au point d'imposer un principe identique à Dieu lui-même.

Il importe d'abord de remarquer le sens positif que Henry attribue, dans ce passage, au terme « Dieu » : tandis que dans *L'essence de la manifestation* le concept de Dieu est refusé au bénéfice de la notion eckhartienne de déité, à partir de la fin des années quatre-vingts, Michel Henry commence à employer de plus en plus, et avec un sens positif, le terme « Dieu » (implicitement immanent).

Ensuite, il convient de repérer dans le même passage le lieu où Dieu est situé : il y est considéré comme le dernier élément presque identifié, voire confondu avec l'« Absolu ». Car la description phénoménologique du phénomène de la vie s'engendrant elle-même (le phénomène de l'auto-affection) ne s'accomplit qu'au moment où Dieu apparaît dans une telle description. Nous l'analyserons dans le

[69] PM 127.

prochain chapitre. À ce stade, il est important d'éclairer comment l'argument ontologique pose la question de Dieu, fondamentale dans le développement de la phénoménologie henryenne.

En effet, indissociablement lié à la question de l'accès à Dieu, l'argument ontologique joue un rôle fondamental dans l'approche henryenne, car il affirme l'*ek-sistence* d'un Être qui ne se manifeste jamais. Un tel argument se présente ainsi d'une façon différente des autres déterminations monistes critiquées par le phénoménologue de la vie. Tandis que l'économie, tout comme la « science galiléenne » par exemple, cherche à déterminer positivement, selon le mode de représentation propre de la phénoménalité ek-statique, des réalités fondées dans et par la vie transcendantale, la preuve ontologique finit par reconnaître l'impossibilité d'établir un concept positif de Dieu au travers d'une telle phénoménalité. L'affirmation nécessaire de Dieu selon l'*unum argumentum* contient une différence par rapport aux approches des sciences naturelles ou sociales critiquées par Henry.

La science économique, par exemple, considère que la « valeur d'échange » s'établit de façon autonome à l'égard de la vie immanente. De plus, une telle valeur est prise comme étant la valeur réelle de la marchandise pour l'individu. De cette façon, la « valeur d'usage », celle qui est réelle dans la mesure où elle reste liée et fondée dans la vie des individus, est remplacée par la « valeur d'échange » ; celle-ci constitue donc une détermination fausse, mais néanmoins positive du réel. L'argument ontologique, en revanche, n'établit aucune détermination positive de l'essence divine. Contrairement aux déterminations économiques parfaitement saisies par la représentation, la réalité de Dieu se situe au-delà de tout ce que la pensée peut saisir. Tel est ce qu'établit la preuve ontologique.

Le rôle joué par l'*unum argumentum* au sein de l'approche henryenne s'éclaircit donc. En affirmant, par le biais d'un raisonnement situé sur le plan de la représentation, simultanément l'ek-sistence du Dieu absolument transcendant et l'impossibilité d'en avoir un corrélat noématique, la preuve anselmienne corrobore, aussi paradoxalement que cela puisse paraître, une intuition de Henry lui-même, à savoir que Dieu ne se manifeste pas au travers de la phénoménalité ek-statique.

Le problème de la *preuve*, c'est de ne pas envisager une phénoménalité autre que celle de l'extériorité. Or, selon l'herméneutique henryenne, l'absolutisation du mode d'apparaître de l'*ek-stasis* se manifeste d'une façon radicale dans la démonstration

rationnelle de l'ek-sistence de Dieu. Afin d'exposer cette thèse, Michel Henry se réfère aux arguments présentés par le père de la modernité, René Descartes. Il est intéressant de remarquer la différence abyssale, pour Henry, entre le *Descartes du pur cogito* et *le Descartes qui conçoit l'idée claire et distincte de Dieu*. Alors que l'auteur de la *Deuxième Méditation* est élevé au rang d'« un des premiers phénoménologues » capable d'appréhender la structure ontologique fondamentale de l'archi-affectivité,[70] celui qui a l'idée d'infini dans la *Troisième Méditation* se situe au même rang que Galilée, le fondateur de la science moderne auquel Henry s'oppose non sans véhémence.[71]

Dans l'ouvrage qui succède à son *Marx*, *Généalogie de la psychanalyse* (1985), Michel Henry propose une lecture de l'Histoire de la pensée occidentale – une *généalogie* donc – ayant pour but l'éclairage du processus qui a conduit à l'obnubilation de la vie transcendantale au bénéfice de l'absolutisation du savoir scientifique. Le « glissement » opéré au travers de l'introduction de l'idée de Dieu dans la *IIIe Méditation* cartésienne est significatif dans ce procès.

> La *Troisième Méditation* ne fait qu'accentuer ce glissement et cela par l'effet d'une double occurrence qui vient modifier le sens de la démarche cartésienne ou plutôt le renverser. Se produit, en premier lieu, une substitution décisive, la substitution au *cogito* lui-même de sa relation au *cogitatum*, c'est cette relation ou plutôt c'est le *cogitatum* lui-même qui devient le thème de l'analyse (…) L'oubli du *videor* comme immédiation du *videre* le révélant originellement à lui-même tel un voir irréductible et indubitable, comme sa réalité matérielle, laisse place, dans la problématique, à un tout autre projet, celui de le légitimer

---

[70] « Le cogito de Descartes constitue l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même » (Michel HENRY, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Dossier H », L'Âge d'Homme, Lausanne 2009, p. 61). Cf. « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », dans PV II 58-59 ; cf. « Phénoménologie et sciences humaines », dans AD 15. « Descartes, au contraire, opère une *contre-réduction*. Tout en suivant Galilée dans son œuvre de fondation de la nouvelle science de l'univers matériel, il ne tient pas pour autant les apparences subjectives, les sensations, les impressions, les désirs, les émotions, la sensibilité, l'affectivité, la subjectivé en général pour des illusions » (« Le corps vivant », dans AD 114).

[71] Cf. « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », dans PV II 69-72. « Qu'est donc celle-ci [la science moderne] ? (…) Pour répondre il convient de se reporter à l'origine de cette science, au début du XVIIIe siècle lorsque Galilée et après lui Descartes vont en poser les fondements explicites. Dans cet acte inaugural et que l'on peut appeler l'acte proto-fondateur de la science moderne, des décisions ont été prises qui vont commander tout le développement ultérieur de la connaissance devenue « scientifique » (…) cette couche sensible du monde, ces « qualités sensibles » insaisissables et changeantes ne constituent qu'une apparence précisément dont il faut faire abstraction si l'on veut connaître l'être vrai de l'univers. Celui-ci est constitué de corps matériels étendus, ayant chacun une forme et ainsi une figure. Mais alors que ces corps peuvent très bien exister sans qu'on leur imagine des qualités sensibles, celles-ci ne sauraient au contraire exister sans les corps matériels qui les supportent : les premières sont l'accident, les seconds l'essence, cet être-vrai des choses qu'à en vue Galilée » (Michel HENRY, « Ce que la science ne sait pas », dans *La Recherche*, n.° 208 (1989), pp. 422-426).

> médiatement par la véracité divine, laquelle doit être lue dans l'idée de Dieu entendue comme un *cogitatum*.[72]

Pour être encore plus précis, Michel Henry situe déjà le début du « glissement » dans la *Deuxième Méditation*. Même si Descartes y découvre l'apparaître le plus originel des *cogitationes* dans le *videor* immédiat, la *Deuxième Méditation* en vient à exclure « l'affectivité de l'apparaître pour le réduire au seul voir. »[73] Le « glissement » s'accomplit pleinement quand Descartes considère l'idée de Dieu dans son contenu objectif, c'est-à-dire en tant que *cogitatum*. À partir de ce moment, quand le contenu objectif de l'idée claire et distincte de Dieu commence à être analysé, Descartes délaisse, voire même oublie la *cogitatio* originelle dans son apparaître pur. Au lieu d'approfondir le phénomène originaire de l'affectivité primordiale par laquelle l'ego s'éprouve lui-même dans sa subjectivité, Descartes glisse vers la froideur de l'objectivité du contenu clair et distinct des *cogitata*. Tel est le « glissement » qui va de la *cogitatio* au *cogitatum*, du *videor* au *videre*. L'absolutisation du voir représentatif au détriment de l'apparaître originaire s'effectue par l'affirmation de l'existence de Dieu. Celui-ci est conçu comme l'Être absolu, *causa sui*, qui est à la fois extérieur à l'ego et origine de toute réalité et, par conséquent, de tout apparaître.

> Quant à l'homme, son idée dans le cartésianisme constitué ne peut se faire jour que plus tard, lorsque le regard déjà glissé du *cogito* au *cogitatum* et que, dans le système de la représentation *cogito/cogitata*, la considération de l'un de ceux-ci et de son caractère étrange (l'idée de Dieu) conduit à penser que ce système précisément n'en est pas un et ne se supporte pas lui-même. L'homme n'intervient dans le cartésianisme qu'au moment où il se découvre fini, nullement donc comme fondement.[74]

Nous comprenons ainsi comment une telle conception de Dieu est liée intimement au processus d'obnubilation de la phénoménalité première et immanente du cogito, ou plutôt de son auto-affection.

> De ce glissement continuel des concepts de la phénoménalité de leur signification immanente à leur signification extatique, les § 29 à 66 des *Principes, I*, offrent un exemple saisissant. C'est l'*ek-stasis* qui préside d'emblée à la détermination de l'apparaître et de son essence. Dieu, non plus comme réalité objective d'une idée, mais comme condition plutôt de celle-ci,

---

[72] GP 58-59. Dans l'article « La méthode phénoménologique » contenu dans l'œuvre *Phénoménologie matérielle* (1990), Michel Henry en vient une nouvelle fois à souligner le rôle de la *IIIe Méditation* cartésienne dans le glissement de l'affectivité primordiale du *cogito* à la rationalité absolue du *cogitatum* (cf. PM 82).
[73] GP 58.
[74] « Sur l'*ego* du *cogito* », dans PV II 75.

> comme condition transcendantale de la vérité, comme identique à l'apparaître et à son fondement, comme « très vérace », est « la source de toute lumière. »[75]

Commentant les *Principes de la philosophie*, Michel Henry fait correspondre l'absolutisation de la phénoménalité ek-statique à l'affirmation de l'existence de Dieu tel qu'il est conçu dans le contenu objectif de l'idée corrélative. D'autres auteurs modernes apparaissent dans le parcours historique de ce monisme ontologique qui n'accepte que l'extériorisation comme mode de manifestation ; ces penseurs qui, tels Malebranche ou Leibniz, soumettent la démonstration de l'existence de Dieu (transcendant) à des preuves rationnelles, appartiennent « au destin de la métaphysique occidentale, laquelle reçoit sa détermination historiale de l'occultation du *videor* par le *videre*. »[76]

Le monisme ontologique qui y est impliqué est lié à la déchirure du cogito entre son âme et la connaissance dont il est capable. Lorsque le *videre* de la phénoménalité secondaire, celle qui ne se fonde pas en elle-même, devient le seul mode de connaître, de comprendre, de saisir le réel, l'ego n'approfondit plus la description de son épreuve affective originelle. Autrement dit, la phénoménalité ek-statique de la représentation intellective acquiert le privilège d'exclusivité au moment où le cogito ne s'en tient plus au *videor* originaire. Telle est la perspective qui s'exprime dans *La Barbarie* (1987) :

> La première démonstration se fait en distinguant radicalement l'idée de l'esprit (la connaissance de l'âme) de toutes les autres idées qui sont les idées des objets, réels ou idéaux (…) Ainsi toute idée qui porte en elle un *cogitatum* (l'idée d'un homme, d'un triangle, d'un dieu) n'est-elle susceptible d'advenir à l'être si elle est une idée de l'esprit et si, comme idée de l'esprit, elle est d'abord la pure et simple épreuve de soi qui la révèle à elle-même telle qu'elle est en soi, en tant que *cogitation*, en tant que modalité de la vie.[77]

L'idée de Dieu ou, plus exactement, l'affirmation nécessaire de son existence, par le biais de la pensée exclusivement située sur le plan de la représentation, contribue de manière décisive à l'obnubilation de la vie transcendantale de la part de la plupart des philosophes occidentaux. L'*athéisme phénoménologique* assumé par l'argument

---

[75] GP 70. Quoique l'argument ontologique ne surgisse, chez Descartes, qu'au moment de la *Ve Méditation* (cf. AT IX 63-71), il faut tenir compte du fait que toutes les preuves de l'existence de Dieu sont, pour le père fondateur de la modernité, liées à la *clara et distincta perceptio* de l'idée de Dieu comme *Infini* qui surgit dans la *IIIe Méditation* (cf. Frédéric LELONG, *Descartes*, coll. « Figures du Savoir », Les Belles Lettres, Paris 2018, pp. 139-156).

[76] GP 86.

[77] B 33-34. Ce déchirement entre l'épreuve immédiate et la connaissance médiate, qui est une véritable « dénaturation » du cogito, est explicitement affirmé dans la *Généalogie de la psychanalyse* et dans la *Phénoménologie matérielle* (cf. GP 58, 87 ; cf. PM 123-130).

ontologique ne se borne pas à nier la possibilité d'avoir un concept positif du Dieu qui ne se manifeste jamais ; la *preuve* décisive établit aussi la présupposition (fausse) selon laquelle l'apparaître est seulement possible à partir de la phénoménalité ek-statique. C'est la raison pour laquelle, lorsque l'ego affirme l'ex-sistence de Dieu par un tel raisonnement, il s'éloigne de l'épreuve immédiate qui apparaît à partir d'une autre phénoménalité. Autrement dit, l'immanence affective, l'intériorité subjective quitte le domaine traité par la philosophie au moment où celle-ci pose l'existence nécessaire du Dieu transcendant duquel tout dépend.

4. La critique de la preuve anselmienne chez le dernier Henry

4.1. La critique d'Anselme dans la défense de l'ontologie positive de l'individu

Le rejet de l'argument ontologique est donc indélébilement lié à la dénonciation du monisme ontologique. Le but visé par Michel Henry dans sa critique d'un tel monisme consiste dans l'élaboration d'une « ontologie positive de la subjectivité ».[78] Il

[78] Le syntagme « ontologie positive de la subjectivité » apparaît à deux reprises dans la thèse doctorale de Henry. D'abord dans une note concernant la pensée de Kierkegaard, où Henry affirme que le philosophe danois ne tombe pas dans un « irrationalisme » à cause de son « ontologie *positive* de la subjectivité » (EM §47 519 [souligné par nous]). Ensuite, le syntagme est employé à la négative, afin de nier sa présence dans l'hégélianisme qui domine la tradition occidentale : « [L'hégélianisme] n'a pas peu contribué à donner à [la philosophie moderne] sa physionomie propre, à lui conférer ses caractères distinctifs : l'absence de toute ontologie positive de la subjectivité, l'abandon de l'homme au milieu absolu de l'extériorité, le désespoir » (EM §77 906 [souligné par nous]). En concluant son œuvre avec cette phrase, il nous semble que Michel Henry annonce le projet de son approche : établir une *ontologie positive de la subjectivité*. Grégori Jean l'a compris lorsqu'il affirmait : « … conférant à l'« ego » un « contenu » qui, pour non ontique qu'il soit – sans quoi la phénoménologie redeviendrait une simple psychologie intentionnelle –, permet de lui reconnaître une *réalité* et ainsi quelque chose comme une « intériorité ». Mais une telle « réalité », qui ne se confond ni avec la *Realität* des étants intramondains ni avec la *Wirklichkeit* de la mondanéité, n'est autre que celle *de l'être lui-même*, et c'est pourquoi enfin cette « ontologie de la subjectivité » … conduit Henry à déplacer de manière inédite le problème de la *différence ontologique*. » (Grégori JEAN, « Présentation : La subjectivité, la vie, la mort », dans RVIM 3 26). Selon Michel Henry, la phénoménologie historique husserlienne n'a pas abouti non plus à l'ontologique positive de la subjectivité (cf. EM §7 55-56 ; cf. PM 13-59) : « chez Husserl, observe M. Henry, la réduction phénoménologique vise à produire la subjectivité en tant que thème offert à une investigation exhaustive. La découverte de la subjectivité se produit dans une réflexion transcendantale qui libère ma vie constituante et opérante en tant que telle. En mettant le monde hors-jeu, la réduction ne le perd pas ; elle nous ouvre bien plutôt au monde, considéré non plus dans son existence factice et naïve, mais selon sa genèse transcendantale. L'ennui, relève Michel Henry,

s'agit au fond de déterminer le *cogito* par sa propre réalité subjective, par l'essence affective intérieure que l'*ego* éprouve dans le *s'éprouver soi-même* immédiat. Or, de ce qu'une telle épreuve immédiate apparaisse selon un mode de phénoménalité totalement hétérogène à l'*ek-stasis*, il s'ensuit que la conscience intentionnelle ne peut jamais atteindre l'essence de la même épreuve ; celle-ci est irréductible à une quelconque représentation. Par ailleurs, restreinte au niveau de la raison pure, la conscience adhère au « dogme » de l'intentionnalité. La représentation corrélative d'un Ob-jet extérieur – d'une réalité qui se trouve *devant* le sujet pensant –[79] devient de cette façon la seule forme dont l'ego dispose pour accéder au réel et à rendre compte de sa manifestation.

C'est dans ce contexte que se comprend le lien profond entre l'affirmation de Dieu et l'obnubilation de la seule phénoménalité qui permet d'établir une « ontologique positive de la subjectivité ». Car le sujet affirme nécessairement l'existence d'un Dieu qui est à la fois absolument fondateur du réel, absolument extérieur et, par conséquent, absolument inconnu. Pour autant que le sujet affirme l'Être absolu comme existant hors de la vie immanente, celle-ci perd son caractère originaire, puisqu'elle doit être comprise et conçue à partir d'un Être qui lui est extérieur.

Dans un article paru en 1990, Michel Henry commente pour la première fois le *Proslogion* de Saint Anselme. Situé entre le sommet de la phénoménologie du premier Henry et le coup d'envoi de la « philosophie du christianisme » du dernier Henry, l'article « Acheminement vers la question de Dieu : preuve de l'être ou épreuve de la vie »[80] constitue un texte fondamental dans notre recherche. De ce que l'*unum argumentum* y soit nommé « preuve de l'être », il devient évident que Michel Henry

---

c'est que, chez Husserl, la subjectivité qui constitue l'apparaître originel, la source de tout apparaître possible, n'apparaît pas, ne parvient pas d'elle-même dans la condition de la phénoménalité (…) Cet eidétisme manque, d'après M. Henry, l'essence réelle de la subjectivité absolue. Henry récuse la réduction de l'expérience transcendantale à une expérience intentionnelle et par essence transcendante ; car pareille réduction implique, dit-il, la confusion de l'expérience de la subjectivité avec celle du monde » (Emilio BRITO, *Sur l'homme. Une traversée de la question anthropologique*, Peeters, Leuven 2015, p. 388.) La même chose a lieu concernant l'argument ontologique et s'avère encore pire parce que Dieu ne se manifeste pas au monde.

[79] Dans l'article de 1983, il est intéressant de remarquer comment Michel Henry lie Heidegger au *percipere* cartésien, notamment celui qui concerne l'idée de Dieu. « *Cogitare* veut dire *percipere*, « prendre possession de quelque chose, s'en emparer… au sens de le disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le re-présenter ». Parce que *cogitare*, *percipere* signifient « poser devant soi », ils veulent dire la même chose que *Vorstellung* dans la double signification de *vorstellen* et de *vorgestelltes*, soit « le fait d'amener-devant-soi et ce que l'on-a-amène-devant-soi et dans le sens le plus large ce-qui-est-rendu-visible » (« Sur l'*ego* du *cogito* », dans PV II 75).

[80] Cf. « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 67-80.

l'interprète comme un argument vraiment *ontologique*. Et cela dans le sens le plus radical possible : *ontologique*, la *preuve* l'est d'abord parce qu'on affirme nécessairement l'ek-sistence de l'entité divine dans son objectivité ontique. De plus, pour Michel Henry, la *preuve* est exclusivement *ontologique*, dans la mesure où l'Objet, dont l'ek-sistence est affirmée, ne se manifeste jamais ; il ex-siste seulement dans une extériorité absolue, dans l'au-delà inaccessible.

> « Si tu es présent… pourquoi ne te vois-je pas ? ». À ce paradoxe Saint Anselme répond par un emprunt aux Écritures : « Sans doute tu habites une lumière inaccessible. » Voilà donc la condition de l'accès à Dieu subitement ruinée, puisque la lumière où habite Dieu, c'est-à-dire l'accès à Dieu, est précisément *inaccessible*.[81]

Pour autant que la preuve anselmienne saisisse seulement un concept négatif de Dieu, les attributs divins essentiels doivent se faire accompagner du préfixe latin *in*. En tant qu'*in*accessible, *in*effable, *in*concevable, *in*dicible ou *in*fini, Dieu est absolument transcendant ; Il se situe au-delà de toute lumière par laquelle le sujet peut voir, c'est-à-dire comprendre un concept qui soit le corrélat de la réalité appréhendée. La préposition *in* est alors comprise dans son sens uniquement négatif. Le dernier Henry poursuivra la critique adressée au concept de Dieu dans *L'essence de la manifestation*, mais désormais en visant explicitement le « Dieu d'Anselme ».

> À vrai dire, c'est chacune des propriétés que Saint Anselme attribue à Dieu qui se trouve dans cette situation d'être simplement affirmée. Et la raison de l'incapacité où se trouve Saint Anselme de produire l'origine et ainsi la légitimation et la pleine compréhension des déterminations divines auxquelles il s'attache tour à tour, c'est précisément qu'il cherche cette origine dans l'entendement et dans la lumière, c'est-à-dire dans un milieu phénoménologique où rien de ce qui appartient à la réalité divine n'est susceptible de se montrer.[82]

Aux débuts de sa « philosophie du christianisme », le phénoménologue ne critique pas seulement le concept du Dieu transcendant ; il affirme encore la possibilité de l'accès à Dieu (conçu d'une autre façon) à partir d'une autre phénoménalité que la *preuve* écarte de l'analyse philosophique. Dans un entretien accordé à Olivier Salazar-Ferrer en 1991, Michel Henry commente son étude du *Proslogion* en affirmant son opposition à Saint Anselme. Car « ce qui dépasse le moi n'est pas du tout une sorte de transcendant, au sens du terme "plus grand", qui serait hypothétique et qu'il faudrait démontrer. »[83] Employé par le docteur magnifique, le terme *majus* contient le préjugé

---

[81] « Acheminent vers la question de Dieu », dans PV IV 67 [souligné par nous].
[82] « Acheminent vers la question de Dieu », dans PV IV 78.
[83] E 68.

moniste selon lequel il n'y a qu'un seul mode de manifestation : l'*ek-stasis* de la vue, de la lumière, du dehors, de la transcendance.

> Après qu'il a été assuré au chapitre XV que Dieu est plus grand que ce que l'on peut penser, le chapitre XVI désigne cet au-delà du pouvoir de conception de l'entendement comme la lumière inaccessible où Dieu habite, fermant ainsi à jamais à l'homme et à sa lumière l'accès à la réalité intime de Dieu.[84]

D'ailleurs, en connectant la démonstration de l'existence de Dieu et l'absolutisation de la phénoménalité ek-statique – avec le conséquent oubli de la phénoménalité immanente de la vie (au sein de laquelle Dieu se manifeste) –, Michel Henry se sent contraint de revenir à l'origine historique de l'argument ontologique. C'est la raison pour laquelle, le dernier Henry, celui qui élabore une « philosophie du christianisme », parlera de plus en plus de la preuve anselmienne en particulier au détriment de l'argument ontologique en général.

> C'est Anselme qui opéra le premier ce qu'il convient d'appeler une dénaturation de la question de Dieu, la transformation d'une fusion affective avec la vie divine en une démarche rationnelle médiate. Avec la substitution de la seconde à la première, c'est le projet chrétien du salut de l'Individu qui cède la place à une spéculation sur les « preuves de l'existence de Dieu », et cela jusqu'à Kant qui mettra un terme à celle-ci – sans pouvoir proposer à l'homme aucun autre chemin vers le fondement de son être, c'est-à-dire vers son essence véritable.[85]

Désormais, en se référant explicitement à Anselme, Henry développe son idée, exprimée dès *l'Essence*, selon laquelle la preuve ontologique constitue une sorte d'expression de « l'échec du savoir spéculatif dans sa prétention de saisir l'être de l'absolu. »[86]

4.2. L'intensification de la critique d'Anselme dans la Trilogie

Tandis que les références à l'argument ontologique renvoient en général, dans ses premières œuvres, aux formulations modernes de la *démonstration*, il faut noter comment la critique de la preuve anselmienne, en se référant explicitement au *Proslogion* du docteur médiéval, prend une place d'importance majeure dans la période où Michel Henry commence ce que les commentateurs appellent sa *Trilogie*.

---

[84] « Acheminent vers la question de Dieu », dans PV IV 77.
[85] CMV 194.
[86] EM §46 512.

Nous pouvons affirmer, en d'autres termes, que la critique de la preuve ontologique revient dans l'élaboration de sa pensée, au moment où Henry entame une prolongation de ses intuitions philosophiques initiales, en apercevant la manifestation de Dieu à partir de la phénoménalité caractéristique de sa phénoménologie de la vie.

Il nous semble important de remarquer que le phénoménologue français poursuit et approfondit la critique de la preuve de l'existence de Dieu précisément au moment où il rend explicite son adhésion au christianisme ou son appropriation de celui-ci. Que l'entrée en scène de Saint Anselme, au sein des textes henryens, s'effectue lorsque le phénoménologue adhère au christianisme, selon une manière qui lui est propre, c'est un fait qui peut nous surprendre, surtout si on prend en compte l'opposition que Henry institue entre le concept engendré par le docteur de l'Église et le Dieu chrétien proprement dit : « le Dieu chrétien », affirme Henry dans le premier livre de sa Trilogie, « n'a rien de commun avec cet Être infiniment grand de Saint Anselme. »[87]

Cette opposition, non encore formulée dans *L'essence de la manifestation*, mais à présent si nettement exprimée, vient corroborer ce que nous voulons nommer ici l'*intensification* de la critique henryenne de la preuve ontologique, au fur et à mesure qu'il prépare la rédaction de sa Trilogie christique. Pourtant, l'essentiel du rejet d'Anselme dans *C'est moi la vérité* correspond exactement à ce que le phénoménologue avait déjà affirmé lors de sa thèse doctorale :

> Ce n'est pas un Être pourvu de tous les attributs concevables portés à la puissance absolue, ou encore l'Être infini, un être tel qu'« on ne peut en concevoir de plus grand » et qui pour cette raison existe nécessairement (…), c'est pour cette raison décisive qu'il n'est rien auquel puisse nous donner accès notre pensée (…) toute preuve de son existence est absurde dans le principe. Et cela parce que prouver, c'est « faire voir », faire voir dans (…) cet horizon de visibilité (…) en lequel la vie ne se montre jamais.[88]

Il s'agit donc de la même perspective que celle qui avait été affirmée dans *L'essence de la manifestation*, dans le *Marx* et dans la *Généalogie de la psychanalyse* : les preuves rationnelles de l'existence de Dieu impliquent une réduction de la phénoménalité à la visibilité propre au monde. Aussi bien les « choses » que les « idées » de la représentation présupposent « l'ek-stase de l'extériorité ».[89] La

[87] CMV 72.
[88] CMV 72-73.
[89] CMV 197.

démonstration de l'existence de Dieu s'élabore donc au sein de cette sphère de la représentation.

La première différence – qui n'est qu'un détail, par rapport à la thèse doctorale de 1963 et aux œuvres de la première période de la phénoménologie henryenne – se rapporte à la terminologie du *Proslogion*. Dans l'ouvrage inaugural de sa Trilogie christique, Henry critique la démarche de découverte de l'existence de Dieu « *in re* » en commençant par un « contenu de l'intelligence (« *in intellectu* »). » Ce type de procédé implique une « contradiction massive », comprise « sur le plan phénoménologique », qui consiste à prouver l'existence d'un être, en adoptant les présuppositions de l'horizon de visibilité de la conscience intentionnelle.[90] Comme l'affirme Dufour-Kowalska,

> La rupture d'Henry avec la tradition philosophique occidentale signifie aussi le rejet de son objet en tant que « l'être de l'étant » qui ne fait que perpétuer au XXe siècle la quête séculaire d'une essence idéelle au principe de la réalité (…) Dans sa critique de l'argument ontologique de Saint Anselme, c'est cette ontologie, cette conception idéelle de l'être qui est condamnée.[91]

L'ex-sistence est ainsi réduite à deux modalités de la phénoménalité ek-statique : ou bien l'objet *existe* seulement dans une représentation élaborée au sein d'une conscience intentionnelle (*in intellectu*) ou bien l'objet *existe* aussi dans la pure extériorité ontique (*in re*). De cette façon, la seule phénoménalité envisageable est celle du monde, où Dieu ne se manifeste pas. Comme le jeune Henry l'avait affirmé dès la préparation de l'*Essence*, en référence surtout à Descartes : « L'idée de Dieu est claire dans la mesure où je conçois que je ne conçois pas l'infini. »[92] C'est la raison pour laquelle – et ici nous nous heurtons au problème majeur de la preuve anselmienne selon Henry – s'impose une contradiction entre la capacité de conclure à l'existence de l'*ens divinum* et l'incapacité simultanée d'accéder à la réalité divine :

> « Nous croyons que » [dans le *Proslogion* anselmien] veut dire ici : nous pensons que, nous jugeons que, nous concevons que Dieu est un être tel qu'on ne puisse en concevoir de plus grand. Voilà à quoi se réduit maintenant notre accès à Dieu. Il n'est plus question d'une révélation de Dieu, d'une révélation révélant Dieu et produite par Dieu lui-même, révélation faite à des êtres susceptibles de la recevoir (…) L'accès à Dieu est réduit à une conception de l'intelligence (de notre intelligence) en laquelle consiste ce qu'on appellera désormais la preuve de Saint Anselme.[93]

---

[90] Cf. CMV 196-198.
[91] DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu*, p. 42.
[92] Ms A 8107.
[93] CMV 195.

Cependant, il y a encore une seconde différence par rapport au commentaire de *l'unum argumentum* dans les premiers ouvrages henryens – et maintenant il ne s'agit plus d'un simple détail, mais de l'introduction à un développement de la phénoménologie de la vie. Pour le comprendre, il faut saisir pourquoi nous considérons que la *Trilogie* met en œuvre une *intensification* du rejet de la preuve ontologique.

D'une part, nous remarquons que, contrairement à ce qui se passe dans les premiers textes où Henry s'abstient de citer un auteur précis et choisit de ne mentionner que l'« argument ontologique » en général, dans *C'est moi la vérité*, Henry décide de commenter directement le *Proslogion* d'Anselme. Ce choix n'est pas dû au hasard : le phénoménologue s'adresse maintenant au docteur médiéval, puisque celui-ci fut le premier à proposer l'*argumentum* qui, selon la lecture de Henry, a déclenché un processus progressif de distanciation entre la réalité de Dieu et celle des hommes concrets, des « individus vivants » : « C'est Saint Anselme qui opéra le premier ce qu'il convient d'appeler une dénaturation de la question de Dieu. »[94]

Ce passage affirme plus que la critique de l'*argumentum* exposée dans *L'essence de la manifestation*. Il ne s'agit plus de se borner à présenter la preuve ontologique comme une des expressions du monisme ontologique, qui réduit la phénoménalité à la manifestation dans l'horizon du monde et son appréhension par la conscience intentionnelle comme représentation. En outre, la preuve anselmienne surgit comme élément initiateur et promoteur du développement que la philosophie occidentale a pris dans la direction du consentement à ce monisme et à la radicalisation de celui-ci. De cette façon, tandis que pour le premier Henry l'initiateur de la dénaturation du cogito commence avec le glissement de la *Troisième Méditation* cartésienne, pour le dernier Henry c'est la preuve anselmienne, d'abord concernée par la question de Dieu, qui opère une telle dénaturation. Il n'y a pas de contradiction entre les deux Henry : comme le dernier, le premier situe l'idée claire et distincte de Dieu, saisie sur le plan de la représentation, dans la ligne de l'obnubilation de la vie originaire. Pour autant que la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, dans un domaine extérieur au sujet, paraisse toujours dans ce glissement, soit chez Descartes, soit chez Saint Anselme, l'argument ontologique devient fondamental dans la généalogie proposée par Michel Henry de la philosophie occidentale.

---

[94] CMV 194.

Promu et d'une certaine façon établi par la preuve d'Anselme, l'horizon moniste n'envisage pas d'autre mode possible de manifestation que celui de la « lumière », où un sujet représente dans sa conscience l'ob-jet distant, vis-à-vis duquel il se situe dans une position d'extériorité, n'accédant à lui qu'en cheminant vers un Dehors.

Le problème de la réduction de toute la phénoménalité à ce mode de manifestation propre à la représentation consiste, selon Michel Henry, à oublier un autre mode de manifestation – une phénoménalité distincte – qui est celle de la Vie immanente, où l'ego s'éprouve lui-même, éprouve sa propre vie, avant de pouvoir être affecté par d'autres réalités qui lui sont extérieures.

> À plus forte raison toute preuve de son [de Dieu] existence est absurde dans le principe. Et cela parce que prouver, c'est « faire voir », faire voir dans la lumière d'une évidence inéluctable, dans cet horizon de visibilité qu'est le monde et en lequel la vie ne se montre jamais.[95]

Il y a donc deux aspects qui sont interconnectés. D'une part, il s'agit de concevoir une phénoménalité hétérogène à celle de la représentation qui se produit à l'aide de concepts concernant les choses existantes hors du sujet (dont l'essence divine, selon la perspective moniste). D'autre part, la recherche de cette phénoménalité hétérogène conduit Henry à refuser avec véhémence la preuve anselmienne. Car, pour lui, la manifestation de Dieu à des êtres humains n'est envisageable qu'à partir du phénomène que constitue la vie immanente éprouvée par l'ego.

Autrement dit, Michel Henry affronte Anselme lorsqu'il cherche à rendre intelligible le phénomène de sa propre auto-affection, c'est-à-dire le phénomène que l'ego constitue pour lui-même : avant d'entrer en relation avec n'importe quelle réalité extérieure, l'ego sent d'abord sa propre réalité intérieure, sa subjectivité, en s'éprouvant soi-même. Par ailleurs, c'est bien ce *s'éprouver soi-même* phénoménologique qui permet au sujet de se rendre conscient de la présence divine en lui.

Cela veut dire que l'accès à Dieu – et non la simple affirmation rationnelle de son existence – ne peut être mis en œuvre à travers le pur enchaînement syllogistique des idées obtenues au sein de la conscience. Dans un article publié en 1990 – où le *Proslogion* anselmien est pour la première fois commenté par le phénoménologue de la vie et qui, à notre avis, constitue une sorte de *praeparatio* à sa Trilogie tardive –, Michel Henry affirme clairement que, pour atteindre le but d'Anselme, celui de trouver Dieu,

[95] CMV 72-73.

« il convient d'interroger » plutôt « l'épreuve de la vie » au détriment d'« une preuve de ce qui est en se montrant dans la lumière dont nous avons besoin : c'est plutôt ce qui ne se montre jamais de cette façon. »[96]

En d'autres termes, l'accès à l'*ens divinum* – qui consiste aussi en une affirmation au sens phénoménologique du terme – se réalise dans la vie immanente que la formulation de l'argument ontologique oublie à cause de son concept univoque d'ex-sistence : une lecture « unilatérale » de la phénoménalité comme *representatio*.

La critique henryenne élargit ainsi le domaine des discussions concernant la preuve anselmienne jusqu'au mode de manifestation d'un être comme Dieu. En d'autres mots, dans le cadre de la phénoménologie de la vie, on ne se borne pas au concept relatif à « ce qui se montre », mais aussi à « la façon » pour celui-ci de « se montrer » ; en ce qui concerne Anselme, à la manière dont Dieu se manifeste, se révèle, se donne.

> Nous confondons ce qui se montre et la façon de se montrer. Ce qui se montre : que 2 + 3 = 5, ou que « si je pense, je suis ». La façon dont cela se montre : dans une évidence, dans un voir, dans cet « au-dehors » qui est la vérité du monde. Réclamer une preuve de l'existence de Dieu, c'est assigner Dieu devant le tribunal du monde, c'est le soumettre à l'obligation d'apparaître qu'est la lumière de ce monde.[97]

Conclusion

L'intuition fondamentale de la phénoménologie radicale de la vie consiste dans la duplicité de l'apparaître[98] : l'auto-affection et l'hétéro-affection. Tandis que la première correspond à la phénoménalité la plus originaire de la vie qui s'éprouve elle-même dans une ipséité concrète, la seconde concerne la phénoménalité des choses qui apparaissent au monde devant un sujet cognitif. Tandis que la première est fondante, la seconde est fondée.

---

[96] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 73.

[97] CMV 197.

[98] Cf. E 56-57, 89. « (…) Mettant en lumière l'intention fondamentale qui donne à son [de Michel Henry] œuvre une portée révolutionnaire, et en assure la profonde unité. Cette visée fondamentale, qui unifie dans leur principe les applications particulières d'une réflexion aussi diversifiée que la sienne, échappe aux cloisonnements qui séparent les domaines du savoir ou les champs de l'activité : l'intuition qui est à la source de sa pensée – la révélation à soi de la Vie dans l'immanence, comme auto-affection originaire et principe du Soi – l'a conduit à dévoiler une dimension ontologique (…) principielle » (Jean-François LAVIGNE, « Michel Henry et la Phénoménologie : L'origine de l'être et le principe de la libération », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque International de Montpellier – 3-5 décembre 2003*, dir. Jean-François LAVIGNE, Beauchesne, Paris 2006, p. 22).

Si l'argument ontologique est rejeté, non sans véhémence, par le phénoménologue radical, cela est dû à l'univocité du concept d'ex-sistence qui y est présupposé. En suivant la lecture henryenne, aussi bien l'ex-sistence *in intellectu* que l'ex-sistence *in re* ne concernent pas la phénoménalité première. Ainsi, bien qu'il puisse affirmer l'existence de Dieu (aussi *in re*), avec une certitude purement intellectuelle, l'individu se détourne de l'épreuve immédiate de la vie dans sa propre chair.

Il nous semble en ce sens que l'analyse critique de Michel Henry autour de la preuve ontologique rejoint une affirmation d'Albert Camus. Dans *Le mythe de Sisyphe*, le romancier français semble mépriser l'argument ontologique, dans la mesure où personne n'a vraiment donné sa vie pour le défendre :

> Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux ; il faut d'abord répondre (…) Ce sont là des évidences sensibles au cœur, mais qu'il faut approfondir pour les rendre claires à l'esprit.
> Si je me demande à quoi juger que telle question est plus pressante que telle autre, je réponds que c'est aux actions qu'elle engage. Je n'ai jamais vu personne mourir pour l'argument ontologique.[99]

Ce passage peut être lu à partir de l'herméneutique henryenne. D'abord, la raison pour laquelle l'argument ontologique n'a pas de valeur consiste dans l'incapacité d'un tel raisonnement de *toucher la vie*. De manière comparable à la critique marxienne des syllogismes restreints à la pure théorie, Camus remarque qu'assentir à la validité de la preuve de Dieu ne mobilise aucun élément de la réalité pratique où l'homme se situe authentiquement. L'écrivain qui pense à la question du suicide suppose, ensuite, qu'il y a des « *évidences sensibles au cœur* ».

Or, le jeu de mots, possible dans la langue française, que Michel Henry établit entre la « *preuve de l'être* » et « *l'épreuve de la vie* » renvoie aux *évidences* que seul le cœur, c'est-à-dire l'intériorité subjective de l'ego lui-même, peut révéler de façon sensible ou affective. Repérée par la phénoménologie henryenne en tant que le phénomène le plus originaire, l'épreuve de la vie s'oppose à la preuve de l'être parce qu'elle se manifeste à partir d'une phénoménalité autre que l'ek-stasis où s'élabore la démonstration rationnelle. De cette manière, l'épreuve de la vie constitue l'alternative à la preuve ontologique en ce qui concerne la question de l'accès à Dieu par l'ego. C'est

[99] Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, coll. « folio/essais », Éditions Gallimard, Paris 2018 [1942], p. 17.

la raison pour laquelle Michel Henry finit par opposer explicitement la mystique rhénane à Saint Anselme : au lieu d'affirmer l'ex-sistence ontologique de Dieu, il faut saisir la perfusion de Dieu dans l'auto-affection originaire ; l'union de l'âme avec le Dieu du dedans au détriment de la simple validation intellective de l'ex-sistence du Dieu du dehors, situé devant le sujet. Une telle opposition est mise en évidence par Michel Henry dans le célèbre entretien accordé à Salazar-Ferrer :

> Le problème est de comprendre comment la Vie dans son éternel auto-engendrement, c'est-à-dire dans son éternelle auto-affection, engendre par la voie de l'ipséité des ipséités singulières, des égaux qui ne cessent jamais d'appartenir à cette nature transcendantale de la Vie. C'est un mystère, mais je crois que l'on peut presque le pénétrer. Je suis arrivé à un point où j'ai l'impression que je le comprends. J'ai dû parler de Dieu à un colloque où m'était demandé d'intervenir sur la preuve de Saint Anselme. J'ai dû dire qu'elle n'était pas bonne.[100]

S'ouvre, de cette façon, la thématique du chapitre suivant, à savoir l'approfondissement de la description phénoménologique de la vie qui s'éprouve elle-même jusqu'à son accomplissement dans l'épreuve de Dieu lui-même, conçu comme Vie absolue. En montrant, dans le chapitre qui s'achève, quel est l'enjeu de la critique henryenne de la preuve ontologique, nous avons compris jusqu'à quel point l'analyse de l'*unum argumentum* est importante dans l'élaboration de la phénoménologie radicale de la vie, car il correspond à une démarche qui contribuât d'une façon décisive à l'obnubilation de la vie transcendantale. Dans le chapitre qui suit, il s'agira de montrer comment l'alternative de l'*épreuve*, au lieu de la *preuve*, permet d'achever en Dieu la description phénoménologique de la vie s'éprouvant elle-même dans l'engendrement de l'*ego* que je suis.

[100] E 69.

– Chapitre 2 –

L'épreuve de Dieu : l'alternative henryenne à l'argument ontologique

Introduction

Après avoir éclairé le contenu de la critique henryenne de la preuve ontologique, il nous faut désormais exposer ce qui constitue pour Michel Henry l'alternative satisfaisante à l'*argumentum* concernant la question de l'accès à la réalité divine. Le rôle joué par l'argument ontologique dans le déploiement de la phénoménologie radicale de la vie est essentiel dans la mesure où une telle démarche rationnelle aboutit à la contradiction colossale du monisme ontologique : elle consiste à affirmer simultanément l'existence de Dieu en tant que cause originaire de tout le réel et l'insaisissabilité de l'essence de ce même *ens absolutum*.

En tant qu'alternative décisive à la *preuve* fondée sur la rationalité transitive ou médiate, l'*épreuve* immédiate du se-sentir-soi-même-sans-distance constitue le seul phénomène dans lequel une manifestation pourrait s'accomplir pleinement. Selon le principe élémentaire de la phénoménologie, *autant d'apparaître, autant d'être*, la révélation d'une réalité quelconque ne serait parfaite que dans le cas où l'essence de ce qui se manifeste correspond sans aucun écart à sa manifestation. Or, pour autant qu'une telle perfection ne s'atteigne que dans la manifestation interne de la vie immanente elle-même, toute réalité quelconque y compris la déité ne peut se révéler de façon parfaite qu'à l'intérieur de cette même vie.

Pour faire bref, après la description de l'hétérogénéité totale entre les deux modes fondamentaux d'apparaître – l'ek-statique et l'immanent –, la phénoménologie matérielle doit prendre deux voies afin d'achever son projet initial. D'un côté, il conviendra de montrer comment les deux modes se lient l'un à l'autre, dès lors que la phénoménalité de la vie immanente est fondatrice, tandis que celle du monde est fondée. Il s'agit au fond de faire s'estomper les soupçons d'un certain hyper-transcendantalisme, voire même de gnosticisme, partagés par quelques commentateurs pour qui le phénoménologue radical aurait affirmé la réalité de la vie, la vraie réalité, comme absolument déconnectée et opposée au monde ainsi déchu.[1] D'un autre côté, la phénoménologie radicale de la vie a besoin de décrire jusqu'au bout le phénomène le plus originaire que constitue l'*auto-affection*. Cela veut dire que l'établissement d'une ontologie positive de la subjectivité, à partir de la détermination positive de la réalité de l'ego en tant que vie, requiert la description phénoménologique de l'engendrement de l'ego dans et par la Vie. Pour ce faire, notre phénoménologue en arrive à décrire la parousie immédiate de Dieu en tant que Vie absolue en nous et de nous en elle. Comme l'a bien remarqué Emilio Brito, Michel Henry est le « philosophe de l'épreuve de soi »[2] pour qui, contrairement à tant d'autres, l'absolu est donné *a priori* dans l'immédiateté phénoménologique du *s'éprouver soi-même*.[3]

Pour que le dernier Henry reste fidèle au projet de l'ontologie positive de la subjectivité, Dieu ne peut pas être conçu comme une entité extra-phénoménale ou abstraite. En suivant la critique du concept de Dieu tel que l'auteur de *l'Essence* l'avait

---

[1] À ce propos, il est important d'introduire le concept henryen de « Corspropriation », lié à la notion de « Terre » et de « monde-sensible-de-la-vie ». À partir de telles notions s'exprime, au sein de la phénoménologie radicale, le lien intrinsèque entre la subjectivité immanente et la « Terre », légitimant la phénoménalité ek-statique à condition qu'elle ne soit ni la seule envisageable ni la primordiale, c'est-à-dire qu'on ne fasse jamais abstraction de la vie originaire et fondatrice de tout le réel (cf. B 77-86). Jean Leclercq nous éclaire à cet égard en affirmant que « la modalité d'action se dit, chez Henry, via le champ sémantique de l'épreuve/expérience de soi, mais dont je tiens à dire d'emblée qu'elle ne se fait évidemment pas hors monde et contre le monde (mais bien par contre « avant » le monde), pour annuler d'emblée toutes les lectures dénonçant un soi-disant hyper-transcendantalisme chez Henry, au gré d'une herméneutique ou d'une lecture qui manquent de justesse à son égard » (Jean LECLERCQ, « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », dans RIMH 7 90). À ce propos, il convient de tenir compte du fait que Rudolf Bernet, un des premiers commentateurs à avoir parlé de « hyper-transcendantalisme », n'affirme pas explicitement une deconnection totale entre la phénoménalité première de la vie et celle du monde, toujours dans un énorme respect vis-à-vis de Michel Henry (cf. Rudolf BERNET, « Christianisme et phénoménologie », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions Cerf, Paris 2001, p. 119).

[2] BRITO, *Sur l'homme*, pp. 60, 66.

[3] Cf. BRITO, *Sur l'homme*, pp. 356-357.

envisagé, le Henry de la Trilogie privilégie la relation homme-Dieu, ou plus précisément le rapport de l'ego à la Vie absolue, plutôt que de s'appuyer sur un concept métaphysique de Dieu qui serait seulement intelligible sur le plan théorique de la représentation.[4] C'est pourquoi, il n'y a pas de discontinuité entre la phénoménologie radicale du premier Henry et « la philosophie du christianisme » du second. Nous nous accordons ainsi avec des commentateurs tels que Jean Leclercq, Jean-Marie Brohm ou Antoine Vidalin, selon lesquels le passage vers la Trilogie christique ne constitue nullement un saut arbitraire. Une telle opération consiste plutôt dans un « prolongement naturel de sa phénoménologie de la vie »[5] ou un accomplissement de celle-ci,[6] car il n'y a pas à proprement parler de « second Henry ».[7] Si l'argument ontologique joue un rôle fondamental dans ce déploiement de la phénoménologie radicale de la vie, cela est dû à la capacité dont fait preuve la phénoménologie henryenne de dépasser l'aporie de la preuve anselmienne, à savoir l'affirmation de l'existence d'une entité dont l'essence est pour l'homme inconcevable. Or, avoir l'accès à l'essence de la déité elle-même, tel est le but principal de Henry.

Toutefois, si l'aporie d'Anselme est dépassée dans l'horizon de la phénoménologie radicale de la vie, celle-ci nous expose néanmoins à d'autres difficultés : d'abord, parce que notre phénoménologue ne parvient pas à accéder à Dieu lui-même ; sa description phénoménologique ne nous fait découvrir que la présence immanente de la déité dès l'origine de l'auto-affection ; ensuite, parce que cette description phénoménologique exige un éclaircissement au sujet d'un éventuel tournant, soit théologique, soit métaphysique, dans l'affirmation de Dieu comme Vie absolue au sein de laquelle l'ego peut naître. Tels seront les enjeux du présent chapitre.

---

[4] « Le Dieu chrétien, tel que compris par M. Henry – mais qui oublie sans doute les efforts de la raison dialogique humaine et les effets positifs des transferts entre cultures, dont la nécessité d'un parler grec du dieu sémitique – ne peut être réduit à un concept de provenance grecque » (Jean LECLERCQ, « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi. Réflexions sur le projet de Michel Henry », dans *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, éd. Grégori JEAN et Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2014, p. 234).

[5] BROHM, « Une lecture phénoménologique de Marx », p. 333.

[6] « La rencontre avec la révélation chrétienne n'en a pas fait un théologien, mais lui a, au contraire, permis d'accomplir son projet phénoménologique » (VIDALIN, « Phénoménologie de la Vie et Théologie », pp. 515-516).

[7] Jean LECLERCQ, « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Les dossiers H », L'Âge d'Homme, Lausanne 2009, p. 217.

*1. L'essence de l'*humanitas *comme s'éprouver-soi-même et non comme l'ek-sister heideggérien*

Nous venons de le voir : en tant que concept dont l'essence serait enfermée dans une sorte de bulle métaphysique, Dieu est rejeté avec véhémence. L'alternative à l'argument ontologique, proposée par Michel Henry, consiste à remplacer l'*affirmation* de l'*ek-sistence* de Dieu par la possibilité pour l'homme d'*accéder* à la *présence* divine en lui. De cette façon, au lieu de partir d'une essence conçue sur le plan de la pure représentation, l'approche de la phénoménologie radicale part de l'individu concret et de son rapport à Dieu compris comme Vie absolue ; autrement dit, plus qu'une déduction logique des attributs ontiques de l'entité la plus parfaite que l'intellect peut concevoir, il s'agit plutôt de traduire dans une approche strictement phénoménologique l'*unio mystica* décrite par des auteurs de la mystique rhénane.

L'alternative fournie par Michel Henry établit ainsi un lien – qui se veut explicitement *religieux* – entre l'essence de Dieu et sa propre conception de l'*humanitas*. Mais, au lieu de déterminer celle-ci à partir de Dieu saisi comme cause absolue et transcendante, aussi bien l'essence de Dieu que celle de l'homme se révèlent simultanément dans la manifestation la plus originaire de l'auto-affection.

Pour autant que Dieu surgisse dans son lien impérissable à l'homme, nous pouvons être conduits à penser que l'approche henryenne serait proche de celle de Martin Heidegger, dans la mesure où l'un et l'autre évitent l'onto-théologie de concepts figés, conçus hors de la facticité humaine. La différence entre les deux penseurs est cependant considérable. Pour la comprendre, il convient de s'en tenir au monisme du concept d'ek-sistence présupposé aussi bien par l'analytique existentiale heideggérienne que par la notion implicite d'existence dans l'*unum argumentum* refusée par Michel Henry.

Le *Dasein* heideggérien ne correspond pas au phénomène le plus originaire, repéré au sein de la phénoménologie radicale ; le phénomène de l'ego que je suis, l'individu concret conçu par Henry, n'a rien à voir avec l'être-là de Heidegger. Le *Dasein* reste déterminé par la manifestation de l'*être* – voire même le *Sein selbst* heideggérien – qui lui est radicalement extérieur. Or, l'ontologie positive de l'individu n'est possible qu'à partir de la réalité interne de la subjectivité elle-même. C'est

pourquoi Michel Henry rejette la critique adressée par le philosophe de Meßkirch à Descartes :

> Celui-ci [le *cogito*] échappe en tout cas à l'objection dirigée contre lui par Heidegger au moment de *Sein und Zeit*, à savoir que le commencement cartésien n'est point radical car il suppose quelque chose avant lui, soit une pré-compréhension ontologique au moins implicite, car si je ne savais confusément ce qu'est l'être, comment pourrais-je dire « je suis » ? Seulement Descartes ne dit pas « je suis », il dit « donc je suis ». Loin de surgir sans présupposition, son affirmation résulte de l'élaboration systématique du préalable indispensable à partir duquel seulement la proposition de l'être est possible. Ce préalable n'est rien d'autre que l'apparaître, que Descartes nomme « pensée ». La détermination de ce préalable est le contenu même du *cogito*.[8]

L'écart entre Heidegger et Henry se comprend de la manière suivante : tandis que le second part de la singularité première que le *cogito* cartésien constitue pour lui, le premier envisage un *Dasein* qui à tous égards est anonyme ; alors que Heidegger considère qu'« il faut partir d'ailleurs que de l'ego *cogito* »,[9] en celui-ci réside, selon Henry, le commencement le plus originaire de l'apparaître ; si pour notre phénoménologue, c'est l'apparaître de l'*ego* qui détermine ce qu'est l'être, pour le penseur allemand le *Dasein* ek-siste en fonction de la manifestation de l'*Être* primordial, un être qui à jamais se cache. Autrement dit, tandis que pour Heidegger l'être n'est jamais un prédicat, Henry considère la question de l'être après la révélation de la vie au travers de l'auto-affection de l'ego. Ainsi, dans la mesure où la thèse heideggérienne selon laquelle il faut partir de la question de l'être en général – une thèse moniste, donc –, Henry est contraint de refuser aussi le rapport entre l'homme et l'Être que suppose l'analytique existentiale.

À ce propos, il est important d'établir la différence entre l'analytique existentiale du *Dasein* et l'approche henryenne de la notion de l'*humanitas* émergeant au sein de la phénoménologie de la vie. L'ontologie heideggérienne refuse toute forme d'*humanisme*, dans la mesure où cristalliser l'essence de l'homme dans une notion parfaitement fermée et achevée ne serait qu'une rechute dans l'onto-théologie : car le réel se déterminerait par l'abstraction de la représentation, au lieu d'apparaître tel quel comme un simple phénomène. Il en va de même chez Henry. Néanmoins, celui-ci rejette la célèbre thèse heideggérienne, selon laquelle la substance de l'homme est son existence,

---

[8] GP 19. C'est d'ailleurs de cette herméneutique heideggérienne concernant le *cogito* de Descartes que Michel Henry part dans *l'Essence* (cf. EM §1 1-10).

[9] Martin HEIDEGGER, « Séminaire de *Zähringen* (1973) », dans *Questions IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerois et Claude Roëls, Éditions Gallimard, Paris 1976, p. 321.

thèse au nom de laquelle le philosophe de Meßkirch juge dépasser la métaphysique traditionnelle :

> L'ek-sistence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d'« être » ; car l'homme seul est, pour autant que nous en ayons l'expérience, engagé dans le destin de l'ek-sistence.[10]

En ce qui concerne notre objet d'étude, il convient de comprendre le lien entre ce principe, essentiel pour l'ontologie heideggérienne, et la « thèse kantienne » que Martin Heidegger assume dès la publication de *Sein und Zeit*, à savoir : « l'être n'est pas un prédicat réel. »[11] Dans le cours que Martin Heidegger a donné à Marbourg en 1927 (l'année de publication de *Sein und Zeit*), et publié sous le titre *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, la critique de l'argument ontologique surgit moins pour refuser la démonstration de l'existence de Dieu que pour éclairer cette thèse fondamentale d'Emmanuel Kant. Dans son interprétation, le philosophe de Meßkirch souligne que la critique kantienne de l'argument ontologique concerne surtout le concept d'existence.[12]

> Il va de soi que cette élucidation de la thèse s'applique en particulier à la possibilité de l'argument ontologique. C'est parce que l'être-là n'est absolument pas un prédicat réel, et qu'il ne peut par conséquent appartenir au concept d'une chose, que je ne pourrais jamais, en pensant le pur contenu du concept, être assuré de l'être-là de ce qui est pensé dans le concept, à moins d'avoir déjà posé et présupposé dans le concept de la chose son effectivité ; mais dans ce cas, note Kant, cette prétendue démonstration n'est qu'« une pauvre tautologie ».
> Kant conteste la mineure de l'argument ontologique : l'existence appartient au concept de Dieu. Il conteste cette proposition dans son principe en disant que l'existence, l'être-là, n'appartient absolument pas au concept d'une chose.[13]

Selon Heidegger, la « thèse kantienne » contient deux aspects fondamentaux : il s'agit d'abord d'affirmer que l'ek-sistence (comprise comme l'être-là) est exclusivement celle du sujet, de l'humain compris comme *Dasein*, c'est-à-dire en tant

---

[10] Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Aubier/ Montagne, Paris 1964, p. 57. Ce principe apparaît déjà dans *Sein und Zeit*, dans un passage que Heidegger citera plus tard dans la *Lettre sur l'humanisme* : « On trouve dans *Sein und Zeit*, p. 42, cette phrase imprimée en italique, « L'« essence » de l'être-là réside dans son existence » » (HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p. 61 ; cf. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 73 ; dans l'orignal allemand Heidegger écrit : »*Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz*« (*SZ* §9 42). Il est intéressant de remarquer que, en allemand, les termes *Dasein* et *Existenz* ont presque la même signification, raison pour laquelle il nous semble normal que Heidegger attribue l'*Existenz* à l'*être-là*, c'est-à-dire à l'*être positionné*.

[11] Martin HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, coll. « Œuvres de Martin Heidegger », trad. Jean-François Courtine, Éditions Gallimard, Paris 1985, p. 47 (cf. *GpP* §7, 35).

[12] Il est intéressant de remarquer à ce propos comment le commentaire heideggérien de la preuve ontologique ne se base pas sur des questions de validité logique. Comme Michel Henry le fera d'ailleurs plus tard, Martin Heidegger se focalise surtout sur le concept d'existence supposé dans un tel *argumentum*.

[13] HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 63 (cf. *GpP* §7, 56).

qu'être positionné dans la facticité historiale ; le mode d'être spécifique de l'humain est seulement l'ek-sistence, en tant qu'extériorisation de l'Être dans et au monde – « il faut donc distinguer l'être comme copule (concept de liaison) et l'être au sens de l'existence, de l'être-là »[14] ; ensuite, pour autant que l'identification de l'être à un prédicat soit interdite, l'Être-même, comme l'origine de tout le réel, reste toujours caché dans l'historicité où le *Dasein* existe – « Être n'est pas un prédicat *réel*, cela signifie qu'il n'est pas prédicat d'une *res*. Il n'est jamais prédicat, mais simple position. »[15]

Que l'essence de l'origine reste à jamais cachée, que l'humain soit intrinsèquement situé dans l'horizon de l'espace et du temps intramondain, tout cela Michel Henry le rejette. Dans la mesure où la « thèse kantienne », que Heidegger s'approprie, ne permet pas d'extraire l'Être de l'apparaître pur que le *cogito* constitue, l'extériorité spécifique au monisme ontologique est assumée par tous ceux qui corroborent une telle thèse. En effet, pour Matin Heidegger, l'être est ouvert dans le sens où il ne se manifeste que dans un monde, au travers du *Dasein* toujours situé dans cet horizon ek-statique, c'est-à-dire l'horizon de la visibilité défini par un des concepts clefs de la philosophie heideggérienne, à savoir l'*Erschlossenheit* (*Ouverture* ou *Ouvertude*), dont Henry refuse de faire le caractère distinctif de l'*humanitas*.[16]

La « thèse kantienne » que nous venons d'exposer est importante, car elle met en évidence ce qui importe réellement dans la critique henryenne de la preuve ontologique : il ne s'agit pas de la simple affirmation (dans le cas de Descartes) ou de la négation (chez Kant) de l'existence nécessaire de l'*ens divinum* ; il s'agit plus précisément de la lecture de l'*argumentum* à partir d'une notion univoque de l'ek-sistence toujours conçue dans le cadre de la phénoménalité de l'ek-stase, de l'extériorité.[17]

---

[14] HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 60 (cf. *GpP* §7, 52).
[15] HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 54 (cf. *GpP* §7, 44).
[16] Cf. « Parole et Religion : La Parole de Dieu », in PV IV 195-196. Michel Henry explicite l'horizon ek-statique de la philosophie heideggérienne de l'être également à partir du concept de *Geworfenheit* (cf. EM §42 p. 454). À cet égard, comme le montre Sébastien Laoureux, quoique Heidegger cherche à réaliser ce que Husserl n'a pas atteint, à savoir la subordination à l'apparaître (l'« apérité de l'être »), Michel Henry repère la présupposition heideggérienne qui vient déterminer (et limiter) la manifestation en tant que telle : « Le seul problème, donc, que Michel Henry s'emploie à adresser à Heidegger, c'est que cette visibilisation est pensée en dernier ressort comme l'apparaître du monde » (LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 59).
[17] À cet égard, il est intéressant d'entendre les mots suivants de François Jullien : « Même la question de savoir si « Dieu » existe ou non me paraît une question épuisée : qui reste intéressante du point de vue de l'Histoire de la pensée, mais s'est complètement enlisée. Peut-être retrouvera-t-elle

Désormais, l'alternative que le phénoménologue radical propose à l'argument ontologique deviendra fondamentale dans le développement de la critique dirigée contre la « philosophie de l'être », déjà explicite dès *l'Essence*.[18] Car la critique de Heidegger par Henry ne se réduit guère à la dénonciation du monisme ontologique présupposé par une telle « philosophie de l'être ». De même que la critique henryenne d'Anselme, il s'agit en outre d'atteindre la manifestation de l'essence originaire. C'est pourquoi le phénoménologue ne réfute pas seulement Anselme et Descartes, qui affirment nécessairement l'existence de Dieu. Il rejette également Kant et Heidegger dont la thèse fondamentale pour rejeter l'*unum argumentum* se base sur le même préjugé moniste : toute manifestation dépend radicalement de l'Être absolu dont l'essence reste à jamais cachée à la manifestation elle-même. Aux yeux de Henry, l'être est postérieur, il s'apparente à un prédicat de la manifestation primordiale de la vie transcendantale.[19] Au fur et à mesure que Michel Henry décrira de façon de plus en plus approfondie le phénomène le plus originaire de la vie immanente – sans ek-stase de soi –, la philosophie heideggérienne de l'être s'en trouvera de plus en plus écartée. Quand l'origine se révèle parfaitement présente à l'intérieur de l'ego – du *cogito* –, la

---

quelque intérêt plus tard, dans une autre configuration de l'esprit, mais, pour s'en tenir à la pensée d'aujourd'hui, c'est là une question morte, qui n'a plus d'effet. Les philosophes chrétiens eux-mêmes ont montré, en tirant parti de la leçon de Kant, que toutes les preuves de l'existence de Dieu qu'on peut imaginer ne mènent à rien » (François JULLIEN, *Ressources du christianisme*, Éditions de L'Herne, Paris 2018, p. 10). Michel Henry concéderait que la question philosophique des preuves de l'existence de Dieu ne peut rester pertinente qu'à condition de prendre une configuration autre que celle du point de vue purement logico-spéculatif. Cependant, comme nous venons de le voir, le phénoménologue de Montpellier ne s'arrête pas à « la leçon de Kant » : il va beaucoup plus loin que la simple déclaration du fait que les preuves rationnelles « ne mènent à rien », d'autant plus qu'il propose une alternative à la question de l'accès effectif à la déité. Que le Dieu d'Anselme reste caché, il en va de même pour l'Être qui, selon la thèse kantienne, n'est jamais un prédicat. Si la phénoménalité de l'épreuve immanente, celle qui permet l'accès effectif à la déité, est mise hors-jeu aussi bien par Anselme que par Kant, leurs conclusions à l'égard de la *preuve*, bien que opposées entre elles, présupposent la même univocité par rapport au concept d'ek-sistence.

[18] Cf. EM §11 91-118.

[19] À cet égard, le commentaire de Sébastien Laoureux, à propos de la différence entre la question de Dieu posée au sein de l'ontologie heideggérienne et au travers de la phénoménologie de la vie, est très pertinent : « Henry aurait sans doute du mal à suivre la suite [extrait d'un écrit de Heidegger] : « Je crois que l'être ne peut jamais être comme essence et fondement de Dieu, mais qu'en revanche l'expérience de Dieu et de sa manifestation (dans la mesure où celle-ci vient à la rencontre de l'homme) se produit dans la dimension de l'être, ce qui ne signifie jamais que l'être pourrait valoir comme prédicat possible de Dieu. Donc, selon Heidegger, c'est la dimension de l'être qui ouvre, donne accès, à la rencontre de Dieu – qui pourtant est *sans l'être*. Pour Henry, la perspective doit être inversée. L'expérience de Dieu et sa manifestation sont bien plutôt réfractaires à la dimension de l'être. C'est une impossibilité de principe que la manifestation de Dieu puisse se produire dans la dimension de l'être. Au contraire, la dimension de l'être ne peut se déployer que parce que la manifestation de Dieu – la Vie – a « déjà » eu lieu » (LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 219).

phénoménologie radicale garantit, par-delà la parousie de Dieu lui-même dans la subjectivité, que chacun de nous *est*.

En décrivant l'épreuve de Dieu dans le phénomène du s'éprouver soi-même, le phénoménologue radical réfute donc catégoriquement la thèse kantienne-heideggérienne selon laquelle l'homme consiste en son ek-sistence : *catégoriquement* parce que la description phénoménologique du s'éprouver soi-même, c'est-à-dire de l'auto-affection primordiale, ne s'achève qu'en Dieu compris comme la Vie absolue au sein de laquelle l'ego est engendré. Ainsi, contrairement à l'agnosticisme cognitif provenant de Kant ou à l'athéisme phénoménologique présupposé par l'ontologie heideggérienne de l'Être caché, Michel Henry se sent autorisé, par son propre travail de phénoménologue, à déclarer la présence effective de Dieu dans l'ego et de celui-ci en Dieu. De cette façon, tandis que Martin Heidegger établit la *différence* radicale entre l'Être et l'étant (comme Kant l'avait affirmée entre le phénomène et le noumène), Michel Henry va mettre à jour une *ressemblance* cruciale entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire entre la Vie et le vivant.

2. Prouver l'ek-sistence d'une entité extérieure versus s'éprouver soi-même

2.1. Le troisième genre spinoziste de connaissance et l'épreuve originaire

En repérant l'auto-affection comme le phénomène du s'éprouver soi-même sans aucune distance entre la vie qui se manifeste et la manifestation elle-même, l'approche henryenne aboutit à affirmer l'accès effectif à Dieu comme l'accès à cette même Vie au sein de laquelle l'ego est donné à lui-même. Plus que d'accéder à une réalité radicalement autre que la sienne, l'ego fait l'épreuve de sa propre vie, de sa subjectivité. Ainsi, dans la mesure où Dieu s'identifie avec la Vie immanente, plutôt que d'affirmer l'existence de Dieu, il s'agit de faire apparaître l'indélébile ressemblance entre l'ego que je suis dans mon auto-affection et l'essence elle-même de Dieu, c'est-à-dire la déité.

À partir de cette *ressemblance* entre la subjectivité humaine et la déité, il devient possible de surmonter l'aporie générée par l'argument ontologique, à savoir l'affirmation de l'existence d'une entité dont l'essence est inconnue ou dont l'accès nous est interdit. Ce dépassement de l'aporie de la *preuve* se réalise par une sorte de connaissance affective que l'épreuve immédiate de soi-même rend possible. Une telle

connaissance correspond à ce que le dernier Henry appellera « l'archi-gnose » des « simples »[20] : il s'agit d'une sorte de conscience (non intentionnelle) capable de saisir par l'affectivité la présence immédiate de Dieu. La thèse de Jean-Michel Longneaux, selon laquelle Spinoza serait la source principale ou privilégiée de Michel Henry,[21] se révèle à ce propos pertinente. En effet, le premier travail académique du phénoménologue de la vie se termine par l'établissement d'un rapport étroit entre le troisième genre spinozien de connaissance et le « bonheur » atteint par les « simples » :

> Il y a la vertu des penseurs. D'autres hommes, pourtant, sentiront leur appartenance à Dieu, sans éprouver le besoin, et sans doute parce que cette appartenance est plus parfaite, de s'en donner la théorie. Les mystiques, *les simples, connaîtront* aussi le bonheur de Spinoza.[22]

Ce passage illustre bien l'abandon du domaine de la théorie – propre aux « penseurs » dont l'intelligence élabore des *preuves* rationnelles de l'existence de Dieu – au bénéfice du sentiment heureux de se sentir appartenir dans l'immédiat à Dieu. Il en ressort que ni l'identification de la Vie transcendantale en majuscule avec Dieu, ni la présence de celui-ci dans le s'éprouver soi-même sans distance, ne surgissent seulement dans les écrits du deuxième Henry, l'auteur de la « philosophie du christianisme » : dès son commentaire sur *Le bonheur de Spinoza* de telles intuitions se font déjà présentes.

> Ce ne pouvait évidemment être la vie biologique (…) Cette vie-là, Spinoza n'en a pas voulu, parce qu'il en a éprouvé en lui la faiblesse et qu'il a connu, mieux que tout autre, la trahison de l'empirique. Mais il a connu une autre vie, la Vie éternelle, car l'Être avec lequel il s'est peu à peu identifié, et auquel il a confié sa destinée, c'était cet Être nécessaire qui a en soi l'existence éternelle. C'était la substance, c'est-à-dire l'Essence qui implique l'existence. Et cette implication, c'est l'éternité même : l'éternité, c'est l'essence même de Dieu en tant qu'elle enveloppe l'existence nécessaire. L'union avec Dieu est donc pour l'homme l'éternité, le ruissellement intérieur de l'être.[23]

---

[20] « L'Archi-gnose est la gnose des simples » (I §49 373). Dans l'élaboration de la « philosophie du christianisme », Michel Henry identifie ce savoir le plus originaire avec la simplicité de l'épreuve affective qui n'est jamais réductible à la pensée pure. De plus, ce même savoir, obtenu dans la simplicité du fait de *s'éprouver soi-même*, est interprété comme étant la signification de la révélation du Père « aux tout-petits » : « l'irréductibilité de la Vérité du christianisme à la pensée, à toute forme de connaissance et de science, est l'un des thèmes majeurs du christianisme lui-même (…) Précisément parce que cette opposition renvoie à une irréductibilité dernière, celle de la Vérité du christianisme à toute forme mondaine de connaissance et de science, elle se trouve formulée elle aussi avec une sorte de violence extrême et par le Christ lui-même : « Je te loue, ô Père, […] pour avoir caché cela à ceux qui ont la science et l'entendement et pour l'avoir révélé aux tout-petits » (Matthieu 11, 25) » (CMV 38-39).

[21] Cf. BS 153-154.

[22] BS 146 [souligné par nous].

[23] BS 106.

Ce texte écrit bien avant *L'essence de la manifestation* illustre bien la pertinence de la thèse de Longneaux. Deux indices peuvent le confirmer. D'un côté, la vie transcendantale qui, contrairement à la « vie biologique », ne se manifeste pas par la phénoménalité empirique de l'ek-stase, mais se désigne par la Vie en majuscule explicitement identifiée au Dieu immanent. D'un autre côté, la manière très intéressante par laquelle Michel Henry interprète les principes de l'argument ontologique exprimés au sein de la philosophie spinoziste : en raison du troisième genre de connaissance, l'« implication » de l'existence à partir de l'« essence » exprime, non l'enchaînement logique propre à la causalité transitive du deuxième genre de connaissance, mais plutôt l'« union avec Dieu » ; l'« existence nécessaire » n'est donc pas comprise comme ek-stase, mais comme présence immanente qui se confond avec le sentiment de l'âme bienheureuse.

> La béatitude, c'est cet état souverainement actif de l'âme, où rien n'altère sa Vie, où ses actions extérieures sont parfaitement d'accord avec sa *nature interne, c'est-à-dire avec Dieu*. La Joie, c'est ce qui permet à notre essence de se réaliser pleinement, dans sa divinité, et c'est ce qui résulte de cette réalisation. C'est pourquoi le bonheur est le *sentiment de Dieu*. Ce sentiment, c'est d'abord celui d'une *présence*. C'est parce que *Dieu est en nous* que nous sommes heureux.[24]

On le voit : au fur et à mesure que *le bonheur de Spinoza* est décrit en fonction du troisième genre de connaissance, Michel Henry rend compte de l'identification entre l'état d'âme que la Joie constitue et la présence de Dieu dans l'ego.

Néanmoins, il convient aussi de prendre distance à l'égard de la thèse de Longneaux, car le phénoménologue de la vie, afin de décrire phénoménologiquement cette présence divine en nous, se libère lui-même de tout rationalisme moderne, y compris celui de Spinoza. En réalité, dans le but de préserver l'intuition spinozienne concernant la présence immédiate de Dieu en nous, le phénoménologue cherche à corriger Spinoza lui-même, en libérant le troisième genre de connaissance du rationalisme du deuxième qui continue de l'affecter :

> Il y a une connaissance intérieure de Dieu, qui est identique à la grâce, que Spinoza a trouvée au fond de l'intelligence, mais qui la dépasse et qu'on peut trouver hors d'elle, immédiatement. Pour rester fidèle à son inspiration profonde, le spinozisme se devait de reconnaître la valeur supérieure de cette participation immédiate. Mais la connaissance du troisième genre n'est jamais

[24] BS 107 [souligné par nous].

> parvenue à se purifier entièrement de celle du deuxième genre, dont l'insuffisance a pourtant été reconnue.[25]

Nous comprenons ainsi pourquoi Henry a finalement laissé Spinoza à l'abandon, quoique celui-ci ait eu des intuitions pertinentes concernant l'apparaître pur de l'immanence henryenne. Car,

> Le concept, qui a le plus manqué à la philosophie occidentale, est en effet celui de *l'immanence*. Dans la pensée classique on ne le trouve, sous une forme thématique, que chez Spinoza, ce qui fait de celui-ci un penseur d'exception. Cependant le concept d'immanence n'a encore chez lui qu'une fonction spéculative. C'est seulement dans une phénoménologie de la vie que l'immanence conquiert sa signification révolutionnaire en même temps que l'intégralité de son pouvoir d'intelligibilité.[26]

2.2. Le « Fond » de l'ego hors monde

Plus la réduction phénoménologique identifie la présence de Dieu dans l'ego, plus le premier Henry semble décrire l'auto-affection comme phénomène univoque.[27] La similitude entre l'ego et l'Ipséité divine elle-même constitue l'un des problèmes majeurs de la phénoménologie radicale de la vie. L'un et l'autre se définissent par une réalité subjective et immanente, avant l'apparaître des choses dans le monde ou en rapport à celui-ci ; l'un et l'autre ne se réduisent point à la pensée d'une conscience intentionnelle, saisissant l'apparaître spécifique de l'ek-stase ; l'un et l'autre correspondent à la plénitude de l'apparaître, c'est-à-dire à l'accomplissement le plus radical du principe *autant d'apparaître, autant d'être*. C'est pourquoi, il y a chez Henry une « phénoménalité de la Nuit »,[28] en nette opposition à la lumière de l'extériorité de l'horizon intramondain. *Nuit* n'est pas employé en un sens purement métaphorique

---

[25] BS 146. En effet, « le Dieu de Spinoza est perceptible à la Raison. Aussi le sentiment n'est-il plus une extase, c'est un sentiment rationnel, qui exclut toute autre modalité du sentiment, imaginative, affective, extatique. L'intériorité passe ainsi du côté de l'objet, devient objective, glissant enfin sur le plan de la certitude rationnelle car, aux yeux de Spinoza, il n'y a qu'une certitude rationnelle ou, du moins, elle est la certitude suprême. Dieu étant perceptible à la raison, les catégories rationnelles de l'être sont l'être même » (BS 109).

[26] « Eux en moi : une phénoménologie », dans PV I 207. Voilà pourquoi Spinoza est pratiquement absent dans *L'essence de la manifestation*, n'ayant aucune relevance pour l'élucidation de la structure de l'immanence originaire. Il n'y a qu'une seule référence à Spinoza dans *l'Essence*, et pour le critiquer (EM §69 820).

[27] Cf. LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, pp. 191-197.

[28] Cf. Sébastien LAOUREUX, « Phénoménologie et théologie négative. Comment penser l'effectivité phénoménologique positive de la nuit ? », dans *Voir (barré)*, nº 24-25, Département de Philosophie, Conseil de faculté Philo et Lettres, Assemblée générale de l'Université de Namur, Presses Universitaires de Namur, Namur 2002, p. 62.

mais, correctement écrit avec majuscule, la *Nuit* désigne le mode de l'apparaître spécifique de la réalité immanente subsistant avant le monde.

Inspirée par la terminologie allemande d'Eckhart, la phénoménologie henryenne de la Nuit décrit davantage la « déité » (*Gottheit*) qu'un concept métaphysique de « Dieu » (*Gott*). Tandis que le concept de « Dieu » se réfère au rapport extérieur entre Celui-ci et sa création posée hors de lui, la déité « n'implique qu'une relation à soi. »[29] C'est la raison pour laquelle l'athéisme dont Henry se réclame dans *l'Essence* n'est pas uniquement « méthodologique », car il vise une déconstruction de ce concept de Dieu, compris dans son sens classique comme une entité ontique située dans l'au-delà de la vie immanente que l'ego éprouve constamment.[30] S'appuyant sur la célèbre distinction que le Maître rhénan établit entre déité et Dieu, le « contenu philosophique de l'athéisme » ne se confond ni avec l'agnosticisme cognitif, ni avec l'athéisme phénoménologique. C'est tout le contraire : l'athéisme henryen, après avoir détruit ou déconstruit le concept classique de Dieu, devient capable de le *connaître*, de même que chez Spinoza l'essence divine elle-même. Cette « connaissance de Dieu », de la déité elle-même, ne se réalise pas sur le plan de la représentation où s'efface la singularité de l'ego : il s'agit d'accéder à l'essence divine elle-même. Qu'une telle connaissance surgisse à l'intérieur de l'homme compris comme « un homme qui connaît Dieu »,[31] celui-ci apparaît au sein de la phénoménologie henryenne comme un élément de l'épreuve immédiate que l'essence de la manifestation constitue.

> *La connaissance de Dieu où se fonde, la signification phénoménologique, c'est-à-dire effective, de l'union, est cependant le fait de Dieu lui-même, de telle manière que l'autorévélation de l'absolu, telle qu'elle s'accomplit dans l'unité, détermine, dans son unité avec elle et, par suite, comme lui étant phénoménologiquement identique, l'essence même de l'âme* (…) l'essence de l'âme, sa révélation, est constituée par celle de Dieu, par la révélation originaire

---

[29] LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 192 ; cf. EM §18 178-179 ; cf. Yves MEESSEN, « Œuvre intérieure et œuvre extérieure. L'influence d'une distinction eckhartienne chez Michel Henry (*L'essence de la manifestation*, §39) », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, p. 199.

[30] Cf. LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 183.

[31] EM §40 411. Tandis que dans *l'Essence* Michel Henry se base surtout sur Eckhart afin d'exprimer l'union entre l'homme et Dieu dans la manifestation primordiale, dans le travail précédant – *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* –, il recourt notamment à la pensée de Maine de Biran pour exprimer la même intuition : « Sans doute les textes où Biran met en relation la connaissance de soi et la connaissance du moi par Dieu, semblent bien souvent ne pas aller au-delà de l'affirmation de leur similitude (…) C'est dans la connaissance de soi, en effet, que nous devons lire qu'elle est semblable à la connaissance de l'être réel de l'ego qui est celle de Dieu » (PPC 249). Cette formule d'Eckhart peut être traduite en français par l'expression *co-naître*, au sens de *naître-avec* : ce n'est donc pas une connaissance représentative ou purement rationnelle.

> de l'absolu à lui-même dans l'unité, rien ne pénètre en elle que dans cette forme absolue de la révélation constitutive de son essence.[32]

L'archi-phénomène de l'auto-affection, c'est-à-dire l'épreuve de la vie immanente qui se révèle en stricte dépendance de l'affectivité et de la singularité de l'ego, manifeste à la fois l'« âme » et « Dieu », car « l'œil par lequel l'absolu nous regarde est le même que celui par lequel nous regardons l'absolu. »[33] Autrement dit, la vie caractérise à la fois la réalité propre de l'ego et la déité en tant que son « Fond »,[34] le « Fond de l'âme » : « Que l'essence de l'âme soit l'essence même de Dieu. »[35]

Étant donné que le Fond se manifeste totalement dans l'immédiateté de l'épreuve originaire dont la phénoménalité est irréductible à la représentation, l'approche henryenne se résume à thématiser cette même épreuve archi-affective qui ne requiert pas le langage ou la rationalisation pour se manifester et pour se connaître intérieurement. C'est pourquoi, au fur et à mesure que la phénoménologie radicale thématise la parousie immédiate de l'essence, du Fond, elle risque de plus en plus de sortir du champ phénoménologique où une telle épreuve se donne, c'est-à-dire de passer du domaine de l'épreuve affective à celui de la représentation rationnelle. De toute façon, il ne s'agit jamais exactement d'un « processus de pensée », selon l'expression de Paul Audi,[36] mais plutôt d'une description qui thématise la réalité que l'affectivité de l'ego constitue. Au fur et à mesure que la thématisation de l'épreuve de la vie se réalise en affirmant la présence de la deité en tant que Vie absolue, Henry pousse sa phénoménologie à une notion d'*existence* différente de celle impliquée dans l'argument ontologique. En témoigne une Note de préparation à *l'Essence*, où le phénoménologue radical affirme :

> Puisque [c'est] en dehors de l'Être intime et caché en soi de Dieu que nous sommes capables de penser *il existe* nécessairement (…), cette existence est primitive, antérieure et étrangère à tout temps, dans l'Être, inséparable de lui, et l'Être même : le Verbe en Dieu (Verbe = existence).[37]

---

[32] EM §40 410.
[33] EM §8 69.
[34] Cf. EM §39 402-405.
[35] EM §39 386.
[36] Cf. Paul AUDI, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, coll. « Figures du savoir », Les belles lettres, Paris 2006, p. 119.
[37] Ms A 7661.

L'approfondissement d'une telle thématisation éclaire le passage, sans rupture, de *l'Essence* à la Trilogie christique.[38] En poussant la description de l'épreuve de la vie immanente jusqu'au bout, Michel Henry finit par poser Dieu comme l'élément le plus fondamental, le plus fondant et le plus originaire de la parousie affective immédiate.

Cependant, dans *l'Essence*, quoique l'auto-affection détermine positivement la structure ontologique de la réalité première en ce qui concerne l'apparaître, la thèmatisation de cette même réalité, c'est-à-dire de l'épreuve affective de la vie immanente, reste incomplète. En effet, pour autant qu'il n'y ait pas de distinction entre le « sens fort » (appliqué au Dieu-Vie) et le « sens faible » (concernant l'ego-le-vivant) du concept d'auto-affection, la distinction entre l'ego que je suis et l'absolu lui-même tend à se dissoudre. En d'autres termes, dans la mesure où le premier Henry, sous l'influence de la mystique rhénane, accentue l'« unité » de l'âme avec Dieu, il n'établit pas la distinction, qui devient explicite chez le second Henry, entre les deux sens de l'auto-affection.[39]

Quoi qu'il en soit, la question de l'accès à Dieu au sein de l'immanence vivante se pose dès la rédaction de *l'Essence*. En témoignent les Notes préparatoires de la thèse doctorale de 1963, où Henry, mentionnant son poète favori Rainer Maria Rilke, se demande : « Comment Dieu est-il possible pour l'homme ? Comment pourrons-nous l'accueillir ? »[40] La question de l'accès à Dieu est donc intimement liée à la question de la distinction entre Dieu et l'ego, l'individu concret et vivant :

> *Individu et Dieu*
> Introduire ainsi le problème : l'ego est-il l'absolu ?[41]

Il est intéressant de remarquer par ailleurs combien flotte dès la période de préparation de *l'Essence* l'arrière-fond explicitement chrétien, non seulement par les

---

[38] Comme le déclare à ce propos Sébastien Laoureux : « tout le parcours de l'œuvre de Michel Henry – son évolution et ses mutations conceptuelles – correspond à la tentative d'en dire toujours plus de l'épreuve immanente et non intentionnelle de la vie » (LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 115).
[39] Cf. Jean LECLERCQ, « Lecture originaire et influences continues de Maître Eckhart (*L'essence de la manifestation*, §39-40) », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, p. 185. Dans *L'essence de la manifestation*, il y a distinction entre l'« auto-affection par soi » et l'« auto-affection de soi » (cf. EM §31 289-307). Mais une telle auto-affection ne concerne pas la distinction que le second Henry établit entre l'auto-affection au sens fort et celle au sens faible (cf. AUDI, *Michel Henry*, p. 141). En général, dans les textes du premier Henry l'auto-affection est prise seulement dans le sens de la vie s'éprouvant elle-même, se manifestant elle-même à elle-même : « la vie, en son affection première, n'est point affectée par quelque chose d'autre qu'elle. Elle constitue elle-même le contenu qu'elle reçoit et qui l'affecte » (« Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans PV I 49).
[40] Ms A 2242.
[41] Ms A 2655.

références à la mystique rhénane, mais aussi par la présence des écritures bibliques elles-mêmes. Le jeune Henry aperçoit l'« unité » de l'âme avec Dieu, non seulement dans les sermons eckhartiens, mais aussi dans le rapport de Jésus au Père exposé dans le quatrième Évangile. Dans une Note des années quarante ou cinquante, le phénoménologue radical constate :

> C'est en elle cette existence divine, qui était la vie, [qu'est] le fondement le plus profond de toute existence vivante, substantielle, mais demeurant éternellement caché au regard. (…)
> Le christianisme pose que chacun peut et doit parvenir à l'unité avec Dieu et que l'existence est dans ce dernier, ou le Verbe éternel (…) : Jean « voilà ce que nous vous annonçons afin que *vous* aussi vous soyez en communauté avec *nous*. »[42]

Dans ces Notes non encore publiées, Michel Henry finit par appliquer cette unité à l'ego que je suis et non seulement au rapport entre Jésus et le Père. Michel Henry esquissait donc, au moins déjà dans les années cinquante, les thèmes fondamentaux du déploiement de sa phénoménologie, à savoir l'inter-subjectivité (« communauté ») et l'« archéologie de la chair » selon laquelle se décrit l'engendrement de l'ego que je suis en fonction de l'engendrement du Premier vivant (ou « Premier Né »). Nous corroborons ainsi l'avis de Ruud Welten, pour qui « dès *L'essence de la manifestation*, Henry introduit la possibilité d'une compréhension phénoménologique du christianisme. »[43] Il faut préciser cependant que cette même compréhension est due au fait que le christianisme offre un lexique capable d'exprimer, voire même de thématiser les intuitions de la phénoménologie radicale de la vie.

Il s'agit de thématiser une expérience entièrement subjective. C'est la raison pour laquelle, plutôt que de préciser les attributs conceptuels de l'essence de Dieu, la divinité apparaît comme le Fond de cette même expérience de l'ego s'éprouvant lui-même immédiatement. De même que la connaissance du divin chez Eckhart, Spinoza, ou le Jésus selon Saint Jean, Michel Henry, dans ses Notes de jeunesse, entrevoit Malebranche comme un auteur qui essaya de décrire plus l'union avec Dieu que la simple idée de Dieu :

> Descartes prend l'idée de Dieu en elle-même. Malebranche l'examine dans son rapport à notre conscience : ainsi l'idée de Dieu n'est qu'« une manière psychologique d'exprimer la présence de Dieu en nous. » La référence au sujet

---

[42] Ms A 7662.

[43] Ruud WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. Sylvain Camilleri, coll. « Ouverture philosophique », L'Harmattan, Paris 2011, p. 89.

> amène Malebranche à supprimer l'idée de Dieu, à constater notre union à Dieu, à prendre comme point de départ l'union naturelle en Dieu de l'essence et de l'existence.[44]

L'union avec Dieu constitue l'alternative définitive à l'argument ontologique. En témoigne la préférence que le phénoménologue radical attribue à Malebranche au détriment de Descartes. Dans la mesure où cet argument se comprend en tant que séparation dialectique et inaugurale entre Dieu et la représentation que le sujet en fait, non seulement s'estompe la phénoménalité immanente de la vie transcendantale, mais s'oublie également la présence immédiate de la déité en nous. Dans la longue Note préparatoire à *l'Essence*, où Michel Henry cite explicitement Saint Anselme, il devient évident que l'alternative henryenne à la preuve ontologique consiste dans l'épreuve affective d'intime communion avec la déité.

> L'expérience de Dieu : quel besoin de prouver ce que l'on perçoit ? L'expérience se suffit à elle-même : mais cette expérience, dans le système qui l'invoque, ne peut recevoir aucun nom ni revêtir aucun sens défini. Pour qu'elle puisse être définie, i.e. reconnue comme l'expérience du divin, il faudrait que nous puissions la distinguer de toute autre expérience (…) La nécessité d'une communion constante entre l'âme et Dieu fonde la possibilité d'une telle preuve. Certes, distance infinie entre pensée humaine et Dieu.[45]

Il est intéressant en outre de remarquer, à lumière des affirmations que nous trouvons dans les Notes préparatoires à *l'Essence*, combien Henry hésite dans la condamnation aussi bien de Descartes que de Malebranche. Dans la mesure où « l'idée de parfait » n'est pas différente de l'expérience privilégiée par laquelle je saisis, dans mon imperfection même, ma ressemblance à Dieu »,[46] l'argument ontologique s'élabore à partir d'une expérience d'unité entre le cogito et la déité même, ou d'une présence de Dieu au sein du cogito lui-même.

Pour faire bref, l'unité, voire même l'« identité ontologique entre l'âme et Dieu »[47] – que le premier Henry expose dans son *Essence* en se référant au mot de Saint Jean selon lequel « l'amour unit » –, éclaire le rejet non sans véhémence de l'argument ontologique : d'autant plus qu'une telle unité impose un Dieu qui n'est pas une *altérité absolue*, totalement séparée de l'ego que j'éprouve être le mien ; une telle unité saisit un

[44] Ms A 8106.
[45] Ms A 8111.
[46] Ms A 8108.
[47] EM §39 387-388.

Dieu qui ne se confond pas avec l'Être *le plus grand, le plus au-delà* de tout domaine qui soit intelligible à l'homme.[48]

L'aporie que l'argument ontologique soulève ouvre une brèche au déploiement de la phénoménologie radicale. Puisque Dieu n'est pas inaccessible, inconcevable, tel que l'impose la notion d'Anselme, ou plutôt celle de Descartes, il faudra alors expliciter l'accès par l'épreuve de la vie. Mais étant donné qu'une telle épreuve absolument immédiate se révèle sans recourir aux outils de la pensée représentative, l'explicitation de l'accès requiert pourtant une thématisation sur le plan du langage philosophique. C'est en vue d'éclairer la parousie divine en nous, comme l'alternative définitive qui surpasse le problème posé par l'argument ontologique, que Michel Henry en vient à décrire et à thématiser le *s'éprouver soi-même*, l'*archi-gnose des simples*, au travers d'une *archéologie de la chair* de plus en plus approfondie jusqu'à son achèvement en Dieu comme *Vie absolue*.

2.3. La thématisation de l'épreuve de Dieu dans la Trilogie

Dans un fascicule de *Archivio di Filosofia*, paru en 1990 et consacré à la question de l'argument ontologique, nous trouvons reprises un ensemble de contributions d'auteurs tels que Paul Gilbert, Xavier Tilliette, Peter Henrici, Paul Ricœur ou Jean-Luc Marion, parmi d'autres. Dans ce volume, Michel Henry publie l'article « Acheminement vers la question de Dieu : preuve de l'être ou épreuve de la vie » dans lequel Saint Anselme se trouve pour la première fois cité dans l'ensemble de ses publications. Dans son commentaire du *Proslogion*, Henry se fait provocateur puisqu'il est le seul, parmi les auteurs de ce fascicule, à critiquer l'*unum argumentum*.

> Après qu'il a été assuré au chapitre XV que Dieu est plus grand que ce que l'on peut penser, le chapitre XVI désigne cet au-delà du pouvoir de conception de l'entendement comme la lumière inaccessible où Dieu habite, fermant ainsi à jamais à l'homme et à sa lumière l'accès à la réalité intime de Dieu (…)

[48] Comme le dit Ruud Welten, « Dans la philosophie de Michel Henry, Dieu n'est plus l'Autre Absolu » : (WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible*, p. 111). Dans ce contexte, l'affirmation de Sébastien Laoureux selon laquelle « dans la seule épreuve du *cogito* – l'épreuve de soi – se donne également, en même temps, et comme à la condition de possibilité de cette épreuve de soi, l'épreuve de la Vie de Dieu » (LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 69) est pertinente. Il en va de même pour l'affirmation suivante : « une lecture qui, refusant la preuve de l'existence de Dieu que constitue pour Descartes l'idée d'infini, ramène cette « preuve », qui est en quelque sorte l'absence de preuve, dans l'épreuve du *cogito* » (LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 70).

> Avec cette thèse de l'identité de la lumière propre à l'essence divine et à l'entendement humain, Anselme ne se perd pas seulement dans des difficultés inextricables, il fait sienne la présupposition qui va dominer la pensée occidentale et la phénoménologie elle-même, la présupposition de l'unicité du mode de manifestation.[49]

La critique d'Anselme dans cet article coïncide entièrement avec le rejet de l'argument ontologique exposé dans *l'Essence*. Un tel rejet est dû à sa lecture unilatérale de l'apparaître. Mais dans cet article, Michel Henry, et pour la première fois, va encore plus loin en ce qui concerne la question de Dieu, ou plutôt ce qui touche le problème de l'accès à l'essence divine elle-même. Se situant ici dans un cadre spécifiquement phénoménologique et en plaçant la manifestation de Dieu au sein de la vie immanente selon le mode affectif qui la caractérise, il opère le passage de *L'essence de la manifestation* au développement ultérieur de sa Trilogie christique : la thématisation de la parousie de Dieu au sein de la vie immanente éprouvée par l'ego lui-même. C'est la raison pour laquelle, il nous semble que la critique henryenne de la preuve anselmienne est prépondérante dans l'effectuation de ce passage, parce qu'elle pose la question qui détermine l'achèvement de la phénoménologie radicale de la vie.

Comme nous l'avons souligné, bien qu'Anselme soit absent dans son « œuvre majeure »,[50] Henry n'hésite pas à appeler le docteur magnifique explicitement par son nom, citant l'incontournable *Proslogion* au fur et à mesure qu'il envisage une conciliation entre sa propre phénoménologie et le christianisme. Par ailleurs, Henry ne mentionne le nom d'Anselme que pour critiquer avec véhémence sa célèbre preuve afin de rendre possible l'accès à Dieu à travers l'épreuve que l'ego subit en s'éprouvant lui-même. Le cœur de la critique henryenne adressée aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu, nous l'avons compris, consiste à montrer l'oubli, par de telles démonstrations, de l'union immédiate de l'ego avec Dieu :

> Nous avons tenté de montrer que l'accès à Dieu consiste dans sa révélation c'est-à-dire dans sa propre vie et ainsi dans la nôtre pour autant que nous sommes jetés dans notre vie par l'éternelle venue de la vie en soi. Accéder à Dieu dans la vie veut dire accéder à lui de la façon dont la vie accède à soi, hors monde, dans son pathos.[51]

---

[49] « Acheminement vers la question de Dieu, in PV IV 77.
[50] C'est ainsi que Karol Tarnowski se réfère à *L'essence de la manifestation* (cf. TARNOWSKI, « Auto-affection et Dieu », p. 495).
[51] « Acheminement vers la question de Dieu », in PV IV 79.

Ce passage illustre le fait que Henry, moins en rupture qu'en prolongement de ses intuitions fondamentales déjà présentes dans sa première thèse des années soixante, a « risqué la question de Dieu », à partir surtout des années quatre-vingt-dix.[52] En effet, cette question, sur laquelle l'auteur de *l'Essence* est resté silencieux, prend une place fondamentale dans ses derniers écrits où Henry tranche clairement pour Dieu, en affirmant sa parousie irrécusable – non son ek-sistence – au sein de l'« épreuve de la vie ». La manifestation, l'apparaître, la révélation effective de Dieu se donne dans l'immanence radicale du *s'éprouver soi-même*.

« Risquer » la question de Dieu, si difficile soit-elle, constitue pour Henry un impératif essentiel de sa recherche phénoménologique. Car l'épreuve immédiate de la vie immanente ne se thématise, ne se détermine qu'à partir du processus d'engendrement spécifique de la Vie absolue, synonyme de Dieu chez Henry. Pour autant que l'argument ontologique aboutisse à l'aporie d'une séparation infranchissable entre l'ego et Dieu dont l'ek-sistence est affirmée avec certitude, la phénoménologie de la vie doit s'achever par la description d'une sorte d'altérité divine qui reste immanente à l'ego s'éprouvant lui-même. Comme le démontre l'entretien avec Olivier Salazar-Ferrer en 1991 (au moment où Michel Henry mentionne son commentaire sur le *Proslogion*), la notion de Dieu comme surabondance divine ou hyper-essentialité liée à l'Être absolument transcendant (ce qui est le sens du « plus grand » affirmé par Anselme) doit être rejetée au bénéfice de l'épreuve d'un dépassement de soi à l'intérieur de la vie transcendantale elle-même.

> Ce qui dépasse le moi n'est pas du tout une sorte de transcendant, au sens du terme 'plus grand', qui serait hypothétique et qu'il faudrait démontrer. Tout au contraire, ce qui dépasse le moi est ce qui vient avant lui et en quoi il vient, qui est donc plus profond que lui et dont il surgit à chaque instant (...) J'ai dû parler de Dieu à un colloque où m'était demandé d'intervenir sur la preuve de Saint Anselme. J'ai dû dire qu'elle n'était pas bonne et opposer à sa preuve une autre voie (…) par laquelle j'explique qu'on n'a pas démontré Dieu par le moyen de l'intelligence. Tout cela est bel et bon mais ne convainc jamais personne. C'est seulement au plan de l'épreuve, qui fait qu'une Vie plus grande que ma vie donne sens à moi-même, que cela est possible.[53]

Alors que dans *l'Essence* la critique de l'argument ontologique se limite à la dénonciation de l'unilatéralité de la phénoménalité de la représentation qui y est engagée, la critique de la « preuve de l'être », à partir des années quatre-vingt-dix,

---

[52] « Je risquerai la question de Dieu, si difficile soit-elle » (E 69).
[53] E 68-69.

cherche à montrer la possibilité d'accéder à Dieu à partir de l'« épreuve de la vie ». Il faut se demander dans ce contexte en quoi consiste précisément cette « autre voie » dont Henry s'entretient avec Salazar-Ferrer. Pour ce faire, il convient de saisir la distinction établie par le phénoménologue, non encore énoncée dans ses premiers textes, entre la *preuve* et l'*épreuve*. Il s'agit d'un jeu de mots qui n'est possible que dans la langue française. Ce jeu de mots permet de passer du plan rationnel de la « preuve de l'être » – la façon dont Henry nomme l'argument ontologique – au domaine phénoménologique de l'« épreuve de la vie ».

2.4. La solution à l'aporie de la preuve anselmienne dans la Trilogie

Il est habituel, dans la littérature secondaire concernant la phénoménologie radicale de la vie, d'établir un parallélisme entre les premières œuvres de Michel Henry et les deux premiers volumes de sa Trilogie christique : c'est-à-dire entre *L'essence de la manifestation* et *C'est moi la vérité*, d'un côté, et entre *Philosophie et phénoménologie du corps* et *Incarnation*, de l'autre.[54] Au fond, alors que ces deux derniers ouvrages analysent la dimension charnelle de la révélation de la vie immanente, les deux œuvres inaugurales sur la phénoménologie de la vie et la « philosophie du christianisme » nous conduisent vers l'immanence comme l'origine la plus radicale et comme la révélation effective immédiate.

Tandis que dans *l'Essence* Michel Henry rejette d'emblée l'argument ontologique, à cause de l'unilatéralité phénoménale qui y est impliquée, dans *C'est moi la vérité* le phénoménologue développe le contenu de son article de 1990 en déployant une démarche alternative à la preuve anselmienne concernant la question de l'accès à l'essence divine. Néanmoins, en posant cette question Henry reconnaît à Anselme un respectueux « mérite » : « Le *Proslogion* de Saint Anselme a le mérite de poser la problématique de la possibilité de notre accès à Dieu »[55] ; « c'est la possibilité de notre accès à Dieu qui préoccupait Saint Anselme. »[56]

---

[54] Cf. Antoine VIDALIN, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, coll. « Essais de l'école cathédrale », Parole et Silence, Langres 2006, pp. 16, 21.
[55] « Acheminement vers la question de Dieu », in PV IV 67.
[56] CMV 194.

Or, la différence sans rupture entre *l'Essence* et la Trilogie se trouve surtout, nous semble-t-il, dans la thématisation progressive de l'épreuve de la vie par le biais du langage théologique de la naissance de l'homme en Dieu. Si, d'un côté, l'accès à l'essence divine se confond pour l'ego avec l'accès à la vie elle-même et à sa propre ipséité, la démarche henryenne ressent, d'un autre côté, le besoin de thématiser cette épreuve originaire de soi-même au travers des outils proches d'une démarche réflexive. C'est dans une telle thématisation que se trouve la difficulté majeure de l'approche henryenne : jusqu'à quel point perd-on l'immédiateté de l'épreuve affective de la vie immanente en nous, au fur et mesure qu'on la décrit et la thématise ?[57]

Avant de prendre une position claire à cet égard, il convient de remarquer que Michel Henry se soucie lui-même de ce problème. En témoigne l'abandon, autant que possible, du langage métaphysique de l'être au bénéfice d'un langage plus conforme à l'apparaître immanent saisi par l'affectivité du sujet.

> Notons que le dernier Michel Henry ne parle plus d'ontologie. Ce n'est plus comme « être » qu'est approchée la réalité première de l'ipséité, mais comme *vie*. Celle-ci, pour être dégagée dans sa spécificité, ne doit pas être approchée en terme ontologique.[58]

Cette remarque de Sébastien Laoureux se connecte aussi à un autre aspect fondamental du dernier Henry. L'usage que celui-ci fait des expressions bibliques et des notions extraites de la théologie chrétienne se comprend en fonction d'un mouvement de prise de distance vis-à-vis de l'ontologique classique de teneur grecque. En effet, pour autant que la structure ontologique de l'essence, découverte dans la thèse de 1963, en tant qu'immanence radicale, soit irréductible à la pensée produite dans l'horizon de la représentation, la thématisation d'une telle structure doit outrepasser ce cadre purement rationnel. Il s'agit plutôt de la tentative de décrire phénoménologiquement la pure immanence. Et d'ailleurs, c'est par une telle description que la phénoménologie radicale de la vie peut s'achever. En ce sens, la question de l'accès à Dieu au-dedans de l'épreuve de la vie devient absolument cruciale, dans la mesure où la détermination positive de la vie en fonction de la parousie divine va décrire tout le phénomène de l'auto-affection acosmique identifié comme étant l'essence la plus originaire.

Dans *C'est moi la vérité* la condition humaine d'être « Fils de Dieu » surgit comme la traduction biblique de ce que Henry avait jugé être dès *l'Essence* la

---

[57] C'est une des difficultés soulevées par Paul Audi (cf. AUDI, *Michel Henry*, pp. 154-162).
[58] LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 66.

« passivité radicale » de l'ego, le cogito originaire.[59] Le concept de *filiation* – emprunté dans une certaine mesure à la tradition chrétienne – permet d'amener *Dieu* au discours en stricte connexion à l'*humanitas* ; bien plus encore, à partir de la condition filiale de l'ego, Dieu apparaît au sein de la phénoménologie radicale, toujours en lien profond avec l'expérience interne du cogito originaire ; au lieu d'être imposé comme un concept ontothéologique venant de l'extérieur, Dieu surgit comme la détermination positive de la subjectivité elle-même. L'alternative à l'échec de la preuve anselmienne consiste à approfondir la description de *l'engendrement du s'éprouver soi-même passivement* :

> Il faut donc en revenir aux intuitions fondatrices du christianisme. D'accès au Dieu vivant – d'accès à la Vie –, il n'y en a que dans la Vie, dans le procès éternel de son auto-génération en tant que son auto-révélation. Ce n'est plus, il est vrai, de ce procès de la Vie absolue considéré en lui-même qu'il est question. C'est de la possibilité pour l'homme de se joindre à lui, d'avoir accès à Dieu.[60]

La conscience de sa propre condition filiale s'obtient affectivement par l'épreuve de recevoir la vie et l'ipséité qui est la sienne. Dès qu'elle est éprouvée par l'ego phénoménologiquement, la passivité radicale constitue la clef de voûte qui permet à Henry d'effectuer le passage du phénomène du « Soi auto-affecté » par sa propre vie – au fond, l'ego que *je suis* – vers la présence de Dieu à l'intérieur de moi-même. Ce passage marque l'essentiel de la « philosophie du christianisme » du dernier Henry. Cela veut dire que le phénomène le plus originaire auquel nous avons accès, celui de notre propre vie immanente, est un moi à l'« accusatif ». Comme Henry le dit dans un article publié en 1994, avant le début de sa Trilogie christique :

> Moi ou ego, maintenant ce n'est pas la même chose (…) Que le Soi singulier se dise et doive se dire d'abord à l'accusatif comme un « moi », cela traduit le fait qu'il est engendré, ne s'étant pas apporté lui-même dans la condition qui est la sienne (…) ce qui motive la mise à l'accusatif du moi se lit en celui-ci, c'est ce sentiment qu'il a d'être foncièrement passif non seulement à l'égard de ses propres « états », y compris les plus actifs, mais d'abord vis-à-vis de lui-même et de sa propre « condition » (…) je m'éprouve moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon.[61]

---

[59] Cf. CMV 120-141.
[60] CMV 199.
[61] « Phénoménologie de la naissance », dans PV I 134. En 1996, Michel Henry assure qu'il a pris cette terminologie du « moi à l'accusatif » de la lecture proposée par Jean-Luc Marion en ce qui concerne l'ego cartésien : « Cette naissance transcendantale de l'ego, nous sommes en mesure de l'exposer : tout ego doit être mis à l'accusatif, ainsi que Jean-Luc Marion l'a reconnu chez Descartes lui-même, il n'est qu'un *moi* transcendantal pour autant que l'épreuve qu'il fait de soi n'est pas son fait. » (« Éthique et Religion dans une phénoménologie de la vie », in PV IV 56).

Qu'il faille encore préciser, au sein de l'épreuve elle-même, une distinction entre deux genres différents de passivité, cela conduit la phénoménologie henryenne à affirmer non proprement l'ek-sistence de Dieu au-dehors de la vie immanente, mais plutôt sa présence à l'intérieur de la même et seule vie que l'ego éprouve constamment.

Au fur et à mesure que l'ego s'aperçoit de sa condition passive à l'égard, non seulement des sentiments qu'il éprouve, mais aussi du fait d'être « posé par un autre », la phénoménologie de la vie, contrainte de décrire ce processus d'auto-engendrement de l'ego afin d'aboutir à son propre achèvement, doit préciser une distinction entre deux genres d'auto-affection : l'auto-affection au sens « faible » et l'auto-affection au sens « fort ». Cette distinction apparaît pour la première fois dans un article de 1992,[62] où le phénoménologue, sans encore distinguer les prédicats « faible » et « fort », constate : « Il y a donc deux auto-affections, celle de la vie qui s'auto-affecte absolument et ainsi s'auto-engendre, celle du Soi auto-affecté et ainsi engendré comme Soi dans la Vie. »[63]

Dans la mesure où le moi n'a été ni auto-engendré ni auto-donné, mais a seulement reçu passivement sa vie et son ipséité (le fait d'être posé par un autre), son auto-affection doit être comprise dans son « sens faible ». Cela n'est affirmé, dans ces termes, que dans le premier ouvrage de la Trilogie christique, précisément après le rejet de la preuve anselmienne :

> Je m'éprouve moi-même, et cela constamment, pour autant que ce fait de m'éprouver moi-même constitue mon Moi. Mais je ne me suis pas apporté moi-même dans cette condition de m'éprouver moi-même. Je suis moi-même 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. Je suis donné à moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon (...) 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 rigueur, je suis et je me trouve auto-affecté. Ici se découvre à nous le sens faible du concept d'auto-affection.[64]

Cependant, ce concept faible n'est pas intelligible par lui-même. Si l'ego du moi ne s'explique pas par lui-même, il faudra présupposer une Ipséité plus originaire – l'Archi-Soi, le Premier Vivant – à laquelle le sens « fort » du « concept d'auto-

---

[62] « Enfin, mentionnons l'article majeur : *Parole et religion : la Parole de Dieu* (1992) qui exprime pour la première fois la distinction entre l'auto affection de la Vie absolue et celle du Soi auto affecté, distinction réelle sur le plan phénoménologique, mais vécue dans une même épreuve de Soi » (VIDALIN, « Phénoménologie de la Vie et Théologie », pp. 514-515). Notons que cet article est en conformité avec la conférence que Michel Henry a prononcée le 15 mai 1992 à l'École normale supérieure d'Ulm et que Jean-François Courtine a publiée au cours de la même année (cf. Jean-François COURTINE (éd.), *Phénoménologie et Théologie*, Critérion, Paris 1992).
[63] « Parole et religion », dans PV IV 192.
[64] CMV 136.

affection » soit applicable. Cet Archi-Soi est condition de possibilité de l'intelligibilité du moi à l'accusatif.

Autrement dit, le phénomène originaire est celui d'une vie qui s'éprouve elle-même : c'est-à-dire l'auto-affection distincte de toute sorte d'hétéro-affection, où le sujet est affecté par une réalité qui lui est extérieure. Cependant, pour que cette vie puisse s'éprouver elle-même, il est nécessaire de supposer la présence d'une ipséité, une singularité. Le Soi devient donc condition de possibilité de l'auto-affectation de la vie.

De plus, dans le processus d'engendrement de la vie, il faut qu'il y ait une première ipséité capable de se poser elle-même par l'hyper-puissance de la vie. Par conséquent, les concepts d'« auto-engendrement » de l'ipséité, de « naissance » de l'ego et d'« auto-donation » des contenus de la vie sont philosophiquement – plus précisément, phénoménologiquement – légitimés. Toutefois ce sens « fort » d'auto-affection n'est pas applicable au moi auquel j'ai accès originairement, le moi à l'accusatif qui est le mien. Car l'ego que je suis sait qu'il n'est pas le premier, il n'est pas l'Archi-Soi qui est auto-engendré par lui-même dans la Vie absolue.

> Pour passive que soit cette épreuve que la vie fait constamment d'elle-même dans son étreinte pathétique, elle n'en est pas moins produite par la vie elle-même, et c'est cette génération par soi de la vie qu'indique le concept fort de l'auto-affection. Selon ce concept donc, la vie est affectée par un contenu qui est elle-même, et c'est elle, de plus, qui pose ce contenu par lequel elle est affectée (…) ce concept fort de l'auto-affection est celui de la vie phénoménologique absolue et ne convient qu'à elle, c'est-à-dire à Dieu.[65]

S'établit ainsi un lien entre le moi, que chacun de nous est, et Dieu. Que ce lien – phénoménologiquement reçu dans le phénomène de la passivité radicale dans laquelle nos ipséités se trouvent par rapport à la Vie qu'elles éprouvent –, fournisse une alternative à la preuve anselmienne, c'est la raison pour laquelle la phénoménologie de la vie permet de passer de la simple affirmation rationnelle de l'existence de l'*ens divinum* à l'expérience interne de la vie divine.

Par-là, la critique de l'argument ontologique chez Michel Henry ne se borne pas à refuser la voie anselmienne qui conduit à l'affirmation de l'existence de Dieu. Il s'agit aussi d'assurer une « autre voie » grâce à laquelle la phénoménologie et la religion sont capables de se côtoyer. Il faut noter en effet que le rejet d'Anselme par Henry n'est pas dû à l'éventuelle illégitimité de l'affirmation philosophique de l'existence de Dieu. Bien au contraire : comme nous l'avons souligné, en envisageant la façon dont Anselme

[65] CMV 135.

établit son affirmation, Henry considère que la « preuve de l'être » qui y est engagée se situe dans le cadre d'une philosophie agnostique, voire même athée, où il n'y a aucun lien entre la sphère de la lumière naturelle et l'atteinte du *divinum*.[66] Car,

> Toute philosophie qui méconnaît le Comment et la matérialité phénoménologique propre de cette Archi-révélation, soit à peu près toute la philosophie occidentale, est condamnée à l'athéisme ou, dans le meilleur des cas, à spéculer indéfiniment sur l'idée de Dieu dont elle ne comprend cependant ni la provenance, ni la véritable nature, ni la simple possibilité.[67]

Sans un lien à Dieu qui s'établisse intrinsèquement au sein de la seule réalité à laquelle nous avons accès, à savoir la vie immanente elle-même, nous sommes condamnés à l'athéisme : sans ce lien-là, Dieu ne manifeste jamais son essence et, dans ce sens strictement phénoménologique, selon lequel l'apparaître précède l'être, il faut dire avec l'*insensé* du psaume 13/14 commenté par Anselme : « Dieu n'est pas. »[68]

Bien que le lien religieux à Dieu ne soit pas encore nettement proposé dans son *opus magnum*, Henry l'affirme explicitement à partir des années quatre-vingt-dix, lorsqu'il se prépare à l'élaboration de sa Trilogie finale.[69] Par ailleurs, quoiqu'il n'y ait

---

[66] « Si l'on nomme « Religion » ce lien entre vie individuée et Vie absolue ou divine, il faut reconnaître qu'il s'agit bien avec ce lien de la passibilité originaire du soi. » (Rolf KÜHN, « La phénoménologie de la religion selon Michel Henry », dans *Revue des sciences religieuses*, n° 2/86 (2012), p. 207). En effet, il faut noter que Henry emploie le mot « religion » dans le sens du *lien* entre la vie de l'homme et celle de Dieu, ce qui d'ailleurs définit, dans sa phénoménologie, la condition humaine : « L'étymologie du mot religion – *re-ligare* – offre une piste : c'est le lien, le lien entre ma vie et la vie absolue » (cf. E 141) ; « Une dernière question parmi toutes celles qui ressortent de l'identité reconnue entre l'objet de la phénoménologie de la vie et celui du christianisme retiendra (…) notre attention. C'est celle de l'éthique, ou mieux du rapport de l'éthique et de la religion. Religion, *religio*, désigne un lien, celui qui lie l'homme à Dieu. Ce lien est celui de la vie au vivant. » (« Le christianisme : une approche phénoménologique », dans PV IV 108) ; « La religion (*religio*) étant le lien intérieur qui unit l'homme à Dieu, les pratiques religieuses consistent dans l'actualisation phénoménologique de ce lien » (« Archi-christologie », dans PV IV 113). Il en va de même pour ce qui concerne « la relation de chaque Soi transcendantal à la vie absolue, le *lien religieux* (*religio*) » (« L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », dans PV IV 159).

[67] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 78

[68] Cf. RICŒUR, « *Fides quaerens intellectum* », p. 22.

[69] Bien que la nette distinction entre la Vie infinie, de Dieu, et la vie finie, comme la nôtre, s'explicite seulement à partir des années quatre-vingt-dix, il faut noter que Michel Henry commence à employer le terme *Vie*, avec la majuscule, en 1988 dans *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Il est intéressant à ce propos de remarquer que la Vie avec majuscule surgit au moment où le christianisme s'impose clairement comme un allié que Henry adopte dans son opposition à l'arrière-fond grec de la philosophie occidentale. En commentant la « dernière grande œuvre » de Dürer, Michel Henry repère combien « la chaleur des verticales, qui enserrent deux à deux dans une étendue minimale les silhouettes devenues colossales des « Apôtres », leur confère un pouvoir formidable, celui de la Foi – de la foi de la Vie en elle-même – dont ils avaient mission d'affirmer » (VI 105-106). Le christianisme surgit ainsi dans deux sens précis. D'une part, « depuis le christianisme, il est vrai, le télos grec de la figuration a subi une mutation importante : ce qui est représenté, ce n'est plus le

qu'une seule vie,[70] une distinction importante s'impose à ce moment-là entre la « vie finie » et la « vie infinie ». En d'autres termes, l'homme se différencie de Dieu d'une manière que les deux sens de l'auto-affection viennent expliciter.[71]

Afin de préciser encore davantage cette prise de conscience à l'égard de la présence de Dieu au sein de l'épreuve de soi-même, Henry en vient à élaborer, ce qu'il appelle dans ses derniers textes, une « archéologie de la chair. » En effet, en commentant l'« Incarnation » dans le christianisme et prise au sens phénoménologique, il affirme : « La phénoménologie ici esquissée [l'est] sous la forme d'une archéologie de la chair. »[72]

Il convient de situer cette citation dans son contexte. Il s'agit d'un extrait d'un article publié en 1999, à l'aube du deuxième tome de sa Trilogie, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Dans les Notes préparatoires à cet ouvrage, nous entrevoyons l'importance capitale que Michel Henry attribue à cette démarche archéologique. Au travers de ces Notes, intitulées « L'archéologie de la chair, la finitude et la question du salut », nous comprenons pourquoi la phénoménologie henryenne est conduite à une phénoménologie de l'In-carnation :

---

monde justement, c'est, explicitement, délibérément, inlassablement, la vie – la vie invisible » (VI 219). D'autre part, à partir de cet art chrétien, opposé à la figuration grecque, Michel Henry en vient à l'affirmation de Dieu en tant que *Vie*.

[70] « Et pourtant il n'y a qu'une vie, le vivant ne vit nulle part ailleurs que dans cette seule et unique vie. » (« Parole et Religion », dans PV IV 192). La même idée est précisée encore davantage dans l'œuvre inaugurale de sa Trilogie christique : « *la Vie a le même sens pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme*, et cela parce qu'il n'y a qu'une seule et même essence de la Vie et, plus radicalement, une seule et unique Vie » (CMV 128).

[71] Il est intéressant à ce propos de remarquer l'explicitation, dans le dernier ouvrage de la Trilogie, de la distinction entre la vie finie et la vie infinie précisément à la suite de « la mise hors-jeu de la question de l'existence de Dieu sur laquelle se concentrent la philosophie et la théologie spéculatives » (PC 104) : « Une vie finie est une vie incapable de se donner à soi-même la vie, de s'apporter soi-même dans la condition merveilleuse d'être vivant (…) *Livrée à elle-même, une vie finie est impossible. Précisément parce qu'elle ne porte pas en elle le pouvoir de vivre, notre vie ne peut vivre que dans la vie infinie qui ne cesse de lui donner la vie*. De cette vie toute puissante en laquelle elle vit, aucune vie finie ne saurait être séparée : elle s'effondrerait dans le néant » (PC 105).

[72] « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », dans PV IV 151.

> Avant. […]
> La possibilité apriorique de l'In-carnation du Verbe devient archi-intelligible si [l']on se place dans le Verbe non plus dans l'homme – *i.e.* dans ce qui vient avant l'homme, avant l'ego, la chair, le « Moi », etc., *i.e.* dans le « In-», ce In qui est précisément le Verbe, la Vie.
> Dès lors est possible la thèse d'Irénée : la chair peut recevoir la Vie parce qu'elle en vient.
> Et ceci explique du même coup la différence entre l'homme et Dieu, entre notre chair et le Verbe.[73]

Que l'emploi du mot « archéologie » fasse référence à un retour vers une origine plus ancienne que le moi s'éprouvant soi-même – ce « passé absolu » auquel Henry se réfère dans ses derniers ouvrages[74] –, nous montre comment Dieu joue dans la phénoménologie de la vie le rôle de condition de possibilité du moi. De plus, le commentaire du préfixe latin "In-" est intéressant. Car, au lieu de signifier la négativité de l'*in*accessibilité ou de l'*in*cognoscibilité du concept de Dieu chez Anselme, cette préposition prend maintenant le sens positif concernant la Vie et la chair qui en proviennent. Un cheminement vers Dieu comme origine respecte donc l'ontologie positive de la subjectivité toujours recherchée par Henry.

Il ne faut pourtant pas interpréter cette dimension réflexive de l'argumentation henryenne, concernant les conditions de possibilité, comme une sortie du cadre strictement phénoménologique. À partir de la distinction conceptuelle entre deux genres de l'auto-affection dans *C'est moi la vérité*, clairement explicitée dans *Incarnation* à travers la démarche d'une « archéologie de la chair », nous pourrions y discerner l'impossibilité pour Henry lui-même d'atteindre la vie infinie, la seule qui est capable de s'auto-engendrer et de s'auto-donner. Car on n'aurait alors accès qu'à une vie finie comme la nôtre : « Notre chair à vrai dire n'est rien d'autre que cela, *la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans* (…) *la Vie infinie*. »[75] S'il ne s'agit pas d'une démarche uniquement réflexive, c'est parce que cette *passibilité* est éprouvée par l'ego se manifestant à lui dans un sens strictement phénoménologique. Dieu, compris comme l'Ipséité primordiale à laquelle le sens fort d'auto-affection s'applique exclusivement, est donc moins une condition abstraite de possibilité que la présence contenue dans l'épreuve du fils *s'éprouvant lui-même* dans cette condition filiale, dans cette condition d'être engendré passivement.

---

[73] Ms A 26057 ; extrait publié dans RIMH 6 23.
[74] Cf. « Parole et Religion », dans PV IV 190.
[75] « Incarnation », dans PV I 173-174.

> Venir dans la vie en tant qu'un Soi transcendantal vivant s'éprouvant soi-même dans sa chair de la façon dont s'éprouve toute chair, c'est naître. Naître ne signifie donc pas, comme on l'imagine naïvement, venir dans le monde sous la forme d'un corps-objet, parce qu'il n'y aurait jamais aucun *individu vivant* (…) cette possibilité originaire et transcendantale de s'éprouver pathétiquement soi-même dans une chair. Une telle possibilité se tient dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue. Naître signifie venir dans une chair, là où toute chair vient en soi, dans l'Archi-Chair de la Vie. C'est ainsi que la phénoménologie de la chair renvoie invinciblement à une phénoménologie de l'Incarnation.[76]

Autrement dit, au fur et à mesure que Henry approfondit la description phénoménologique du phénomène le plus originaire du *s'éprouver soi-même*, il finit inévitablement – ou « invinciblement » – par accomplir une telle description dans l'origine du processus où l'ego se trouve. Or, le processus d'engendrement où l'ego fini apparaît à lui-même coïncide avec le processus de la Vie absolue elle-même. Autrement dit, bien que l'ego fini ne soit pas la première Ipséité, dans la mesure où il se ressent lui-même comme un moi à l'accusatif, l'engendrement de sa vie en sa chair finie se réalise au sein du processus qui caractérise la seule Vie qui existe. C'est la raison pour laquelle seul Dieu, en tant que Vie absolue s'éprouvant elle-même par l'ego du Premier vivant, peut constituer l'origine capable d'achever la description de ce processus-là.[77]

Par-là, la « phénoménologie de l'Incarnation » substitue au concept de transcendance du Dieu ontique présupposé par l'argument ontologique une notion différente de *transcendance*, d'*altérité*.

> Ce qu'il convient d'entendre dans le christianisme sous le terme de *Transcendance* se place alors sous notre regard. Non pas, à la manière de la phénoménologie contemporaine, la venue au dehors du monde ou de ce qui se montre en lui, le corrélat objectif vers lequel « se dépasse » l'intentionnalité. Pas davantage le Dieu de la tradition philosophique ou l'Architecte de l'univers. Pas même le Créateur qui aurait jeté hors de soi sa création et nous avec elle, pour autant que nous en ferions partie, nous laissant tout au plus le soin de déchiffrer la trace qu'il aurait bien voulu inscrire sur son œuvre. En un sens radical et le seul acceptable s'il agit en effet de l'absolu, *Transcendance désigne l'immanence de la Vie en chaque vivant*.[78]

---

[76] I §23 178-179.

[77] Nous nous accordons avec la thèse de Jean Leclercq selon laquelle, chez Henry, « l'archéologie de la chair » consiste dans la radicalisation progressive, de plus en plus majeure, de la phénoménologie henryenne (cf. LECLERCQ, « Entre archéologie et accomplissement », p. 207).

[78] I §23 176. La transcendance immanente se lie par conséquent au concept de filiation : plus précisément, à l'expérience transcendantale de naissance, d'être posé, de se trouver dans la condition de Fils (cf. I §23 178-179). Le rapport à autrui, qu'il soit Dieu ou un autre ego fini, se donne alors à l'intérieur de l'immanence pathétique. À cet égard, en s'éloignant de la philosophie lévinassienne, Henry affirme : « Je me demande si la question éthique de l'altérité ne renvoie pas secrètement à une question phénoménologique plus essentielle encore : celle d'*une autre phénoménalité*, d'un autre

Au lieu de signifier « le plus grand », le *majus* d'Anselme, la *transcendance* henryenne n'implique ni séparation, ni distance entre le sujet et Dieu lui-même. De plus, une telle notion de *transcendance* n'émane pas de l'exercice spéculatif, propre au plan de la représentation abstraite ; qu'une telle notion surgisse à partir de l'expérience effective de l'ego se sentant lui-même comme *fils*, c'est ce que la description henryenne cherche à révéler. Au sein de la phénoménologie matérielle, la *transcendance* est comprise comme le rapport charnel et immanent à autrui. En témoigne une Note difficile à dater où Henry affirme :

> *Dieu et autrui*
> Problème : la conception husserlienne de la conscience implique-t-elle l'athéisme ou du moins l'impossibilité pour l'homme d'entrer jamais en contact avec Dieu ? (conclusion de Sartre et de Simone de Beauvoir).
> En fait la suffisance de la conscience (au point de vue ontologique) n'élimine pas tout problème de Dieu, pour peut que l'on quitte la conception d'un Dieu-objet pour en venir à une conception du religieux (*Deus interior intimo meo*).
> (…)
> Le problème de Dieu est analogue à celui du rapport avec autrui (il pose [la] même difficulté ontologique).[79]

Notons que cette notion de la transcendance n'est pas exempte de problèmes et d'ambiguïtés. François-David Sebbah l'a remarqué, à juste titre. Puisque la Vie reste à jamais immanente, une transcendance qui ne serait rien d'autre que l'immanence la plus profonde en chaque vivant signifierait tout simplement une identification par dissolution.[80]

---

mode de manifestation et de révélation qui est précisément la Vie. Si l'on se place dans une philosophie de la vie, il y a aussi une altérité : c'est celle que signifie la vie pour tout vivant. Seulement ce rapport ne peut plus être compris comme un rapport ek-statique, mais comme un *rapport pathétique* » (« Art et phénoménologie de la vie », dans AD 213).

[79] Ms C 9-471-2978, publié dans RIMH 2 106-107. Le phénoménologue radical se réfère ici, certes, à la manière de Husserl d'envisager l'idée de Dieu comme produite au sein de la conscience intentionnelle. Husserl se borne à montrer que la transcendance concernant l'idée de Dieu ne se confond pas avec celle du monde, car elle est une « transcendance première en soi. » Ainsi, outre le fait que le Dieu de Husserl soit conçu à partir d'une idée ou d'une intuition propre à l'ego, l'être de ce Dieu, à exister, se situerait dans une insurmontable distance de l'ego qui le pense (cf. Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, coll. « Philosophie & Théologie », Les Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 71-106 ; cf. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, coll. « Bibliothèque de philosophie », trad. Paul Ricœur, Éditions Gallimard, Paris 1950, pp. 169-170 (§51 96-97) ; cf. Edmund HUSSERL, *Recherches logiques, Tome 2, volume 1. Recherches logiques, Tome 2, volume 1. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, PUF, Paris 2011 [1969], pp. 195-198 (§24 167-168)).

[80] Cf. François-David SEBBAH, *L'épreuve à la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, coll. « La bibliothétheque du Collége international de philosophie », PUF, Paris 2001, pp. 200-283.

Quoi qu'il en soit, si le passage de la « phénoménologie de la chair » vers la « phénoménologie de l'Incarnation » s'impose pour que la description phénoménologique puisse s'achever complètement, il en va de même en ce qui concerne la distinction capitale explicitement introduite dans le livre inaugural de la Trilogie : il ne s'agit que d'un approfondissement de la description phénoménologique de l'ego s'éprouvant lui-même dans le processus d'engendrement réalisé par la révélation de la Vie absolue elle-même. Sachant, d'une part, que les deux concepts de l'auto-affection sont obtenus, non par un pur exercice théorique, mais à partir de l'épreuve de la passivité radicale[81] et, d'autre part, que ma vie finie est d'une certaine façon « consubstantielle » à la seule Vie absolue qui existe,[82] nous pouvons rejoindre Antoine Vidalin selon qui « Michel Henry restait phénoménologue jusqu'au bout. »[83]

Même si, à l'encontre de l'analyse de Vidalin, on considère que l'argumentation henryenne sort du champ strictement phénoménologique, il faut au moins reconnaître que la démarche henryenne vers le Dieu immanent est significativement différente de celle empruntée par la preuve ontologique.[84] Celle-ci sépare absolument Dieu de tout

---

[81] Michel Henry a affronté cette critique lors d'un débat avec Jacob Rogozinski, parmi d'autres, à qui le phénoménologue français a répondu : « il est vrai qu'il y a un glissement – que vous avez déploré – dans *C'est moi la vérité* où est introduite une distinction qui n'est pas présente dans *L'essence de la manifestation*, entre les deux concepts de l'auto-affection (…) je défendrai cette distinction entre un concept fort et un concept faible de l'auto-affection. Elle est tout à fait claire sur le plan conceptuel et sur le plan phénoménologique » (« Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans PV IV 213).

[82] Il s'agit de « l'identité de l'essence de l'âme et de l'essence divine » formulée dans les écrits d'Eckhart, qui autorise Henry à conclure que la Vie constitue « cette essence commune à l'âme et à Dieu » (« Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 74-75). Bien que Henry en général emploie le mot « consubstantiel » pour signifier le rapport du Christ, le Premier Vivant, à la Vie absolue, conformément à l'orthodoxie chrétienne, il y a quand même des exceptions, où le phénoménologue utilise le terme pour désigner les hommes vivants dans leur rapport à la même Vie absolue. Le cas le plus significatif pour nous se situe dans le chapitre où Anselme est critiqué. Michel Henry cherche à établir le lien entre la réalité de Dieu et l'être humain qui la pense, en opposition à la séparation établie par la preuve ontologique : « révélation de Dieu (…) faite à des êtres susceptibles de la recevoir, c'est-à-dire en fin de compte consubstantiels (…) » (CMV 195). Dans le deuxième ouvrage de sa Trilogie, Henry clarifie cette sorte de consubstantialité entre la vie de l'ego et la Vie absolue de Dieu lui-même : « celui-ci [le Premier Vivant] s'éprouvant soi-même dans cette Vie absolue (…) ne lui est jamais extérieur, mais au contraire intérieur et consubstantiel (…) L'étonnant (…) est que cette structure interne du procès de la Vie absolue comme relation d'intériorité phénoménologique entre la Vie et son Verbe se répète dans la relation entre cet absolu et l'homme » (I §48 351).

[83] VIDALIN, « Phénoménologie de la Vie et Théologie », p. 512.

[84] C'est la raison pour laquelle il nous semble que la critique de l'*argumentum* chez Michel Henry est fondamentale dans le cadre de sa phénoménologie : elle nous permet de saisir l'accomplissement de la phénoménologie de la vie en affrontant la question de Dieu d'une manière qui lui est propre : « La question est plutôt de comprendre comment se rapportent l'une à l'autre les deux passivités écrasées l'une sur l'autre dans la naissance transcendantale du Soi en tant que sa naissance de Fils

l'être que l'homme peut atteindre : qu'on le nomme l'*in*connaissable ou l'*in*dicible, Dieu demeure toujours au-delà de notre propre réalité.

Par contre, il y a chez Henry un *lien* avec Dieu, au sein de l'épreuve affective que nous découvrons à l'intérieur de nous-mêmes. Il s'agit d'un lien phénoménologiquement aperçu à partir du phénomène du moi passif qui s'impose à l'origine de notre ego. De cette façon, il est possible, non de percevoir, mais d'éprouver un lien avec la Vie absolue originaire que les religions appellent Dieu. C'est donc la passivité radicale et sa reconnaissance qui permettent à Henry d'établir un accès réel à Dieu.

L'épreuve de la passivité est simultanément l'épreuve d'un lien effectif à la Vie absolue en tant qu'origine la plus radicale. C'est pourquoi l'argument ontologique doit être fortement rejeté, car, dans la mesure où une telle preuve situe le sujet à l'origine de la démarche, le moi à l'accusatif se perd. Et d'ailleurs, l'*unum argumentum* oblige à considérer la manifestation de Dieu par le biais de la rationalité enchainée sur le plan de la pure représentation. Que Dieu soit vraiment à l'origine immanente de notre propre vie, c'est ce que Henry repère dans le patrimoine des textes chrétiens selon lesquels l'*humanitas* paraît définie à partir de la filiation divine.

> « Vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est aux cieux. » « Aux cieux » ne veut évidemment pas dire : dans les espaces interstellaires (…) « Aux cieux » signifie : dans la vie invisible en laquelle vivent tous les vivants, en laquelle ils sont eux-mêmes invisibles, tout comme cette vie. Telle est la nouvelle définition de l'homme et de sa condition véritable, celle d'un vivant engendré dans la vie invisible et absolue de Dieu.[85]

L'indélébile caractère *in*visible de l'immanence contraste absolument avec l'*in*effabilité du dieu grec d'Anselme. Tandis que celui-ci est *in*concevable à cause de sa transcendance séparatrice, le Dieu *in*-manent de Henry survient par-delà l'*in*-carnation

---

dans la Vie. Il s'agit en somme, en poussant la phénoménologie à sa limite, en tant que phénoménologie radicale bien entendu (…), de comprendre à sa lumière la relation de l'homme à Dieu » (« Parole et Religion », dans PV IV 185-186).

[85] PC 54. Nous pouvons être amenés à penser qu'il y a ici une rupture avec une affirmation du premier Henry, qui concerne l'essence humaine « autosuffisante » (cf. M I 91). En effet, comme nous venons de le démontrer, l'*archéologie de la chair* conteste, au moins dans un certain sens, cette affirmation. Toutefois, il n'y a pas à proprement parler de rupture, car l'autosuffisance à laquelle le premier Henry se réfère concerne simplement l'absence de dépendance de la vie immanente à l'égard des choses extérieures. Dans la Trilogie, quand Henry parle de dépendance de la vie finie à l'égard de la Vie infinie, cela concerne une dépendance sans séparation et sans extrinsécisme entre l'ego et Dieu, toujours profondément liés.

de la Vie venant dans notre propre chair. Le fait que la vie soit *in*visible signifie que sa phénoménalité la plus spécifique ne consiste pas dans l'ek-stase visible de l'horizon intramondain. Pénétrer l'invisible, c'est l'originalité de l'approche henryenne. De cette façon, lorsque les textes chrétiens affirment la révélation de Dieu dans le cœur au détriment de l'apparaître des objets situés dans le monde, Michel Henry y trouve un allié pour affirmer la pleine manifestation de l'essence divine à l'intérieur de la vie éprouvée par le moi radicalement passif.

> Le lien où celui qui vient de Dieu entend la parole de Dieu, c'est son cœur. En ce lieu, l'écoute de la Parole ne fait qu'un avec la génération de l'homme (…) Entendre la parole est ainsi consubstantiel à la nature humaine. Cette identité de la révélation de l'homme à lui-même en son cœur et de la révélation de Dieu en son Verbe explique pourquoi Dieu voit dans le secret des cœurs.[86]

D'ailleurs, il convient de repérer une subtile référence à l'abandon de l'argument ontologique au bénéfice de l'épreuve immédiate dans *Paroles du Christ* :

> Dieu est Vie. C'est ce que l'analyse des paroles du Christ nous a appris (…) Relevons sans attendre une implication très lourde de cette thèse : la mise hors jeu de la question de l'existence de Dieu sur laquelle se concentrent la philosophie et théologie spéculatives (…) Seulement, si Dieu est Vie deux conséquences décisives s'ensuivent : d'une part, nous savons ce qu'est Dieu. Nous ne le savons pas par notre pensée, d'après les raisons boiteuses d'un entendement qui se prend, sans qu'on sache pourquoi, à réfléchir à Dieu et, s'efforçant d'en saisir quelque aspect, ne voit justement rien. *Nous le savons parce que nous sommes des vivants et qu'aucun vivant n'est vivant s'il ne porte en lui la Vie non comme un secret inconnu de lui mais comme cela même qu'il éprouve sans cesse, comme sa propre essence et sa réalité même* (...) L'affirmation de la connaissance de Dieu par l'homme est plus forte encore, rendue à son immanence radicale.[87]

En affirmant la possibilité de *connaître* Dieu, voire son essence même, au travers de l'épreuve de la vie, Michel Henry réfute catégoriquement l'argument ontologique qui aboutit à un Dieu dont l'essence est à jamais inconnue : car la phénoménologie radicale de la vie, d'une part, commence par le rejet du concept du dieu transcendant grec, dont l'ek-sistence est affirmée comme nécessaire par le raisonnement spéculatif de la preuve anselmienne ; et la même phénoménologie se parachève, d'autre part, dans la voie alternative à l'*unum argumentum* : celui-ci se heurte au paradoxe de ne pas accéder à l'essence du Dieu dont l'existence est affirmée ; au sein de la phénoménologie de la vie, une telle aporie est surmontée dans la mesure où la description totale du phénomène de

[86] PC 146.
[87] PC 104-105.

l'ego s'éprouvant lui-même s'achève dans l'épreuve de la Vie absolue prise comme synonyme du Dieu absolument immanent et invisible. Autrement dit, quoique l'ego fini ne soit pas la Vie en majuscule, il *ressemble* à celle-ci dans l'épreuve de l'unique processus d'engendrement qui caractérise tout le vivant concevable.

3. L'archéologie de la chair, un tournant métaphysique ou théologique ?

La force de l'alternative que constitue l'épreuve de la vie face à la preuve de l'être réside, à notre avis, dans l'« identité » entre l'essence humaine et la déité elle-même. Il est possible de réfuter la séparation que l'argument ontologique introduit entre le sujet pensant à l'être « le plus grand » de tous et Dieu conçu en tant que tel, car l'*humanitas* comprise comme filiation permet précisément de lier intrinsèquement l'homme et la Vie divine absolue. Qu'il y ait une seule Vie, celle de Dieu lui-même au sein de laquelle tous les ego finis sont engendrés, renvoie à la doctrine spinoziste de la substance unique et de ses multiples modalités. Cependant, le concept de filiation chez Henry ne se réduit pas à un mode de la Vie absolue, mais il émane de l'expérience effective – c'est-à-dire phénoménologique – de l'auto-affection au sens faible : en s'éprouvant soi-même la vie de l'ego se manifeste à lui-même dans cet état de finitude ; en recevant sa propre vie passivement, l'ego, plus que de la concevoir, ressent affectivement sa condition de fils. En s'éprouvant soi-même comme fils, l'ego ressent sa similitude à l'égard de son origine, dont *son Père*, Dieu lui-même, n'est qu'un synonyme. Il s'avère donc une *ressemblance* intrinsèque entre l'homme et Dieu par rapport à l'essence même. L'un et l'autre vivent en révélant le même et unique processus charnel d'engendrement.

Une telle *ressemblance*, voire même *union* ou *communication* entre l'essence humaine et l'essence divine permet, nous semble-t-il, de répondre à la question de savoir s'il y a chez Henry un tournant métaphysique ou théologique. L'analyse de Sébastien Laoureux de l'œuvre henryenne a ouvert la possibilité de deux interprétations diamétralement opposées : ou bien il y a rupture dans le passage de l'ontologie de *l'Essence* au langage de la *Vie* dans la Trilogie, ou bien ce passage ne constitue qu'un approfondissement en continuité avec les intuitions inaugurales de l'*opus magnum*

henryen.[88] Comme Jean Leclercq,[89] nous préférons la seconde perspective. La question consiste en somme à trancher en regard d'un prétendu tournant métaphysique, voire même théologique de l'approche henryenne. Cela semble un peu paradoxal, dans la mesure où, selon Laoureux, si un tel tournant avait eu lieu, ce serait dans la Trilogie où le terme « être » tend à s'évanouir progressivement. Le premier, parmi d'autres phénoménologues post-husserliens, à imputer à Michel Henry ce tournant théologique fut Dominique Janicaud, qui crut identifier un tel tournant dès *l'Essence*.[90] D'autres commentateurs, tel que François Gachoud, en adoptant la première des possibilités ouvertes par Laoureux, situent le tournant théologique dans la période où la Vie avec majuscule surgit dans les textes henryens :

> Comment passe-t-on en effet d'une vie reçue dans la chair – contingente et finie – à la Vie – divine et infinie – donnée à cette chair ? Impossible de justifier une telle implication d'un point de vue phénoménologique.[91]

En ce qui concerne le premier Henry, il nous semble évident qu'un tel tournant n'existe guère. Il convient de remarquer à ce propos que le phénoménologue radical cherche au fond à montrer que si tournant métaphysique il y avait, il s'appliquerait autant à la phénoménologie historique qu'à tous les courants monistes.[92] Car sa phénoménologie radicale outrepasse ce tournant qui caractérise toute la philosophie et la phénoménologie occidentales. De fait, on ne sort du domaine strictement phénoménologique qu'en situant le fondement de la manifestation en dehors de l'apparaître. Conformément au principe premier de la phénoménologie – *autant d'apparaître, autant d'être* – l'ontologie doit être soumise à la phénoménologie, l'être à l'apparaître.[93] Or, selon le phénoménologue radical seule la réduction vers l'auto-affection respecte le plus radicalement possible ce principe, dans la mesure où le

---

[88] Cf. Sébastien LAOUREUX, « La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry. De *L'essence de la manifestation* à *C'est moi la vérité*.», dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99, nº. 2 (2001), pp. 250-253.
[89] Cf. LECLERCQ, « Lecture originaire et influences continues de Maître Eckhart », p. 185.
[90] Cf. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologique française*, pp. 57-73.
[91] François GACHOUD, *Par-delà l'athéisme*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2007, p. 37.
[92] Notamment en ce qui concerne le premier Henry, l'auteur de *L'essence de la manifestation*, contre qui est adressée la critique de Dominique Janicaud (cf. LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, pp. 180-191). En effet, Sébastien Laoureux avance l'hypothèse que le *tournant théologique* « – s'il fallait garder cette étiquette – n'aurait pas du tout lieu là où on a voulu le voir (…) [mais] paradoxalement dans certaines séquences textuelles qui n'étaient – et ne pouvaient – être prises en compte dans l'ouvrage de Dominique Janicaud » (LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 211).
[93] Cf. « Quatre principes de la phénoménologie », dans PV I 77-80.

phénomène de l'ego éprouvant sa propre subjectivité vivante, totalement, immédiatement et sans distance, est le seul où ce qui se manifeste (l'essence de la vie) correspond entièrement à la manifestation elle-même : la vie, en tant que contenu manifesté, se révèle absolument. La seule façon d'éviter le tournant métaphysique consiste à faire correspondre parfaitement le contenu qui se manifeste avec la manifestation elle-même. Un tel tournant n'est donc intelligible que dans le monisme ontologique : lorsqu'on réduit la phénoménalité à l'ek-stase, comme le présuppose toujours la conscience intentionnelle, s'établit une séparation entre la manifestation et la réalité ultime qui se manifeste ; la conscience est réduite à une « conscience de quelque chose » et jamais à sa propre subjectivité. Il en va de même avec le *Dasein* heideggérien qui demeure soumis à la manifestation de l'Être à jamais caché. Aussi bien pour la « philosophie de la conscience » que pour la « philosophie de l'être » (selon la terminologie du premier Henry), le fondement de l'apparaître, c'est-à-dire l'*essence de la manifestation*, demeure à jamais extra-phénoménal, soit en raison du fait que la « matière phénoménologique pure dont tout apparaître doit être fait » reste chez Husserl « indéterminée »,[94] soit en raison du fait que l'Être même chez Heidegger reste à jamais voilé.[95]

Nous comprenons dès lors l'appellation « matérielle » que Michel Henry adopte pour désigner sa phénoménologie. Il s'agit, ici, d'un véritable tournant par rapport à l'approche husserlienne. Le père de la phénoménologie, Edmund Husserl, était déjà conscient de la présence d'un élément hylétique, c'est-à-dire d'une matière non intentionnelle, comme base de n'importe quel phénomène. Pourtant, sa phénoménologie historique finit par laisser la ὕλη dans l'indétermination en la soumettant à la structure intentionnelle de la conscience dirigée vers ce qu'elle n'est pas – autrement dit, le dehors, l'extériorité ou la transcendance où réside le dernier fondement de la manifestation.[96]

Ainsi, tandis que les vécus non intentionnels risquent d'être réduits à une forme transcendantale vide dans la phénoménologie historique (ou intentionnelle) de Husserl, la phénoménologie matérielle (ou hylétique) de Henry les analyse en eux-mêmes en tant

---

[94] Cf. I §2 43.
[95] Cf. I §4 58-61.
[96] Ceci détermine ce que Michel Henry considère être « l'incontestable dépréciation du concept de ὕλη (et conjointement de la phénoménologie hylétique) » (cf. PM 28-32).

que phénomènes purs ou premiers : le transcendantal devient ainsi « une expérience » phénoménologiquement vécue.[97]

Qu'il s'agisse de l'expérience de l'auto-affection d'un ego s'éprouvant lui-même, c'est-à-dire de l'épreuve du sujet ressentant la vie qui lui est propre, tel est le type de phénoménalité qui intéresse le plus Michel Henry, parce que seul ce type de phénoménalité laisse le *Comment* de l'apparaître se manifester. Seule la vie immanente, éprouvée dans l'auto-affection, révèle à la fois son essence et le processus affectif de son engendrement. Il n'y a donc pas de tournant métaphysique chez le premier Henry. En témoigne l'identification quasi parfaite entre Dieu et l'ego lui-même qui parcourt *l'Essence* :

> Qu'en est-il exactement de ce « Dieu » tel que donné grâce et par la réduction mise en œuvre par Michel Henry ? Dans *L'Essence de la manifestation*, il ne semble pas se distinguer de l'Égo. Dieu, vie, être, essence, réalité, subjectivité ou encore ego originel, *semblent* être de parfaits synonymes.[98]

Il faut encore vérifier si est soutenable la thèse de François Gachoud selon laquelle le deuxième Henry aurait opéré un tournant métaphysique et théologique. La question se pose de savoir si la démarche qui aboutit à Dieu par le biais d'une « archéologie de la chair » est réflexive. Ce serait une démarche réflexive seulement si Dieu était conçu comme une sorte de transcendantal, comme une condition de possibilité de l'ego fini que je suis dans mon auto-affection au sens faible. Il faut donc s'entendre sur la signification de l'accès à Dieu dans la Trilogie du dernier Henry : s'agit-il de l'accès effectif à l'essence divine, ou bien de l'accès à une compréhension rationnelle de la nécessité de l'auto-affection au sens fort, jamais éprouvée par l'ego, comme garant d'intelligibilité du phénomène que l'ego constitue pour lui-même ? Autrement dit, en affirmant Dieu comme Vie absolue à partir du phénomène de la vie finie du moi, Michel Henry poserait-il (au contraire de ce que lui-même veut éviter) un fondement hors de toute phénoménalité possible ? L'accès à Dieu serait-il illusoire dans la mesure où l'ego n'accèderait qu'à sa vie finie et contingente sans jamais s'identifier totalement à la Vie absolue ? Car, si le premier Henry n'établit pas de distinction nette entre l'ego et Dieu, pour le dernier Henry il est clair que la Vie absolue ne se confond guère avec le moi fini que je suis.

---

[97] Cf. LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 94.
[98] LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 193.

Devant des interrogations aussi difficiles, il faut revenir à la perspective henryenne pour qui la phénoménologie matérielle consiste en une vraie phénoménologie, même quand on y découvre l'affirmation de Dieu en tant que Vie. En effet, lorsque la phénoménologie est amenée *à sa limite*, Dieu apparaît, non seulement comme condition transcendantale de possibilité, mais aussi en tant que Vie absolue *effectivement éprouvée* par tous les ego nés dans le même procès d'engendrement éternel par lequel ils existent. C'est la raison pour laquelle nous avons affirmé que la force de l'alternative henryenne à la preuve ontologique consiste à montrer la *ressemblance* entre le sujet éprouvant sa propre vie et sa condition filiale et l'origine du processus d'engendrement dans lequel il se situe. Car « ce que cette phénoménologie a établi, au point où nous sommes parvenus dans notre analyse, c'est la quasi-identité de l'essence de l'homme et celle de Dieu, à savoir la Vie. »[99]

Il y a en somme identité entre ce que le second Henry affirme être Dieu et ce que le premier Henry considère comme la « déité » ou le « Fond de l'essence ».[100] S'éprouver soi-même se réalise à partir d'une base constituée, non par l'ego concernant le moi que je suis, mais seulement pour Dieu. Dans l'auto-affection, l'ego se reçoit lui-même – sa vie propre. Autrement dit, l'ego se comprend comme donation originaire, reçue par l'engendrement dont Dieu seul est l'origine.

Par-là, s'établit un « lien », que nous pouvons nommer à juste titre *religieux*,[101] entre le moi à l'accusatif que je suis et la Vie absolue applicable seulement à Dieu. Ce lien se traduit évidemment par la connexion, voire même la dépendance, de l'homme vis-à-vis de Dieu. Indépendamment de la terminologie adoptée, il s'agit toujours du même phénomène originaire concernant l'ego s'éprouvant soi-même comme celui qui reçoit sa vie, en d'autres termes, comme celui qui est engendré dans une passivité radicale.

De plus, nous remarquons que la transcription de ce phénomène originaire dans une terminologie, peut-être plus théologique que phénoménologique, s'effectue déjà dans la dissertation de 1963. En raison de l'influence exercée par le Maître rhénan,

---

[99] « Parole et Religion », dans PV IV 186.
[100] Cf. EM §39 404-405.
[101] Nous pouvons l'appeler avec toute justesse « religieux », car c'est par le mot « lien » que Henry comprend ce qu'est la religion en énonçant explicitement le « lien religieux » comme communauté transcendantale entre tous les ego – les Soi – dans la Vie absolue (cf. I §47 349). « *Religio*, cela veut dire lien – que l'étymologie soit vraie ou fausse » (« Art et phénoménologie de la vie », dans AD 210).

Henry transcrit ce phénomène le plus originaire dans un arrière-fond explicitement théologique par l'union de l'âme avec Dieu, ou plus exactement de « l'homme humble » avec Dieu.[102] L'homme devient *humble* au fur et à mesure qu'il laisse le monde et ses objets, pour se tourner de plus en plus vers l'intériorité de sa propre vie immanente. Il s'agit ainsi d'un changement de phénoménalité. Au lieu de la phénoménalité transcendante, l'homme humble de la mystique rhénane se concentre sur la phénoménalité de l'immanence radicale.

L'épreuve de cette relation entre l'ego, dans son humilité, et le Dieu qui le précède traduit l'expérience subjective d'être posé « par un autre. »[103] Cela n'implique pas la sortie du champ phénoménologique, mais seulement le changement déjà mentionné par rapport au type de phénoménalité. Dans la mesure où le moi éprouve sa vie à l'« accusatif », il finit par éprouver le procès d'engendrement qui caractérise la Vie absolue. Cette épreuve ne se décrit ni par les concepts ni par la logique de l'apparaître du monde, mais par l'archi-intelligibilité que la vie immanente impose dans son apparaître affectif immédiat. La phénoménologie radicale de la vie ne fait que décrire ce processus d'engendrement auquel l'ego se sent appartenir dans la condition de fils.

En ce sens, l'accès à Dieu se réalise par l'épreuve de la vie immanente et se confond avec l'accès à la vie elle-même. Cela dit, précisons encore qu'il s'agit d'un véritable *accès* sans aucun détour de la phénoménologie elle-même, dans la mesure où Dieu se révèle lui-même comme Vie éprouvée par chacun des ego engendrés par elle : « Moi-même je suis ce Soi singulier engendré dans l'auto-engendrement de la vie absolue et ne suis que cela. La vie s'auto-engendre comme moi-même. »[104]

L'auto-affection du moi que je suis constitue au fond l'épreuve d'être *né* ou d'avoir été *engendré* – et de l'être constamment et à jamais – dans l'« auto-engendrement de la Vie absolue. »[105] Le concept de « naissance », ou plutôt d'« Ur-naissance », d'« archi-naissance » ou de « naissance transcendantale »[106] s'impose ainsi, non par une déduction spéculative cherchant l'intelligibilité du phénomène au-dehors de

---

[102] Cf. EM §39 390.
[103] EM §70 852.
[104] « Phénoménologie de la naissance », dans PV I 133.
[105] « Phénoménologie de la naissance », dans PV I 136.
[106] Cf. Paul GILBERT, « *Ur* ou/et archi-naissance ? », dans *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques – Actes du Colloque International à Padoue, 29-31 janvier 2015*, dir. Roberto FORMISANO, Fabio GRIGENTI, Ilaria MALAGUTI et Gaetano RAMETTA, Vrin, Paris 2016, pp. 205-218.

lui (son fondement dans l'ek-stase), mais au sein du phénomène lui-même que l'auto-affection constitue. Comme l'affirme Henry, en se basant sur le célèbre adage augustinien, « que Dieu [ou Vie] me soit plus intérieur que moi-même, n'est pas une parole mystique mais phénoménologique. Elle est incluse dans l'affirmation que nous sommes les Fils. »[107]

En décrivant l'épreuve pathétique de la vie immanente – à savoir celle de l'ego que je suis –, la phénoménologie matérielle révèle la manifestation de Dieu en tant que Vie. Et si l'ego se trouve en tant qu'un être vivant, il vit la Vie absolue de Dieu lui-même sans se confondre avec l'Ipséité divine. Dans l'union avec cette Vie, le moi éprouve la réalité spécifique de Dieu sans cependant se fondre absolument en lui.[108] La phénoménologie matérielle aboutit ainsi, non à affirmer l'existence de l'*ens divinum* comme cela se produit dans l'horizon de la rationalité grecque, mais plutôt à accéder à la nature même de Dieu comme Vie immanente et opérante du processus d'engendrement où l'ego se situe. L'affirmation de Dieu n'est donc pas vide, c'est-à-dire purement rationnelle ou réflexive. Pareille affirmation n'a de sens qu'au sein de la description phénoménologique de l'auto-affection que l'ego éprouve. Au fond, pour la phénoménologie matérielle il ne s'agit pas seulement de l'affirmation de ce à quoi le phénomène donne accès, mais du mode de l'apparaître spécifique de Dieu. Car la passivité « du Soi dans la vie n'est pas une détermination métaphysique posée par la pensée », mais « une détermination phénoménologique constitutive du Soi et qui, comme telle, ne cesse d'être vécue par lui. »[109] Les mots de Sébastien Laoureux sont donc pleinement justifiés : « *Dieu ne se prouve pas, mais s'éprouve.* » En effet, si Dieu est Vie, l'« épreuve de la vie » n'est rien d'autre que l'épreuve de Dieu. Cela veut dire que l'ego que je suis éprouve Dieu lui-même, sans que celui-ci ne se réduise à l'ego fini.

Par conséquent, non seulement il n'est pas justifié de considérer que Michel Henry opère dans *L'essence de la manifestation* un tournant théologique ou métaphysique, mais il ne l'est pas non plus, nous semble-t-il, d'adresser la même critique au deuxième Henry, l'auteur de la célèbre Trilogie christique. Car « nous avons

---

[107] « Parole et Religion », dans PV IV 194.

[108] À cet égard, l'avis de Sébastien Laoureux nous semble juste, en ce qui concerne le refus d'identifier la phénoménologie henryenne avec une sorte de panthéisme. En effet, dans la mesure où la subjectivité, l'ipséité de chaque ego est préservée – tout en respectant le but concernant l'« ontologique positive de l'individu » – Henry aboutit à réfuter toute fusion entre Dieu et l'ego (cf. LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, pp. 205-209).

[109] « Parole et Religion », dans PV IV 185.

tenté de montrer que l'accès à Dieu consiste dans sa révélation c'est-à-dire dans sa propre vie et ainsi dans la nôtre pour autant que nous sommes jetés dans notre vie par l'éternelle venue de la vie en soi. »[110]

La phénoménologie matérielle nous amène ainsi à prendre conscience de Dieu en tant que la Vie que nous ne cessons jamais d'éprouver dans notre auto-affection. Dieu, selon Henry, « génère l'homme en tant qu'un homme qui connaît Dieu (…) on pourrait l'exprimer métaphoriquement en disant : l'Œil par lequel je vois Dieu et l'Œil par lequel Dieu me voit ne sont qu'un seul et même Œil – étant entendu qu'il n'y a ici, phénoménologiquement parlant, ni Œil, ni vision, ni monde, ni quoi que ce soit de semblable. »[111]

Dès lors, nous pouvons comprendre la réponse que Henry lui-même donna, lors d'un entretien accordé à Isabelle Gaudé en 2001, à propos de la question du tournant théologique :

> Ce que je crois, c'est qu'il est absolument impossible d'exclure la vie et si la religion se rapporte à la vie, alors en effet on peut penser qu'un monde sans religion est un monde impossible. Comment, pourquoi la religion se rattache-t-elle à la vie ? Il faut ici, me semble-t-il, faire intervenir une distinction essentielle entre une vie finie et une vie infinie ou absolue.[112]

Pour conclure, il faut prêter attention aux mots que Michel Henry a formulés, au sujet du « tournant théologique ». Dans une conférence prononcée à l'Académie des beaux-arts de Munich, en 2000, le phénoménologue de la vie semble répondre directement à la critique de Dominique Janicaud :

> Cette analyse de la Vie absolue ne nous éloigne-t-elle pas dans la spéculation, voire la dogmatique de la croyance ? N'avons-nous pas cédé au « tournant théologique de la phénoménologie française » dénoncé par Dominique Janicaud ?
>
> Seulement ne sommes-nous pas, nous aussi, des vivants ? (…) Cette étrange analogie entre le procès interne de la Vie absolue s'éprouvant soi-même dans le Soi du Premier Vivant et notre propre vie se révélant à soi dans ce Soi singulier que chacun de nous est à jamais devient moins extraordinaire qu'elle semble à première vue si nous établissons d'abord leur distinction.[113]

Ici, Michel Henry semble refuser le tournant compris dans le sens de Janicaud comme une spéculation métaphysique qui pourrait poser le fondement de la manifestation hors de l'expérience effective que le sujet fait de sa propre réalité.

---

[110] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 79.
[111] « Parole et Religion », dans PV IV 186.
[112] « Un parcours philosophique », AD 167.
[113] « Phénoménologie de la vie », AD 35.

Toutefois, plus tard, dans un entretien accordé à Sabrina Cusano en 2002, Michel Henry emploie le syntagme « tournant théologique » dans un autre sens qui est le seul à pouvoir s'appliquer à son approche :

> 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'avaient conduit le développement interne de ma philosophie – à savoir 1º/ la définition de l'absolu (Dieu) comme Vie, 2º/ l'affirmation que le procès de la vie comme venue en soi et comme épreuve de soi génère nécessairement en elle une Ipséité en laquelle précisément elle s'éprouve elle-même et ainsi se révèle à elle-même, – qui est son Verbe ; de telle façon que celui-ci n'advient pas au terme de ce procès mais lui appartient comme constitutif de son accomplissement et lui est ainsi contemporain. « Au début était le Verbe. » ; 3º/ que ce que nous appelons l'homme, c'est-à-dire le Soi transcendantal vivant que nous sommes chacun, ne peut être compris qu'à partir de ce procès immanent de la vie, jamais à partir du monde. *Pour moi, le « tournant théologique » de la phénoménologie contemporaine n'est pas une « déviation » ou une dénaturation de la phénoménologie, mais son accomplissement*.[114]

À la lumière de ce texte, deux choses deviennent claires : d'abord, le phénoménologue radical ne s'est pas converti au christianisme ; il a simplement trouvé dans les textes bibliques des formulations précises pour exprimer les intuitions fondamentales de sa propre phénoménologie ; ensuite, le « tournant théologique » peut être compris, non plus au sens de Janicaud, comme une sortie du champ spécifiquement phénoménologique, mais plutôt comme l'achèvement de la phénoménologie elle-même. Dans la mesure où la description du processus d'engendrement que l'ego éprouve immédiatement se termine en Dieu conçu comme la Vie absolue, Origine toujours présente dans ce processus, le tournant théologique réalise une tâche proprement phénoménologique.[115] Au fond, au fur et à mesure que Michel Henry approfondit la description de l'auto-affection, il finit par mettre à jour l'inlassable parousie du Dieu vivant et immanent en lui.

---

[114] E 154 [souligné par nous].

[115] À ce propos, nous sommes d'accord avec Ruud Welten, qui affirme : « ce que l'on a coutume d'appeler le « tournant théologique » de la phénoménologie contemporaine n'est pas un tournant vers la religion, mais un retournement vers le statut véritablement phénoménologique de l'apparaître, autorisant dorénavant à parler d'une phénoménologie radicale » (WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible*, p. 83). Au fond, il s'agit d'identifier la réduction phénoménologique au « troisième degré de connaissance » de Spinoza (cf. Jean-Michel LONGNEAUX, « La réduction radicalisée comme du premier au troisième genre de connaissance », dans *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*, éd. Jean-Michel LONGNEAUX, Presses Universitaires de Namur, Namur 2000, pp. 45-64), mais chez Henry d'une façon totalement séparée des autres genres, et c'est à partir d'une telle réduction qu'on repère, voire même ressent la présence de Dieu.

Conclusion

La position que Michel Henry adopte face à la « question » de Dieu peut nous paraître paradoxale. S'il assume l'athéisme, plus que purement méthodologique,[116] attaché à la déconstruction de la bulle métaphysique du concept d'*ens summe perfectum*, il réhabilite une autre notion de Dieu en tant que Vie absolue. Le Dieu auquel la phénoménologie henryenne de la vie aboutit ne se confond donc pas avec l'*ens divinum* affirmé au sein des approches ontothéologiques traversant l'Histoire de la philosophie occidentale. Alors que la critique de l'argument ontologique déconstruit le concept métaphysique du Dieu à la fois transcendant et inaccessible, l'alternative à Anselme vise à rendre le Dieu immanent saisissable, non par le pur intellect, mais par l'archi-affectivité de l'épreuve immédiate de soi.

D'une part, la notion de Dieu procède de la description du processus de la Vie transcendantale. Ainsi la notion de Dieu devient concevable, dans le sens où l'essence divine est éprouvée, c'est-à-dire atteinte par l'ego. En respectant le commencement que le *cogito* de la *Deuxième Méditation* cartésienne constitue lui-même dans l'immédiateté de ses *cogitationes*, non encore déterminées par la précision des *cogitata* clairs et distincts, Michel Henry pousse sa propre phénoménologie « à la limite »[117] jusqu'à identifier la Vie absolue originaire à Dieu. Celui-ci constitue l'*avant* le plus originaire, avant même le moi à l'accusatif que je suis, avant même ma chair. Sans Dieu en tant que Vie absolue, le commencement radical de l'ego éprouvant sa propre subjectivité vivante resterait à jamais inintelligible. Et, par conséquent, la description phénoménologique de l'auto-affection persisterait sans Dieu dans une incomplétude indépassable.

D'autre part, il y a chez Henry une certaine sécularisation de la notion de Dieu, dans la mesure où elle émerge de façon indépendante des dogmes religieux et des

---

[116] Cf. LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, pp. 183-187.

[117] Précisément au moment où Michel Henry décrit la présence du Dieu immanent, en alternative au Dieu absolument transcendant dont l'accès nous est interdit, le phénoménologue de Montpellier affirme : « il s'agit en somme, *en poussant la phénoménologie à sa limite*, en tant que phénoménologie radicale bien entendu, en tant que phénoménologie matérielle, de comprendre à sa lumière la relation de l'homme à Dieu, de circonscrire du moins ce que, en tant que phénoménologie, elle peut en dire » (« Parole et Religion », dans PV IV 185-186 [souligné par nous]).

pratiques confessionnelles. De même qu'« au fond il faut cesser de croire en Dieu pour percevoir la beauté des cathédrales »,[118] il convient de se libérer de toute théologie et de toute religion révélée de l'extérieur afin de pouvoir concevoir, voire même éprouver le Dieu immanent de Henry ; de même qu'il faut s'abstenir de contenus de la doctrine religieuse afin de laisser retentir en nous les tonalités des œuvres d'art d'inspiration chrétienne, la même abstraction est requise pour que la présence divine soit aperçue au sein de l'auto-affection. Car il s'agit de l'immédiateté de l'apparaître le plus originaire, lequel advient dans le retrait du monde et de toute forme de pensée représentative ; il s'agit de l'« épreuve de la Vie de Dieu »,[119] car « Dieu ne se *prouve* pas mais *s'éprouve*. »[120] L'« archi-gnose des simples » dispense aussi bien les démonstrations rationnelles de l'existence nécessaire de Dieu que la structure dogmatique des religions positives. Comme José, le personnage du roman henryen *Le fils du roi*, l'acheminement vers Dieu s'obtient par le sentiment de la « solitude » inhérente au retrait du monde. Comprise comme retrait à l'égard du « monde des hommes » et de ses conceptions théoriques, cette « solitude » devient une « compagne ».

> Finalement je préférais me promener hors de la ville, loin du monde des hommes, là où la solitude n'est plus une blessure, une compagne plutôt avec laquelle on s'entretient de soi-même.[121]

[118] VI 130.
[119] LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 69.
[120] LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 232.
[121] R 376.

Au fond, *éprouver* le Dieu immanent, c'est simplement cela. Cette épreuve de Dieu n'a pas besoin d'une thématisation quelconque pour qu'elle soit effective. L'épreuve se réalise toujours dans l'Oubli radical qui se confond avec l'Immémorial de l'apparaître spontané et passif de la vie elle-même se donnant à tout jamais au sein de l'ego lui-même. En dépit de la thématisation qui pourrait sembler un détour rationaliste, Michel Henry affirme avec insistance qu'il ne s'agit que d'une description phénoménologique. Insérée dans le processus d'engendrement de la Vie absolue, l'épreuve ressentie dans une passivité radicale n'apparaît pas comme simple produit de la thématisation, mais comme sa source, c'est-à-dire sa condition de possibilité.

Par ailleurs, Henry poursuit le but non seulement d'accomplir sa phénoménologie, mais aussi de contester la structure ontologique de l'homme cheminant vers la mort, tel que Heidegger le conçoit. En effet, dès lors que l'homme est conçu comme le *Dasein* déjà situé dans la dimension historico-temporelle, dès qu'il est compris comme un être-au-monde, il est simultanément condamné à mort. Mais, la condition filiale de l'homme, dont il fait l'épreuve dans le retrait du monde, le lie inlassablement à son origine vivante. En effet, plus que l'être-vers-la-mort conçu par l'ontologie heideggérienne, l'*humanitas* manifestée au sein de la phénoménologie radicale consiste plutôt dans le *vivant-à-partir-de-la-Vie*.

À ce propos, l'article de 1994 concernant la « Phénoménologie de la naissance » est éclairant. Dans les deux versions du texte, Henry revient aux analyses minutieuses de l'ontologie heideggérienne, comme il l'avait fait dans *l'Essence*.[122] Ce qui saute aux yeux d'un lecteur attentif, c'est la façon dont Henry fait apparaître l'Ur-naissance comme l'origine phénoménologique la plus radicale, en tant que naissance hétérogène et antérieure au monde ou à la vie émergée du *Dasein*, sans s'appuyer sur les Écritures bibliques. En effet, bien que *C'est moi la vérité* ait déjà été publié à ce moment-là, Henry nous amène aux limites, voire à l'aveuglement de l'approche heideggérienne, car

> L'Ur-naissance transcendantale dont nous avons maintenant à parler échappe aussi bien aux sciences qui se rapportent au monde qu'à la philosophie traditionnelle qui n'a fait que thématiser les conditions de ce rapport au monde,

[122] Cf. Grégori JEAN et Jean LECLERCQ, « Présentation », dans *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, éd. Grégori JEAN et Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2014, pp. 9-13.

> à savoir ce rapport au monde comme tel, qu'on l'appelle conscience, intentionnalité ou *Dasein* – en manquant toutefois le plus essentiel.[123]

Sans recours à l'Écriture, ni même à l'engendrement décrit par Eckhart, Henry parvient à montrer l'impossibilité de présupposer « que le *Dasein* constitue notre ouverture à la vie », dans la mesure où cela « implique une confusion ruineuse entre la vie elle-même en l'essence de son vivre, et (…) l'étant vivant, i.e. des organismes aperçus dans le monde. »[124] Seule l'auto-affection, hors et avant le monde, peut satisfaire le principe de base de la phénoménologie : autant d'apparaître, autant d'être. La différence ontologique, assumée par l'ontologie heideggérienne, ne respecte pas un tel principe, car le *Dasein* correspond à une extériorisation de l'Être à jamais caché.

Au lieu de concevoir l'*ego cogito* comme un *Dasein* sorti de l'Être complétement distant dans sa différence ontologique, la phénoménologie radicale ne confond pas l'Ur-naissance avec une sorte de création : « pour autant que comme naissance originaire, comme venue dans la vie, elle ignore tout dehors et toute venue au dehors. »[125]

Le Dieu, qui finit ainsi par surgir dans la description phénoménologique tissée par Henry, constitue une déité immanente à l'ego qui se ressent comme né, comme passivement engendré dans le processus qu'est la vie elle-même. C'est la raison pour laquelle un tel Dieu s'identifie à la Vie absolue, terminologie probablement la plus précise pour le désigner.

Que Michel Henry fasse aboutir sa phénoménologie en décrivant l'accès à Dieu pour l'ego, fait voir que c'est celui-ci qui importe le plus authentiquement, dans l'affirmation de son essence la plus fondamentale, à savoir la vie en tant que telle. L'affirmation de la présence immédiate et constante de Dieu en nous est, en dernière instance, au service de l'ontologie positive de la subjectivité cherchée par Henry.

---

[123] Michel HENRY, « Phénoménologie de la naissance (première version) », dans *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, éd. Grégori Jean et Jean Leclercq, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2014, p. 29.
[124] HENRY, « Phénoménologie de la naissance (première version) », p. 21.
[125] HENRY, « Phénoménologie de la naissance (première version) », p. 29.

II SECTION

La genèse de la position henryenne face à l’argument ontologique

– Chapitre 3 –

L'arrière-fond marxien de la critique henryenne de la preuve ontologique

Introduction

Après avoir éclairé aussi bien la visée critique de l'argument ontologique chez Michel Henry (chapitre 1) que sa portée quant à l'affirmation de la présence de Dieu au sein même de l'archi-épreuve de la vie (chapitre 2), la question se pose de savoir si le phénoménologue fut ou non absolument original dans sa critique. D'où vient de sa part cette critique dirigée non sans véhémence contre Saint Anselme ainsi que contre toutes les tentatives de démonstration rationnelle de l'existence de l'*ens divinum* ? D'où vient la nécessité, qui semble marquer la critique henryenne de la preuve ontologique, de lui donner des compléments, voire même de la compléter ou de l'achever par une réponse au problème que laisse ouvert, aux yeux de Henry, l'*unum argumentum* anselmien ? Autrement dit, l'« archéologie de la chair » – à partir de laquelle Henry établit la distinction entre l'ego vivant et Dieu en tant que Vie absolue –, est-elle une réponse originale de la part de la phénoménologie radicale de la vie, ou bien n'est-elle qu'une simple interprétation d'autres auteurs qui inspirèrent Henry ?[1]

La description de la genèse de la critique henryenne de la preuve ontologique apportera d'ailleurs un éclairage supplémentaire à la question d'une énorme portée que

[1] L'objet de cette question sera exposé dans le chapitre 4.

pose Karl Hefty : « Comment Henry aborde-t-il la question de Dieu ? »[2] Après avoir montré dans quelle mesure la confrontation avec l'argument ontologique est fondamentale pour évaluer le « rôle » pris par la « question de Dieu » dans l'approfondissement de la phénoménologie matérielle, il nous restera encore à comprendre l'origine d'un rejet si radical de l'incontournable preuve anselmienne. Tel est l'enjeu du présent chapitre.

L'hypothèse, qui nous semble la plus raisonnable et que nous allons essayer de défendre, passe par deux étapes distinctes. D'abord, en ce qui concerne la première question, celle de savoir si Michel Henry a trouvé la critique qu'il présente contre l'*argumentum* d'Anselme dans l'Histoire de la philosophie, notre réponse consistera à mettre en évidence l'énorme influence que la critique de la religion élaborée par Karl Marx exerça sur la phénoménologie matérielle. Comme nous l'avons remarqué dès le premier chapitre de notre étude, la critique de l'argument ontologique apparaît déjà dans la dissertation doctorale du jeune Marx de 1841, qui a pour titre *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*.[3] Qu'il s'agisse d'une œuvre que Michel Henry a très probablement lue dès la rédaction des « Notes préparatoires » à *L'essence de la manifestation*, nous permettra de redécouvrir un élément important, quoique souvent négligé, de la pensée marxienne : sa critique de la religion en général et de l'argument ontologique en particulier. Afin de le montrer, nous allons, pour des raisons méthodologiques, approfondir, dans un premier moment, le rapport entre la phénoménologie henryenne et l'œuvre de Marx en général. En effet, pour que nous comprenions la référence à la critique marxienne de la religion chez le premier Henry et le rôle d'une telle critique dans le développement de la phénoménologie radicale de la vie, il convient de situer la place de Marx au sein de l'œuvre et de la pensée henryennes.

En ce qui concerne la seconde question, celle qui vise à repérer les influences exercées sur Henry et qui le conduiront à élaborer une « archéologie de la chair » – par

---

[2] Karl HEFTY, « Comment déterminer le rôle de Dieu dans la philosophie de Michel Henry ? », dans *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, dir. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, p. 583.

[3] Karl MARX, « Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure », dans *Œuvres de Karl Marx, Tome III – Philosophie*, trad. Maximilian Rubel, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Éditions Gallimard, Paris 1982, pp. 3-100. Pour le texte originel en allemand voir Karl MARX, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, Berliner Ausgabe, Berlin 2014.

laquelle la phénoménologie radicale réussit à distinguer l'ego que je suis de l'Ipséité première et divine –, nous lui consacrerons le chapitre 4.

1. L'influence de Marx au sein de la phénoménologie radicale henryenne

Après la soutenance de sa dissertation doctorale en 1963, Michel Henry s'est consacré durant « une dizaine d'années » à l'étude de Karl Marx. Cette étude aboutit à une lecture très originale de la pensée marxienne.

> Dès après sa soutenance de thèse, à travers son métier de professeur, M. Henry s'est mis au travail sur un vaste projet qui devait le mener à la publication, en 1976, d'une gigantesque et originale étude sur Marx, dont l'étude de *L'Idéologie allemande*, d'abord travaillée en raison du programme d'agrégation, l'enthousiasma et l'assura du caractère génial de Marx, mais selon lui profondément déformé par le marxisme et sans doute par bien des intellectuels parisiens, faisant la loi dans la presse (son livre y eut une faible réception) et les universités (il fut sous-estimé tant à gauche qu'à droite), surtout au moment de la « révolution bourgeoise » de 1968.[4]

De cette étude résulte une nouvelle herméneutique des textes marxiens. En donnant d'abord « la parole à Marx lui-même »[5], Michel Henry découvre un Marx qui contraste avec la *doxa* marxiste dominante à son époque. Par ailleurs, notre phénoménologue découvre dans certaines intuitions marxiennes un terrain commun à sa propre phénoménologie, à savoir la critique du monisme ontologique.

Michel Henry assumera dès le début de son *Marx I* l'objectif, probablement trop ambitieux, d'arriver à l'interprétation la plus authentique de Marx lui-même, dès lors qu'il s'agit de lui donner « la parole ». Par ce geste de fidélité à l'auteur, Henry confère une « unicité [au] projet philosophique de Marx », conjointement à une « *théorie générale des textes* » marxiens.[6] Toutefois, son herméneutique établit des choix de certaines notions et thèses en en négligeant d'autres. Ce faisant, Henry va se concentrer surtout sur l'éclairage des rapports sociaux entre les êtres humains entre eux, ainsi

---

[4] Jean LECLERCQ, « Biographie de Michel Henry et situation de l'entretien », dans *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, aut. Michel HENRY, Éditions de Corlevour, Mayenne 2010, p. 16. Ruud Welten affirme de même : « Aujourd'hui, Henry est principalement connu pour sa phénoménologie du christianisme, alors que dans la période 1965-1975 [nous notons que c'est juste après la publication de *L'essence de la manifestation*] il était exclusivement et intensément centré sur l'étude de Marx » (Ruud WELTEN, « De Marx au christianisme et retour : la philosophie de la réalité de Michel Henry », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Les Dossiers H », L'Âge d'Homme, Lausanne 2009, p. 359).

[5] M I 33.

[6] Cf. M I 9-33 ; cf. « Introduction à la pensée de Marx », dans SM 16.

qu'entre ceux-ci et la Terre. À cet égard, l'herméneutique henryenne occultera l'importance des *circonstances historico-sociales*, qui déterminent pour Marx ces relations, au bénéfice, presque exclusif, de la notion d'*individu vivant* laquelle, selon Henry, exprime l'essence de la réalité, à savoir la vie subjective. Tel est le Marx *henryen*.[7]

Que la seule réalité soit la vie subjective, s'exprime selon Henry par le fait que l'économie n'est pas auto-fondée. En effet, au fur et à mesure que les rapports sociaux sont décrits à partir des principes de la phénoménologie radicale de la vie, la fidélité de Henry envers Marx s'en tient à la critique que ce dernier adresse contre la prétention d'autonomie, à l'égard de la vie originaire, ambitionnée ou supposée par la science économique ou le système de l'économie marchande : « Marx lui-même parle de l'*Unselbständichkeit* (non-autonomie) essentielle de l'économie. »[8] Nous entrons ainsi, dans l'application des intuitions de la phénoménologie henryenne de la vie aux divers phénomènes produits par l'activité humaine, en particulier à la sphère économique.[9] Ce faisant, Michel Henry ne reste jamais enfermé dans une spéculation philosophique éloignée des différentes sphères de la culture. Tout au contraire, l'œuvre henryenne peut

---

[7] L'adjectif « henryen » apparaît dans la littérature secondaire consacrée à Michel Henry pour désigner sa lecture personnelle des textes de Marx, parmi d'autres (cf. Grégori JEAN et Jean LECLERCQ, « Sur la situation phénoménologique du *Marx* de Michel Henry. Étude de "Notes" inédites », dans *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, vol. XX, nº 2 (2012), p. 4). En plus, ils est désormais habituel dans la littérature académique d'établir la distinction entre *marxisme* (interprétation de Marx selon les marxistes traditionnels tels que Lénine) et *marxien* (les nouvelles herméneutiques des textes de Marx établies de façon indépendante des marxismes traditionnels) : il s'agit de s'intéresser « aux richesses de l'œuvre marxienne en mettant à distance les rigidifications « marxistes » » (Philippe CORCUFF, *Marx – XXIe siècle : textes commentés*, coll. « Petite encyclopédie critique », Éditions Textuel, Paris 2012, p. 10).

[8] WELTEN, « De Marx au christianisme et retour », p. 363.

[9] « Je crois donc fermement – dit le directeur scientifique du *Fonds Michel Henry* – que c'est bien au cœur d'une entreprise pluridisciplinaire que les recherches henryennes progresseront le mieux » (Jean LECLERCQ, « Généalogie et avenir d'une œuvre », dans *La Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, p. 25). Qu'une telle application se produise à partir de l'étude de l'œuvre marxienne, cela relève de la capacité que le philosophe de Montpellier détient quant au dialogue avec les courants de son temps Cf. Depuis l'introduction du *Marx I*, Henry précise que « l'élimination de la pensée philosophique de Marx au profit des thèses dogmatiques du matérialisme dialectique tel qu'il s'était constitué et défini, pendant près d'un siècle, dans l'ignorance de cette pensée, est le projet explicite de M. Althusser et le but avoué de sa recherche » (M I 21). En effet, en rédigeant les deux tomes consacrés à la pensé marxienne, Henry entra indubitablement en polémique avec le structuralisme d'Althusser, très influent à l'époque parmi les divers courants marxistes (cf. Raphaël AUTHIER, « Le problème des universaux chez Marx. Michel Henry critique de Louis Althusser », dans *Le Philosophoire*, nº 37/1 (2012), Vrin, Paris, pp. 235-259 ; cf. DOMINGUEZ, "¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry", p. 241).

être lue comme l'application de ses intuitions et de son ontologie aux diverses sciences physiques et sociales, ainsi qu'à l'art jusqu'à la religion. À cet égard, il nous semble que l'étude de la pensée marxienne constitue la première application, après *L'essence de la manifestation*, des intuitions de la nouvelle phénoménologie de la vie à des domaines non strictement philosophiques, tels que l'économique et le politique.

> Si je jette un regard rétrospectif sur l'ensemble de mon travail, il me semble qu'il a revêtu un double aspect. D'une part, l'élaboration des présuppositions fondamentales qui définissent la duplicité de l'apparaître. D'autre part, la mise en œuvre de ces présuppositions et leur application à divers problèmes ou à diverses philosophies : au corps (Maine de Biran), à l'économie (Marx), à l'inconscient (psychanalyse), à l'art (Kandinsky), au problème de la culture (La barbarie), à la phénoménologie husserlienne (Phénoménologie matérielle), au christianisme enfin. L'élaboration des présuppositions, bien sûr, n'est jamais totalement séparée de leur application.[10]

Husserl, dans sa célèbre *Krisis*,[11] cherchant à établir les fondements des sciences, adressa une critique à leur prétention à l'autonomie. Il en va de même chez Henry : il montre, à travers sa phénoménologie radicale, l'indépassable dépendance des sciences à l'égard de l'instance ontologique primordiale, à savoir la vie immanente qui est irréductible à la connaissance objective recherchée dans les domaines strictement scientifiques.

Le *Marx* henryen apparaît aussi dans le cadre de la recherche conduite en vue de trouver un terrain commun à l'opposition au monisme ontologique dominant dans l'Histoire de la philosophie. L'athée Karl Marx surgit alors parallèlement à des penseurs chrétiens tels que Maine de Biran, Maître Eckhart ou Søren Kierkegaard. Que le philosophe de Trèves soit paradoxalement classé comme un penseur chrétien, voire même « un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident »,[12] corrobore le fait que la pensée marxienne, tout comme le christianisme, offre ce terrain commun que Henry

---

[10] E 17.

[11] Cf. Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Éditions Gallimard, Paris 2004 [1989]. Nous devons noter ce que Michel Henry affirme au moment de commenter le prolongement de sa phénoménologie dans une « *réflexion sur Marx* » : « Malheureusement les scientifiques n'y [en se référant à son œuvre *La Barbarie*] ont vu le plus souvent qu'une critique de leur discipline, alors que mon point de départ ne faisait que reprendre et développer dans son actualité la constatation de Husserl dans son dernier grand livre, *La crise des sciences européennes* : il s'est produit au début du XVIIe siècle une immense rupture dans l'Histoire des sciences. Jusque-là les hommes croyaient que le monde est le monde sensible, le monde réel avec des couleurs, des odeurs, des sons. Puis Galilée, reprenant en quelque sorte les thèses de Démocrite, est venu affirmer que les corps n'ont pas de couleur, pas d'odeur, ne sont pas sonores mais qu'ils sont matériels, étendus, qu'ils ont des formes » (E 137).

[12] M II 445.

investit pour faire face aux philosophies monistes de teneur grecque. Avant d'entrer dans le détail de l'influence que la critique de la religion chez Karl Marx exerça sur Michel Henry, commençons par situer en termes généraux la lecture henryenne de l'œuvre de Marx.

En premier lieu, il s'agit d'une appropriation de la pensée marxienne en fonction des intuitions de la phénoménologie matérielle.[13] En effet, bien que Michel Henry ait cherché à donner « la parole à Marx lui-même », qu'il y soit parvenu est au moins sujet à débat. Il s'avère que, du moins selon certains critiques (principalement celle de Paul Ricœur), l'interprétation henryenne des textes marxiens rapproche trop rapidement et d'une façon discutable les notions de *Lebensarbeit* ou de *Lebenswelt* chez Marx avec la *chair* ou le *corps subjectif* repérés au sein de la phénoménologie matérielle. Michel Henry aurait négligé par conséquent d'autres concepts clefs dans l'œuvre marxienne, tels qu'*Umstände* (« circonstances » d'un point de vue qui est pour Marx lui-même aussi historique).[14] En accentuant ou absolutisant la subjectivité vivante, qui apparaît dans les textes marxiens, le *Marx* de Henry ne se concentre que sur une des intuitions du philosophe allemand : celle de la réalité déterminée par la force de travail des individus vivants, notion traduite par Henry en vie subjective transcendantale.[15]

En deuxième lieu, Marx ne constitue guère un élément exogène dans le travail développé par Michel Henry. Autrement dit, la présence de la pensée marxienne dans l'œuvre henryenne ne se réduit point aux deux volumes exclusivement dédiés à la philosophie du penseur allemand. En fait, il s'agit de bien plus que cela. Nous pouvons même parler d'une présence quasi permanente de Marx chez Henry. Quoique cet auteur n'apparaisse pas comme un des auteurs les plus commentés au long de *L'essence de la*

---

[13] « Phénoménologie matérielle » signifie l'approche henryenne selon laquelle il y a deux modes fondamentaux d'apparaître, à savoir celui de la vie immanente ou intérieure et celui de l'extériorité du monde.

[14] Cf. « Discussion », dans PV III 95-104. En effet, l'herméneutique henryenne aurait manqué des dimensions importantes dans l'œuvre de Marx (cf. Stéphane HABER, « Michel Henry et l'humanisme marxien », dans RIMH 1, p. 49 ; cf. Hervé TOUBOUL, « Travail, mesure et temps », dans RIMH 1, p. 76).

[15] Comme Jean-Marie Brohm l'affirme : « À partir de cette thèse de la subjectivité du *Lebenswelt* – que Michel Henry radicalisera avec sa phénoménologie de la vie » (Jean-Marie BROHM, « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque International de Montpellier – 3-5 décembre 2003*, dir. Jean-François LAVIGNE, Paris, Beauchesne 2006, p. 242). Qualifier l'approche henryenne de radicale signifie dès lors pousser la phénoménologie « à sa limite », dans la dernière réduction qui nous est possible. (cf. « Parole et Religion », dans PV IV 185-186). Cependant, l'adjectif radical peut aussi être compris comme l'appropriation que Henry a faite de la pensée d'autres auteurs, surtout Marx, Kierkegaard et Maître Eckhart. Nous allons l'analyser dans les chapitres suivants.

manifestation, il y est en effet indubitablement présent (même si l'évocation de Marx n'apparaît qu'en trois paragraphes de la première section). Ce faisant, Michel Henry fait appel à Marx, plus précisément à « la critique dirigée » par ce dernier « contre le concept de conscience », lorsqu'il est amené à situer le « concept de représentation » de la philosophie moderne dans le cadre du monisme.[16] Une telle allusion au philosophe de Trèves certifie le fait, que nous avons déjà mis en perspective, selon lequel la pensée marxienne constitue, déjà pour le premier Henry, une sorte d'allié dans la réfutation philosophique du monisme.[17] Qu'une telle présence surgisse déjà dans les Notes préparatoires à la thèse de 1963, cela rend très plausible le fait que Marx soit un des auteurs d'où part Henry dans l'élaboration initiale de sa pensée, notamment quant à l'édification d'une ontologie positive de la subjectivité. Une telle perspective se confirme par la référence à Marx que Henry sollicite au moment de s'éloigner du néo-kantisme présent en France à son époque :

> Existentialisme et Pensée impersonnelle.*
>
> Le néo-kantisme a pu errer aux antipodes de l'existentialisme et de toute philosophie concrète (cf. les justes reproches de Marx contre le « sujet » désincarné et spectateur-esprit), parce qu'il avait rompu le lien ego cogito/pensée, fortement affirmé par Descartes. C'est ce lien qu'il faut rétablir contre Kant-Brunschwicg, et aussi contre Sartre qui, rejetant l'ego hors de la conscience, n'obtient qu'un champ transcendantal impersonnel.
>
> * [En marge :] Ipséité.[18]

Par ailleurs, il en va de même dans les ouvrages de la deuxième ou dernière période, où le Henry de la Trilogie christique revient explicitement à Marx à plusieurs reprises, en le considérant comme « un des plus grands penseurs de tous les temps »,[19] pour étayer sa critique de l'hégélianisme, ainsi que pour illustrer l'instance ontologique primordiale de la vie à partir des notions marxiennes, telles que « travail subjectif », « vivant » et « individuel ».[20] Cela suggère que chez Henry le chemin qui va de Marx au

---

[16] Cf. EM §13 p. 135, §15 p. 155, §18 p. 184-186.

[17] Comme l'affirme Jean Leclercq : Michel Henry a trouvé dans l'œuvre marxienne les « principes fondamentaux qui lui ont permis de reconnaitre en Marx un allié philosophique » (LECLERCQ, « Editorial », dans RIMH 1, p. 29). Nous trouvons la formulation très juste, notamment en ce qui concerne la critique que Henry adresse au monisme ontologique de la philosophie de la conscience, celle de l'idéalisme allemand.

[18] Ms A 4-20-2394 ; publié dans RIMH 3, p. 96.

[19] CMV 304.

[20] Cf. CMV 296 ; cf. I 67, 269 ; cf. PC 8. La phénoménologie henryenne de la vie cherche à repérer l'essence, c'est-à-dire ce qui est le plus originaire comme la vie radicalement immanente à l'ego. De

christianisme ne correspond jamais à une conversion dans le sens de l'abandon de l'un au bénéfice de l'autre ; « bien au contraire, Marx inspirera la philosophie du christianisme de Michel Henry. »[21]

Dans la mesure où la présence de Marx chez Henry traverse toute son œuvre – depuis la thèse doctorale de 1963 jusqu'à sa Trilogie christique à l'aube du XXIe siècle –, il est clair que, pour le phénoménologue, l'intérêt pour le philosophe de Trèves ne se réduit pas à une étude particulière ou secondaire. De plus, Henry s'attarde à étudier de manière particulièrement approfondie la pensée marxienne précisément avant de transiter de *l'Essence* à la Trilogie christique. C'est à ce moment que, peut-être, en anticipant sa « philosophie du christianisme », le phénoménologue déclare que Marx est un philosophe chrétien :

> Marx 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 paraît 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*.[22]

En somme, s'il est vrai que Henry a fait sien le christianisme à partir des années quatre-vingt-dix au point d'y trouver un autre terrain, plus proche de sa propre phénoménologie que celui de la pensée philosophique grecque, il apparaît que ce terrain nouveau a toujours été à ses yeux celui de Marx (parmi d'autres auteurs qui se présentent explicitement comme des chrétiens).[23]

Malgré l'effet dérangeant de cette lecture des textes marxiens,[24] la proximité entre le christianisme et la pensée marxienne réside, selon Michel Henry, dans la

---

cette façon, le sujet humain n'est plus conçu comme un *être* d'abord *au monde*, mais plutôt comme une subjectivité, comme pure chair. Ce faisant, Michel Henry adresse une critique véhémente aussi bien à la « vogue du positivisme au XIX e siècle » qu'aux visions naturalistes « de l'homme » qui règnent sur l'ambiance contemporaine des sciences sociales (cf. Farhad KHOSROKHAVAR, « Michel Henry ou l'intériorité radicale », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions Cerf, Paris 2001, p. 74).

[21] WELTEN, « De Marx au christianisme et retour », p. 359.

[22] M II 444-445 [souligné par nous].

[23] « Interprété de cette manière, dans une étonnante proximité avec Maine de Biran, Marx représente une coupure, la vraie coupure épistémologique et ontologique dans l'histoire de la philosophie occidentale » (Domenico JERVOLINO, «Table ronde sur le « Marx » de Michel Henry », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions Cerf, Paris 2001, p. 240).

[24] Cf. BROHM, « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », p. 241 ; cf. Richard SOBEL, « Phénoménologie du travail, ontologie de la vie et critique radicale du capitalisme. Réflexions à propos du statut de l'interprétation de Marx par Michel Henry », dans *Cahiers d'économie politique*, nº 56/1, L'Harmattan, Paris 2009, p. 8.

« métaphysique de l'individu ».[25] Selon la lecture henryenne, les analyses économiques de Marx ne sont intelligibles qu'à partir d'une philosophie radicale de la subjectivité, une philosophie qui apparaît non seulement dans les œuvres de la maturité, mais dès les textes du jeune Marx rédigés avant 1845. Ceux-ci correspondent, non par hasard, à la littérature marxienne un peu méprisée au sein du marxisme traditionnel. C'est la raison pour laquelle Michel Henry s'est employé à élaborer une nouvelle « *théorie générale des textes de Marx* », selon laquelle les œuvres du penseur de Trèves se classent en trois groupes distincts : (1) en premier lieu, il y a les textes du jeune Marx, ceux qui concernent l'œuvre rédigée jusqu'à 1845 ; (2) en deuxième lieu, Michel Henry rassemble tous les textes historico-politiques de Marx dans un seul groupe (auquel appartient le célèbre *Manifeste du Parti Communiste*) ; (3) en troisième lieu, enfin, le phénoménologue réunit les analyses plutôt économiques, présentées dans les textes de la maturité, comme les denses volumes du *Capital*. Tandis que le marxisme traditionnel attribua une plus grande importance aux textes du deuxième groupe, Michel Henry en vient à considérer que la philosophie première de celui qu'on appelle le père du communisme se trouve plutôt dans les textes de la maturité, quoiqu'elle fût déjà annoncée par les intuitions du jeune Marx. Cette philosophie première consiste dans une ontologie positive de la subjectivité, capable d'éviter aussi bien une quelconque forme de collectivisme politique que toutes les philosophies où règne la primauté de l'universel hégélien. C'est la raison pour laquelle – aussi paradoxal que cela puisse paraître, surtout pour ceux qui lisent Marx à la lumière des interprétations marxistes ou léninistes –, le *Marx* de Henry critique, non seulement les concepts universels tels que « classe », « histoire » ou même « société », mais il considère comme absurde l'une des affirmations les plus fameuses du *Manifeste du Parti communiste*, à savoir la

[25] À cet égard, le commentaire de Ruud Welten est précieux, car il identifie le noyau du rapport entre la phénoménologie radicale de la vie et l'interprétation henryenne des écrits marxiens. Il s'agit au fond de l'ontologie positive de l'individu concret et vivant. En repérant cette ontologie chez Marx lui-même, le lien entre le penseur de Trèves et le christianisme compris au sein de la phénoménologie henryenne s'établit : l'incarnation, comprise comme la définition de l'ego, du sujet vivant dans une chair, prend place dans le cadre de n'importe quelle ontologie positive de la subjectivité. Comme Welten l'affirme : « Marx est un réformateur de la notion de subjectivité, plutôt qu'un philosophe qui pense que le travail relève d'une ontologie régionale. » « Marx comme Maine de Biran affirment que le sujet inclut le corps et la subjectivité vivants. » « Comme l'interprétation d'Henry le montre bien, la philosophie de Marx est une pensée de l'incarnation. Le sujet humain n'est pas un pur esprit, comme le soutenait l'idéalisme allemand, mais une réalité matérielle travaillant, aujourd'hui et à jamais » (WELTEN, « De Marx au christianisme et retour », pp. 361, 362, 368).

déclaration selon laquelle « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes. »[26]

Michel Henry lit l'œuvre de Marx en tant qu'elle forme une ontologie positive de l'individu ou de la subjectivité selon laquelle la première réalité consiste dans la vie immanente de chaque vivant concret. Ce faisant, contrairement à la pensée marxiste interprétée par Vladimir Ilitch Lénine et ses adeptes (une pensée que Henry classe comme « catéchisme primaire »[27]), le philosophe radical affirme que ce sont les *individus vivants* qui fondent, à partir de leur vie immanente et acosmique, les superstructures sociales, historiques, politiques et économiques, et jamais l'inverse.

> Et sans doute il existe une relation entre ces niveaux de l'être, entre la représentation que se fait l'individu, d'une part, et, d'autre part, ce qu'il est ; mais cette relation trouve évidemment son principe dans l'individu réel, dans son existence concrète, dans sa manière d'être, dans son mode de vie, de sorte que cette relation entre l'individu vivant et ce qu'il pense, n'est pas non plus une relation de détermination en troisième personne, mais une relation de fondation phénoménologique. « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur manière d'être, c'est leur manière d'être qui détermine leur conscience. » Et encore : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. » Le « matérialisme » de Marx ne signifie rien d'autre que cette fondation phénoménologique de l'idéologie dans la vie concrète de l'individu.[28]

En ce qui concerne le domaine de l'économie, cela veut dire que l'origine de toute valeur concevable est à chercher dans le *travail subjectif*, *vivant* et *individuel*.[29]

---

[26] « Introduction à la pensée de Marx », dans SM 11. Dans ce contexte, Philippe Corcuff situe la lecture de Michel Henry comme une des trois études (conjointement à celles de Louis Dumont et de Jon Elster) à partir desquelles il fut possible, à partir des années soixante-dix, de « nettoyer nos lunettes des déformations du logiciel « collectiviste » » (CORCUFF, *Marx*, pp. 61-62).

[27] M I 23.

[28] « Introduction à la pensée de Marx », dans SM 20. Cette idée se trouve déjà présente dans les *Notes préparatoires* à *L'essence de la manifestation* : « Janet dérive [le] personnage de [la] fonction sociale ; chaque fonction exige de son titulaire une attitude bien définie → univers objectif imposant à chaque membre un modèle d'après lequel il doit régler sa conduite. C'est le monde à l'envers : la mère est mère non parce qu'elle est mère mais parce qu'elle a l'idée qu'elle est mère ; on marche sur la tête. Mais pourquoi joue-t-elle ce rôle ? Parce qu'elle est mère ; c'est là quelque chose de réel, une nouvelle manière d'être au monde, un ensemble d'intentionnalités réelles ; absurde de faire dériver cela d'une idée ; c'est le contraire qui est vrai (cf. Marx) ; le rôle qu'on peut certes jouer, la représentation et compréhension sociale de soi sont fondées [dans l']existence effective » (Ms A 6-2-3639 ; publié dans RIMH 3, p. 135).

[29] « Marx est justement l'un des très rares penseurs qui définit l'homme par la vie. » « Marx explique que les économistes ne savent pas au fond ce qu'est le travail (…) Il y a là chez Marx quelque chose d'abyssal : il a génialement compris que les objets des sciences n'existent pas dans la réalité et qu'il doit y avoir par conséquent une *genèse transcendantale de leur possibilité* (…) Marx va alors résoudre le problème de l'échange à partir d'une réalité qui est d'un tout autre ordre, celle du travail vivant réel, subjectif, inqualifiable, invisible » (« Phénoménologie et sciences humaines. De Descartes à Marx », dans AD 21-24).

Mais, selon Henry, une telle métaphysique s'exprime aussi chez Marx au travers de la critique de la religion élaborée par celui-ci.

À cet égard, Henry remarque que, aussi bien pour Marx que pour la religion chrétienne (selon la lecture henryenne du Prologue johannique), la réalité originaire ne se réduit jamais à l'objectivité de la représentation d'une conscience intentionnelle. Les représentations abstraites, la seule technique construite par la connaissance provenant des sciences de la nature, ou l'objectivité froide des prix indexés sur des marchandises par le pur fonctionnement d'un marché prétendument libre, ne sont jamais seules et par elles-mêmes capables d'assurer et de conserver la valeur dans la réalité.

Il s'agit au fond de fonder transcendantalement toutes les sphères du savoir, y compris les sciences sociales telles que l'économie. À cet égard, Jean-Marie Brohm affirme : « le *Marx* de Michel Henry a ouvert de ce point de vue le même horizon d'évidence transcendantale que la constitution intersubjective du monde de la vie chez Husserl. »[30] Néanmoins, l'étude de l'œuvre de Marx permet à Michel Henry de rejeter tant la phénoménologie historique de Husserl que les marxismes et le structuralisme de son époque. Au fur et à mesure que la vie originaire, purement immanente, subjective et non-intentionnelle est progressivement écartée, la philosophie tombe dans le monisme et les sciences risquent de devenir des idéologies. Pouvons-nous éviter aussi bien le monisme que les idéologies ? Il s'agit en bref du chemin généalogique que la phénoménologie henryenne nous pousse à suivre.

> Cette démarche de *constitution transcendantale* de l'œuvre de Marx à partir de ses fondements ultimes, ontologiques, est ce qui permet à Michel Henry de récuser toutes les interprétations superficielles – politiques, idéologiques, sociologiques – du corpus marxien, et c'est aussi en cela que sa lecture est proprement philosophique.[31]

---

[30] BROHM, « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », p. 241. L'analyse de Henry sur l'œuvre marxienne « montre que Marx jetait un « regard transcendantal » sur la société et son économie pour démontrer que le « travail vivant » n'est pas seulement la fondation pratique des représentations irréelles de l'économie, mais aussi de l'économique. Autrement dit, il démontrait que le travail n'est pas économique dans son essence » (Michaël STAUDIGL, « De la phénoménologie matérielle à la critique de la culture et de la politique. Essai sur l'enjeu pratique de la pensée henryenne », dans *La Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, p. 495, note 49).

[31] BROHM, « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », p. 254.

Pour fonder la dénonciation du caractère idéologique de l'économie capitaliste (ainsi que marxiste),[32] il convient de révéler les présomptions fausses qui refusent une quelconque fondation de l'économie et de ses lois supposées dans un « préalable » qui lui soit extérieur.[33] Indépendamment de savoir si la lecture par Henry de *Marx* est ou non la plus pertinente (question qui ne concerne guère notre propos), nous remarquons que la critique de la religion conçue au sein de la pensée marxienne, au moins d'après Michel Henry, ne vise rien d'autre que la même critique dirigée contre la science économique anglaise où s'absolutise la phénoménalité de l'*ek-stasis*. En effet, « lire Marx oblige à rester constamment conscient du parallèle existant entre sa critique de l'économie et celle de la religion. »[34]

2. La critique de la religion dans le Marx *henryen*

2.1. La critique de la religion dans le cadre d'une critique plus large de toute forme d'idéologie

S'il est vrai, comme le dit Jean Leclercq,[35] que Michel Henry s'est attelé à l'énorme entreprise d'étudier l'œuvre marxienne après la soutenance de sa thèse de 1963, il convient de souligner que le penseur allemand paraît déjà durant la rédaction de *L'essence de la manifestation*. La consultation des *Fonds Michel Henry* nous a permis de repérer que le premier Henry se focalise, plus précisément sur les éléments qui concernent la critique de la religion en général et la réfutation des preuves rationnelles de l'existence de Dieu en particulier. Cela nous semble très significatif. Car, que Michel Henry assume la critique marxienne de la religion aussi bien dans la rédaction de ses

[32] Cf. CC 5-43 ; cf. Jean LECLERCQ, « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », dans RIMI 7, pp. 87-93.
[33] « Ces préalables phénoménologiques – qui constituent le soubassement épistémologique de la lecture subtile et originale de Marx par Michel Henry – permettent de mieux comprendre ses critiques et ses propositions » (BROHM, « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », p. 255). À cet égard, Sébastien Laoureux affirme avec justesse : « avec une telle conception de l'idéologie, est dénoncée toute tentative de substituer à la réalité de la pratique sa *représentation consciente* » (Sébastien LAOUREUX, « Phénoménologie matérielle et critique sociale. Réflexions à partir du *Marx* de Michel Henry », dans *La Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, p. 509).
[34] WELTEN, « De Marx au christianisme et retour », p. 368.
[35] Voire supra note 4.

premières œuvres que dans sa Trilogie christique, nous oblige à préciser quelle est la signification de la notion de Dieu et de religion chez Henry. En effet, comment se fait-il qu'on puisse considérer, sérieusement et honnêtement, que Marx soit un penseur chrétien, quand il s'agit d'un athée assumé depuis sa jeunesse ? De fait, selon les spécialistes, et à cet égard contrairement à ce qui s'est passé avec son ami Friedrich Engels, Karl Marx n'a jamais professé de credo religieux et n'a jamais révélé avoir eu des expériences explicitement religieuses, alors que Engels traversa de fortes crises dans sa foi, avant de rejeter le christianisme au sein duquel il avait été formé, Marx semble avoir toujours été un athée assumé.[36]

Bien que certains commentateurs considèrent que Marx ne manifeste, au long de tout son parcours, qu'un intérêt résiduel à l'égard de la religion en comparaison avec la critique de l'économie,[37] il est toutefois indéniable que la critique de la religion constitue un des vecteurs qui traverse la pensée marxienne. Dans l'œuvre consacrée à la pensée de Marx, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Michel Henry envisage la « critique de la religion » comme un des éléments qui caractérisent l'« humanisme du jeune Marx », conjointement à l'« identité de l'humanisme et du naturalisme » et de la « théorie de la révolution et du prolétariat dans leur liaison avec l'idée de la fin de la philosophie. »[38]

Michel Henry part de la critique que le jeune Marx exprime dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*,[39] un texte inachevé de 1843 où le philosophe de Trèves affirme que le « fondement de la critique irréligieuse est le suivant : *c'est l'être humain qui fait la religion*, ce n'est pas la religion qui fait l'être humain. »[40] Selon l'interprétation henryenne, la critique marxienne adressée à la religion prend pour objet toutes les expressions de l'idéalisme allemand ; il s'agit au fond du « Dieu de Hegel » conçu au sein de l'idéalisme. Les textes du jeune Marx réfutent cette notion de l'*ens divinum*, selon laquelle Dieu se confondrait avec une entité

[36] Cf. Nguyen NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, Aubier Montaigne, Paris 1975, p. 115.
[37] Cf. NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, p. 17.
[38] M I 84.
[39] M I 85.
[40] Karl MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, éd. et trad. Victor Béguin, Alix Bouffard, Paul Guerpillon et Florian Nocidème, Les Éditions Sociales Geme, Paris 2018, p. 285. Cette phrase est citée par Henry (cf. M I 86).

ontique, extérieure, indépendante, étrangère et fondatrice de l'existence concrète de l'être humain.

En dénonçant cette notion d'un Dieu extérieur, Marx ne critique pas seulement les philosophes chrétiens de son époque, dont les approches avalisaient l'existence d'une telle entité divine ; la lecture henryenne des textes marxiens a le mérite de le souligner. Il est en effet très intéressant de remarquer que Marx refuse aussi, et par le biais de la même critique anti-hégélienne, les philosophies athées, voire même matérialistes de son époque, dont les démarches partageaient le même horizon, le même arrière-fond que l'idéalisme allemand de connotation chrétienne. Nous comprenons ainsi pourquoi Marx élabore, conjointement à la critique de la religion, une « critique de la critique. » Dans la mesure où l'idéalisme allemand des auteurs athées avait produit une critique de la religion qui, aux yeux de Marx, n'était pas suffisante, il faut rejeter ce courant philosophique parallèlement au refus de la religion : « En ce qui concerne l'Allemagne, la *critique de la religion* est pour l'essentiel terminée. »[41] Nous pouvons interpréter dans ce sens l'éloge que Marx rend à Prométhée. Cette figure de la mythologie grecque, à travers son geste de « haine pour tous les dieux (…) du ciel et de la terre qui *ne reconnaissent pas la conscience de soi humaine comme la divinité suprême* »,[42] inaugure l'athéisme ambitionné par Marx ; un athéisme qui vise la reconnaissance de « la conscience de soi humaine », la reconnaissance que l'être humain, ou plus précisément l'individu concret fait de sa propre réalité subjective.

Chez Marx, l'allusion à Prométhée citée par Henry se trouve dans un texte de jeunesse (1841), souvent négligé par les commentateurs des écrits marxiens.[43] Ce texte,

---

[41] MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 285. Michel Henry interprète ces paroles en affirmant, dans son style provocateur, que « la critique de la religion « de Marx » n'est pas de Marx et n'appartient pas à sa pensée propre », mais plutôt à l'« Allemagne » de son époque, c'est-à-dire à l'idéalisme allemand (cf. M I 86).

[42] M I 86. Il convient de remarquer que Michel Henry mentionne cette référence marxienne à Prométhée dans un article rédigé en 1972 où Henry cite explicitement la thèse doctorale de 1841 (cf. « La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme* », dans PV V 12).

[43] L'étude de Jean-Marc Gabaude, publiée en 1970 (c'est-à-dire au cours de l'élaboration de la marxologie henryenne), paraît comme une exception. Gabaude montre, pour la première fois dans la littérature française, l'importance de la thèse doctorale de Marx. Bien que, contrairement à l'herméneutique proposée par Henry, Gabaude considère que l'individu chez Marx est conçu toujours à partir de ses circonstances historico-politiques (c'est-à-dire comme un être-déjà-au-monde), et bien que la marxologie de Gabaude ne sépare pas aussi radicalement que Henry le « rationnel » du « réel », la « théorie » de la « praxis », il nous semble intéressant de remarquer combien son étude de la thèse doctorale de 1841 corrobore certains aspects de la lecture henryenne. En s'opposant à l'interprétation structuraliste de Louis Althusser, la plus fréquente à l'époque en France, Gabaude ne prend pas le travail de Marx sur Epicure comme un « exercice » uniquement

intitulé *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*, reprend les résultats de la dissertation académique présentée par Marx à l'Université d'Iena en vue d'obtenir le titre de docteur en philosophie.[44] Ce texte ne passe pas inaperçu dans les analyses henryennes qui cherchent, à l'appui de cet ouvrage, à éclairer la critique de la religion développée par l'auteur du *Capital*. Pour autant que celui-ci soutienne la « profession de foi de Prométhée », l'athéisme qui en résulte se formule par la maxime d'Épicure selon laquelle l'« impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui prête aux dieux les croyances de la foule. »[45]

Selon l'interprétation henryenne de ces extraits, la critique est confinée à la notion de Dieu en tant qu'entité extérieure et hétérogène à la vie concrète des individus humains. Il s'agit en somme d'une critique dirigée contre n'importe quelle forme de religion promouvant et préservant l'état d'aliénation d'un être humain condamné à la misère par rapport à la vie qui lui est octroyée dans l'en-deçà de ce monde concret ou de cette période historique particulière et contingente. Car

> La misère *religieuse* est tout à la fois l'*expression* de la misère effective et la *protestation* contre la misère effective. La religion est le soupir de la créature oppressée, l'âme d'un monde sans cœur (…) Elle est l'*opium* du peuple.
> Abolir la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple, c'est exiger son bonheur *effectif*. Exiger l'abandon des illusions que l'on entretient sur sa propre situation, c'est *exiger l'abandon d'une situation qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc *en germe* la *critique de la vallée de larmes* dont la religion est *l'auréole*.[46]

Ce passage illustre, tout d'abord, que la critique marxienne de la religion ne vaut pas en elle-même ou par elle-même, d'une façon isolée et absolue. Autrement dit, au lieu de critiquer la religion en elle-même, comme un domaine séparé des autres sphères de la vie humaine, il s'agit, pour Marx, d'insérer plus largement une telle critique au sein de la problématique anthropocentrique de l'aliénation et de l'idéologie. Car la

---

« scolaire ». Il souligne en outre l'opposition que Marx manifeste, dans ce travail, à l'hégélianisme : « si Marx n'a jamais été tout à fait hégélien (…), il n'a jamais été davantage tout à fait jeune hégélien. » Enfin, Gabaude montre l'importance de cet ouvrage dans le développement de la pensée marxienne, notamment en ce qui concerne le rapport entre l'apologie d'Épicure, que Marx fait ici, et l'élaboration d'une philosophie de la « conscience de soi et de l'intériorité subjective. » La critique marxienne de la religion, contenant le rejet de la preuve ontologique, est intrinsèquement liée à cette même philosophie de la subjectivité (Jean-Marc GABAUDE, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, coll. « Sentiers », Éditions Privat, Toulouse 1970, pp. 10, 24, 34, 181-188).

[44] Maximilien RUBEL, « Notice sur *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* de Karl Marx », dans *Œuvres de Karl Marx, Tome III – Philosophie*, aut. Karl MARX, coll. « Bibliothèque de la pléiade », Éditions Gallimard, Paris 1982, pp. 5-6.

[45] MARX, « Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure », p. 14 [Épicure cité par Marx].

[46] MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 286.

critique de la religion est préalable à la critique sociale et politique,[47] celle qui constitue, selon le philosophe de Trèves, la fin ultime de toute critique.

2.2. La critique de la religion liée à l'émancipation des individus vivants

Ainsi subordonnée au processus de libération ou d'émancipation, que nous pouvons désigner par le terme de « désaliénation »,[48] la critique marxienne finit par reconnaître, notamment à la lumière de cet extrait du jeune Marx, une certaine valeur positive à la religion. De fait, comme l'explique Michèle Bertrand, la plupart des commentaires autour de l'expression marxienne « *opium* du peuple », sans doute une de plus popularisées, manifestent une « totale incompréhension de la pensée de Marx »,[49] alors qu'une telle expression est en quelque mesure laudative envers le phénomène religieux.

En premier lieu, il convient de rappeler qu'au XIXe siècle l'opium était principalement utilisé comme un analgésique ; Marx lui-même recourra à ce produit pour des raisons médicales. En ce sens, la phrase marxienne peut être lue comme reconnaissant à la religion sa capacité de tranquilliser et de consoler les individus humains.[50] En second lieu, la religion constitue aussi le reflet de la révolte légitime contre la situation de pénurie et d'injustice où ces mêmes individus se trouvent plongés.

Il est intéressant de remarquer dans ce contexte qu'Engels, sous l'influence de la pensée de Marx, élabore un parallélisme entre le « christianisme primitif » et le « socialisme » : l'un et l'autre expriment le mouvement d'individus, socialement opprimés et persécutés, des classes les plus basses. Aussi bien le christianisme primitif que le mouvement socialiste proclament la libération ou l'émancipation de ces individus ; en outre, l'un et l'autre, malgré la force de l'oppression qui leur est imposée, finissent par triompher inéluctablement dans l'Histoire.[51]

---

[47] Cf. NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, p. 132.
[48] « *Désaliénation* » est un terme que certains commentateurs utilisent afin d'exprimer l'idée d'« émancipation » chez Marx (cf. NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, pp. 129-130).
[49] Michèle BERTRAND, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, coll. « Problèmes », Éditions sociales, Paris 1979, p. 48.
[50] Cf. BERTRAND, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, pp. 47-48.
[51] Cf. BERTRAND, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, pp. 176-180.

Marx s'oppose donc à la religion et à la théologie de son époque : il ne s'adresse en réalité ni contre le christianisme primitif ni contre une notion générale et absolue de la religion. Il s'agit plus exactement de la déconstruction d'un christianisme, peut-être une de ses formes luthériennes, assumé par la société décadente où s'insère l'auteur du *Capital*. Ce christianisme-là consiste plus fondamentalement dans la doctrine religieuse promue par le régime politique de Frédéric-Guillaume IV de Prusse, dont la théologie était compatible aussi bien avec un fort centralisme étatique et une sévère répression sociale qu'avec un certain libéralisme économique.[52]

En somme, la religion devient objet de critique, chez Marx, lorsqu'elle opère comme un mécanisme capable de figer les individus dans leur situation de misère, en empêchant le dynamisme de la vie, c'est-à-dire le mouvement de la *praxis*, la seule qui serait capable de transformer la réalité conçue en tant que vie effective des humains. Michel Henry a le mérite, nous semble-t-il, de souligner ce lien intrinsèque entre la critique de la religion et l'émancipation des individus vivants. Ce faisant, la critique de la religion apparaît accolée à la célèbre *XIe thèse sur Feuerbach* : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer*. »[53]

Selon Michel Henry, les *Thèses sur Feuerbach* cherchent à répondre à la question « qu'est-ce que la réalité ? » À titre de réponse à cette question fondamentale, surgit la *praxis* dans une manifeste opposition à la *theoria*.[54] Michel Henry interprète la

---

[52] Cf. NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, p. 117. Il est intéressant à cet égard de remarquer les affirmations de Maximilien Rubel dans un livre qui se trouve dans la bibliothèque personnelle de Michel Henry. Dans cette étude, Rubel souligne que le « Nouveau christianisme », qui envisage une fraternité universelle entre les hommes, en effaçant leurs différences de classe, a été fortement admiré par Marx lui-même (cf. Ms A Bibliothèque Personnelle, Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, Paris 1974, pp. 370-371). Ce qui démontre combien la critique de la religion chez Marx n'est pas intelligible en elle-même et par elle-même, mais seulement en fonction d'une critique plus générale de l'aliénation de la vie des individus concrets.

[53] Karl MARX, « De l'abolition de l'État à la constitution de la société humaine (Notes et Thèses, 1845) », dans *Œuvres de Karl Marx, Tome III – Philosophie*, coll. « La pléiade », Éditions Gallimard, Paris 1982, p. 1033. Selon la *XIe thèse sur Feuerbach*, la vie illusoire correspond à l'état de l'individu qui ne se confronte pas avec la réalité et qui, pour cette raison, est incapable de la transformer, à cause des idéologies auxquelles sa conscience a adhéré (cf. BERTRAND, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, p. 54).

[54] Cf. M I 314. Pour le *Marx* de Henry, la *praxis* s'identifie avec la réalité primordiale, nous pouvons même dire, en faisant appel à un langage plus métaphysique, avec l'Être même originaire. En outre, l'hétérogénéité entre la *praxis* et la *theoria*, que Michel Henry repère chez Marx, correspond à la différence entre les deux modes fondamentaux de l'apparaître de la phénoménologie henryenne. En des termes plus précis : tandis que la *praxis* correspond à l'apparaître originaire de la vie immanente et acosmique, la *theoria* concerne plutôt l'apparaître qui se réfère à la représentation des objets

XIe thèse essentiellement comme la réfutation du « matérialisme *intuitif* », pour lequel la réalité est « objective » et l'accès au réel se donne par le biais de la représentation, c'est-à-dire au travers d'une rationalité pure.[55] Par ailleurs, le rejet marxien de ce type de matérialisme montre que sa critique vise ce que Henry désigne par « ontologie positive de la subjectivité. » En effet, la réalité de la *praxis* s'identifie à la réalité de l'individu en tant que vivant concret. En ce sens, pour faire justice à la lecture originale que Henry propose des textes marxiens, il convient de remarquer que la *I^e Thèse sur Feuerbach* est lue selon la même herméneutique :

> Le grand défaut de tout le matérialisme passé (y compris celui de Feuerbach), c'est que la chose concrète, le réel, le sensible, n'y est saisi que sous la forme de *l'objet* ou de *l'intuition*, non comme activité humaine sensible, comme *pratique* ; non pas subjectivement.[56]

Selon l'interprétation de Michel Henry, ce passage a en vue l'élaboration d'une ontologie positive de la subjectivité. Dans la mesure où le matérialisme est refusé parce qu'il ne saisit pas la *subjectivité*, la *pratique*, comme source du réel, nous comprenons comment Karl Marx devient le *Marx* henryen : les extraits que Henry sélectionne sont ce qui corroborent sa phénoménologie radicale de la vie.

De plus, en identifiant la *praxis* à la vie des individus concrets, le *Marx* henryen refuse toute forme d'aliénation et d'idéologie, qu'elle soit religieuse ou matérialiste.[57] Nous comprenons dès lors la raison pour laquelle Marx critique aussi bien la religion institutionnelle de son époque, incapable de mener la *praxis* à une authentique

---

extérieurs à l'ego, des objets situés dans l'horizon intramondain (cf. « Préalables philosophiques à une lecture de Marx », dans PV III 47-48).

[55] Cf. M I 316.

[56] MARX, « De l'abolition de l'état à la constitution de la société humaine », p. 1029.

[57] Jusqu'à 1845, Marx identifie la religion comme une forme d'aliénation. À partir de 1845, le philosophe de Trèves envisage la religion surtout en lien avec la notion d'idéologie. Cependant, il convient de remarquer que la critique, pour l'essentiel, reste la même (cf. NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, p. 139). Nous notons combien l'aliénation (*Entfremdung*) ou l'extériorisation (*Entäussernung*) chez le *Marx* henryen s'associent au terme marxien « chosification », ou la « réification » (*Versachlichung*), par lequel s'exprime le processus d'objectivisation qui part de la vie subjective jusqu'à la détermination économique de la marchandise ou du travail objectif, dans son prix ou salaire respectif. Bien qu'il y ait des interprétations selon lesquelles l'*extériorisation* chez Marx n'est pas uniquement négative, pour Henry, l'aliénation, la réification et l'extériorisation fonctionnent pratiquement comme des synonymes. L'herméneutique henryenne lit l'« *extériorisation de la conscience de soi* », qui « pose la choséïté » (*Sachlichkeit*) (cf. Karl MARX, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, coll. « Librairie philosophique », Vrin, Paris 2018, p. 165), comme aliénation de l'essence humaine, c'est-à-dire comme la perte de la vie immanente, subjective de l'homme au bénéfice de l'objectivation produite quand la théorie se superpose à la praxis (cf. M II 175-189).

émancipation,[58] que la philosophie de Bauer, parmi d'autres, qui conçoit l'État est conçu comme une entité universelle déterminant la vie des individus.[59] Comme la notion de « Dieu » qui opère au sein de la spéculation théologique propre à l'idéalisme allemand, le concept d'« État » fonctionne chez Bauer comme un principe théorique et universel, dont l'abstraction le déconnecte de la vie réelle, celle qui définit positivement la réalité de la subjectivité humaine. Des concepts tels que *Religion, Dieu, État* ou *Famille* se situent, selon le jeune Marx, dans le même horizon spéculatif où la primauté est conférée à la *theoria* au détriment de la *praxis*.

Que la prépondérance de tels concepts universaux et abstraits définisse ce qu'est l'« aliénation économique », confirme l'herméneutique henryenne selon laquelle l'aliénation chez Marx consiste dans l'illusion de prendre la *praxis* de la vie comme seconde par rapport aux superstructures théoriques dominantes. L'aliénation religieuse s'inscrit donc dans le cadre d'une aliénation plus large qui affecte l'individu en toutes ses dimensions existentielles. Comme l'illustre Michèle Bertrand,

> Il y a une relation directe entre les productions religieuses de l'esprit humain, d'un côté, et les conditions réelles de son existence, de l'autre, c'est-à-dire que la relation se rapporte aux formes et aux modes de production.[60]

Marx lui-même, dans un texte de jeunesse, établit l'étroite connexion entre l'aliénation religieuse au niveau de la conscience interne et l'aliénation économique au plan du résultat produit dans la vie concrète des individus :

> La suppression positive de la *propriété privée*, en tant qu'appropriation de la vie *humaine*, est par suite suppression positive de toute aliénation, et donc le retour de l'homme – à partir de la religion, de la famille, de l'État, etc. – dans son existence *humaine* (…) L'aliénation religieuse en tant que telle n'apparaît que sur le terrain *de la conscience*, de l'intériorité humaine, tandis que l'aliénation économique est celle *de la vie réelle*, – aussi sa suppression englobe-t-elle les deux côtés.[61]

Aussi bien l'aliénation religieuse que l'aliénation économique du capitalisme fonctionnent conjointement dans le même procès d'extériorisation de la vie humaine

---

[58] Cf. MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, pp. 292-293.
[59] Cf. NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, pp. 126-128.
[60] BERTRAND, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, p. 44. « C'est cette inversion absurde de l'ordre des choses, la définition de la réalité de l'individu vivant à partir de celle d'une prétendue société transcendante par rapport à lui et le déterminant de l'extérieur (…) que rejette brutalement Marx » (Michel HENRY, « Sur la crise du marxisme : la mort à deux visages », dans PV III 134-135).
[61] MARX, *Manuscrits économico-politiques de 1844*, p. 146. Cf. NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, pp. 134-139.

vers des déterminations objectives et rationnelles à partir desquelles la *praxis* s'établit contre l'individu.

> Toutes ces conséquences résident dans la détermination selon laquelle le travailleur se rapporte au *produit de son travail* comme à un objet *étranger* (…) plus le travailleur se dépense dans son travail, et d'autant plus puissant devient le monde étranger, objectif qu'il engendre en face de lui, et d'autant plus pauvre il devient lui-même, d'autant plus pauvre son monde intérieur, et d'autant moins a-t-il de choses en propre. Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, et moins il en conserve en lui-même. Le travailleur place sa vie dans l'objet, mais ce n'est plus à lui qu'elle appartient, c'est au contraire à l'objet.[62]

Fidèle à la parole de Marx lui-même, le *Marx* de Henry se montre critique à l'égard des expressions religieuses liées à l'aliénation de l'individu humain. En se focalisant sur l'être humain comme la réalité la plus originaire à partir de laquelle et en fonction de laquelle le *monde* doit être *transformé*, la philosophie marxienne cherche à libérer la conscience illusoire, autrement dit aliénée ou auto-aliénée, par la croyance dans une entité ou dans une vie existant dans un *au-delà* absolument transcendant par rapport à l'*en-deçà* qu'est le monde humain, contingent et fini. Comme l'affirme Henry, lecteur de Marx (inspiré par Feuerbach, surtout en ce qui concerne sa critique de la religion) :

> La structure de la critique de la religion est celle de la dialectique. La religion est une aliénation, le devenir-autre, l'objectivation de l'essence de l'homme en Dieu. La critique de la religion – la théorie allemande – est la suppression de cette aliénation, le retour en soi de l'essence de l'homme.[63]

L'herméneutique henryenne des textes marxiens, nous l'avons compris, met au même niveau la religion et la critique que Bauer adresse contre celle-ci. En effet, il convient de le souligner : Marx réfute, dans sa critique de la religion, les solutions apportées par des matérialistes tels que Bauer ou même Feuerbach. Tandis que le premier construit une critique de la religion que Marx désigne comme « théologique »,[64] le second, même s'il rejette la notion de Dieu comme une projection de la réalité dans une entité extérieure à l'homme, finit par commettre l'erreur de prendre le concept universel de *genre* comme l'élément originaire et fondateur de la réalité humaine.[65]

---

[62] MARX, *Manuscrits économico-politiques de 1844*, p. 118.
[63] « L'évolution du concept de la lutte des classes dans la pensée de Marx », dans PV III 106.
[64] M I 87.
[65] Cf. M I 98-102. Du fait, la même aliénation que Marx repère dans la religion, l'aliénation qui consiste à soumettre l'individu humain à un Dieu transcendent, s'applique aussi au concept universel

En fin de compte, Marx cherche toujours la même émancipation ou désaliénation, soit quand il rejette la religion du Dieu extérieur et étranger à l'essence humaine qui la détermine à partir de ce *dehors*, soit quand il critique le matérialisme de Feuerbach, selon lequel le concept universel et abstrait de genre humain définit la vie concrète des individus de l'extérieur. Il devient donc évident que la critique de la religion prend place au sein d'une critique plus large en vue de désaliéner l'individu vivant en refusant par conséquent la primauté de l'universel sur le particulier ; quant à cette primauté, notons que Marx la considère comme étant assumée par toutes les philosophies de son temps. C'est la raison pour laquelle la critique de la religion se situe sur le même plan du rejet par Marx de Bauer, Feuerbach ou Proudhon, parmi d'autres matérialistes. La critique de la religion constitue donc un élément de la critique de toutes les formes d'aliénation des individus concrets à partir des idéologies engendrées par la réflexion humaine au fur et à mesure qu'elles se sont socialement imposées.

Nous comprenons de cette façon comment, chez Marx, l'anthropologie comprise comme *praxis* est d'une certaine façon élevée au statut de philosophie première. Il d'agit d'une activité subjective, vivante, qui ne se réduit jamais à un concept saisi ou engendré dans la sphère de la pure pensée. Marx nous place devant la possibilité d'une action vivante, une *praxis*, rompant radicalement avec la spéculation théorico-interprétative des philosophies incapables de transformer le réel. Que la religion de l'idéalisme soit un exemple de cette sorte de spéculation *théorique* à partir de laquelle la conscience immobilise la *praxis* des individus, cela contribue à l'éclairage de la situation misérable où ceux-ci se trouvent (surtout dans le contexte de la révolution industrielle dont Marx a été un témoin). Il s'agit au fond de l'état de la conscience qui génère des représentations idéales ou idéologiques, en fonction desquelles l'individu finit par se limiter à la seule marge d'espoir disponible, celui en la vie future dans un au-delà irréel. L'individu concret finit ainsi par se mettre à l'abri de la situation de sa vie présente, même si elle correspond à une conjoncture de pénurie effective. Autrement dit, par le biais d'une telle conscience, l'individu adhère à l'illusion de considérer qu'il est impossible de transformer le monde en son en-deçà où il vit réellement. Selon Michel Henry, le concept de *praxis* coïncide chez Marx avec ce qui est désigné, au sein de la phénoménologie matérielle, par *vie immanente et acosmique* : « Cette dimension

---

de « genre », à partir duquel Feuerbach conçoit l'essence humaine (cf. « Préalables philosophiques à une lecture de Marx », dans PV III 69).

originelle de l'être en tant qu'exclusive de toute distanciation et de toute différence, en tant que la vie, Marx l'appelle « praxis ». »[66]

Il devient ainsi évident que la critique marxienne adressée à la religion ne s'élabore pas dans la sphère exclusive de la théorie ou d'une conscience intentionnelle. Qu'une telle critique ne devienne intelligible que sur le plan de la *praxis* réelle rend évidente la proximité entre les approches marxienne et henryenne : l'une comme l'autre déplacent le débat du domaine théorique des spéculations (qu'elles soient philosophiques, théologiques ou simplement logiques) vers le terrain de la vie concrète des individus et de la transformation de leur pénible situation effective.

2.3. L'argument ontologique dans la rencontre entre la phénoménologie henryenne et la pensée de Marx

Le *Marx* de Henry ne réfute la religion ni par le biais de concepts abstraits ni par l'enchainement logico-argumentatif de prémisses. C'est dans ce cadre que Henry rejoint la critique marxienne, très peu commentée, des preuves rationnelles de l'existence de l'*ens divinum*, de celui qui est *summe perfectum*. Car alors que le débat philosophique autour de la question très cartésienne « *argumentum quo Dei existentia probetur ?* »[67] se déploie dans le domaine ontique des concepts théoriques, la critique marxienne opère dans une sphère plutôt ontologique au sens de l'existence factice des individus. En effet, contrairement à la plupart des philosophes de son époque (y compris les matérialistes athées), Marx ne cherche pas à réfuter les démonstrations de l'existence de Dieu sur le même plan argumentatif que celui où des telles preuves sont construites. Ainsi, bien qu'il soit difficile de soutenir que la « vie » chez Marx coïncide exactement avec la réalité purement immanente et acosmique que décrit la phénoménologie henryenne ou, à l'inverse, que le philosophe de Trèves n'accorde pas autant d'importance à ce que Henry désigne par « vie »,[68] il est indiscutable qu'il y a dans les textes de jeunesse du

---

[66] « La vie, la mort : Marx et le marxisme », dans SM 51.
[67] AT VII 65.
[68] Cf. Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, pp. 176-181, note 1. À cet égard, l'herméneutique henryenne est très probablement tombée, nous semble-t-il, dans la tentation de vouloir proposer une vision globale qui explique toute l'œuvre à partir d'un principe unificateur. En effet, avec sa *théorie générale* des écrits marxiens, Michel Henry finit par juger, par exemple, que les textes politiques de Marx ne sont pas valables en eux-mêmes, car ils trouvent leur « principe

penseur de Trèves un transfert du débat hors du domaine de la raison pure. En ce sens, et contrairement à l'herméneutique largement répandue surtout dans le cadre des marxismes les plus traditionnels, nous nous accordons sur ce point avec Henry, pour affirmer que Marx ne se situe pas dans la continuité de l'*Aufklärung* allemande.[69]

Le phénoménologue est sensible à cette nouveauté que Marx apporte au débat autour des démarches rationnelles qui aboutissent à l'affirmation nécessaire de l'existence de Dieu. En témoigne la proximité de l'analyse que Henry propose du bref commentaire marxien de l'argument ontologique,[70] où Marx déprécie la réfutation d'une telle preuve élaborée par un des représentants culminants de l'*Aufklärung*, Kant lui-même.[71] En effet, le jeune Marx conclut sa dissertation doctorale de 1841 (*Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*) par une longue Note dans laquelle il commente la preuve ontologique.[72] Se fondant sur la terminologie

---

d'intelligibilité » dans les textes de jeunesse, où se manifestent les intuitions fondamentales de l'œuvre marxienne (cf. M I 9-33). Une telle approche pourrait peut-être tomber dans le cadre de ce que Michel Foucault nomme les « synthèses toutes faites » ou bien les « continuités irréfléchies », qui ne laissent pas de place à des incohérences possibles entre les textes et le développement d'un penseur (cf. Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1969, pp. 32-36).

[69] Dans ce contexte, il faut, à notre avis, relativiser la position des commentateurs tels que Ngoc Vu, pour qui Marx, dans la mesure où il réfute les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, prolongerait l'héritage des Lumières ou plus précisément de l'*Aufklärung* allemande (cf. NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, p. 116). Comme Henry, nous considérons que la critique marxienne de la religion se présente comme une critique de n'importe quel rationalisme, y compris celui qui est assumé par les auteurs de la même *Aufklärung*.

[70] Cf. M I 84-102, 280-314.

[71] « Quand quelqu'un s'imagine posséder cents écus, si cette idée n'est pas pour lui une idée quelconque (…), s'il y croit, les cents écus imaginés ont pour lui la même valeur que cent écus réels. Il contractera, par exemple, des dettes sur son illusion, et celle-ci *produira son effet : toute l'humanité a fait ainsi des dettes sur les dieux*. Au contraire ! L'exemple de Kant aurait pu corroborer la preuve ontologique » (MARX, « *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* », p. 99). Afin de bien saisir ce raisonnement de Marx contre Kant, qui expose clairement sa rupture avec l'*Aufklärung* allemande, il faut s'en tenir à l'étymologie germanique du nom *Wirklichkeit*. L'adjectif « *wirkliche* », souvent traduit par référence à « *réalité* » ou au « *réel* », est intrinsèquement lié en allemand au verbe *wirken* (avoir de l'effet). Les termes germaniques que Marx emploie dans ce passage (cf. MARX, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, pp. 50-51) soulignent l'affirmation marxienne selon laquelle la seule réalité qui importe c'est bien celle de l'effectivité ou concrétude que les choses ou les idées apportent à la vie des individus.

[72] Dans le texte original allemand, Marx emploie l'expression »*der ontologische Beweis*« (MARX, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, p. 50). Un tel syntagme correspond à la terminologie kantienne pour désigner la démonstration rationnelle *a priori* de « l'existence de Dieu », notamment selon la formulation proposée par Descartes. Dans son *Marx*, Michel Henry adopte la même locution « preuve ontologique » (cf. M I 89) qui traduit littéralement l'expression allemande, quoiqu'il soit habituel, au sein de la littérature secondaire en langue française, de se référer à une telle démonstration par le syntagme « argument ontologique ». Il nous semble évident que le choix de Henry est dû à la citation du texte marxien qui suit la terminologie kantienne littéralement traduite en français. En plus, un tel choix terminologique n'est pas sans

par laquelle Kant analysa la preuve anselmienne transformée par Descartes, Marx considère que « la critique de Kant ne signifie pas grand-chose. »[73] Qu'un athée du XIXe siècle rejette la critique kantienne de l'argument ontologique corrobore la nouveauté apportée par Marx au débat, en déplaçant celui-ci vers une sphère radicalement autre que celle de la logique moderne :

> Les preuves de l'existence de Dieu ne sont rien d'autre que des preuves de l'existence de la conscience de soi humaine essentielle, des explications logiques de celle-ci. Par exemple, la preuve ontologique. Quelle existence est immédiate sitôt pensée ? La conscience de soi.
> En ce sens, toutes les preuves de l'existence de Dieu sont des preuves de sa *non-existence, des réfutations* de toutes les représentations d'un Dieu. Les véritables preuves devraient, au contraire, se formuler ainsi : « Parce que la nature est mal faite, Dieu est. » « Parce qu'il y a un monde irrationnel, Dieu est. » (…) Mais qu'est-ce à dire, sinon ceci : *Celui pour qui le monde est sans raison, et qui, de ce fait, est lui-même sans raison, pour celui-là, Dieu existe ? Autrement dit, la déraison c'est l'existence de Dieu*.[74]

Cet extrait, négligé par la plupart des commentateurs, ne passe pas inaperçu pour Michel Henry, qui l'interprète à la lumière de la critique exposée dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Une telle lecture relève de la *théorie générale* que propose le philosophe de Montpellier, visant à classer tous les textes de jeunesse de Marx dans un même groupe, où l'on retrouve déjà les intuitions essentielles de sa pensée sans rupture fondamentale avec les ouvrages de la maturité : « L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. »[75] En conduisant le raisonnement marxien jusqu'au bout, nous ajoutons encore l'affirmation suivante : « L'homme crée la religion de sorte à pouvoir intégrer l'absurde, la *déraison*, de son existence effective au sein de l'en-deçà où il vit réellement. » Dans ce texte inachevé de 1843, le jeune Marx explicite sans aucun doute le mécanisme de la religion en tant que création humaine :

> La religion est en effet la conscience de soi et le sentiment de soi de l'être humain qui ne s'est pas encore conquis lui-même, ou bien qui s'est déjà perdu à

---

importance, dans la mesure où il justifie le jeu de mots, qui fonctionne seulement dans la langue de Molière, et que Michel Henry établira après son étude exhaustive de l'œuvre marxienne, en 1990, entre le cadre théorique de la *preuve* et la *praxis* de l'*épreuve* de la vie singulière. Que la différence entre les deux plans hétérogènes permette à Henry de critiquer le Dieu transcendant conçu à un niveau purement théorique, se traduit positivement par la réhabilitation d'une autre notion de Dieu comme Vie immanente éprouvée par l'individu dans son auto-affection (cf. « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 67-80).

[73] MARX, « *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* », p. 99.

[74] MARX, « *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* », p. 100.

[75] Marx cité par Henry (cf. M I 89).

> nouveau. Mais *l'être humain*, ce n'est pas une essence abstraite recroquevillée hors du monde (…) [la religion] est la *réalisation fantastique* de l'essence humaine.[76]

La raison pour laquelle Marx rejette aussi bien la religion que les démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu consiste dans le confinement de l'approche philosophique au domaine de la pure *theoria*. Celle-ci peut conduire l'être humain à consentir, au niveau de la conscience d'abord et de la vie concrète ensuite, l'existence pénible, injuste, absurde et non nécessaire qui définit la réalité de l'individu. Marx ne conçoit donc jamais la religion comme un élément séparé des autres sphères de l'univers humain. Le cadre religieux – y compris la spéculation théorique des théologiens et des philosophes autour du concept de Dieu comme *ens absolutum* – se rattache profondément aux structures d'une société déterminée. Pour autant que l'arrière-fond du luthéranisme du XIXe siècle ait inspiré la perspective économico-politique de son contexte, l'analyse du religieux ne peut jamais être complète ni pertinente si on se limite à évaluer la validité des arguments à partir d'une rationalité an-historique et désincarnée.[77] Car, comme le dit le *Marx* henryen, « la religion est le primat de l'économie »[78] ; car c'est bien « cet État, cette société [qui] produisent la religion » en tant qu'« une *conscience inversée du monde*. »[79] La critique contre la religion n'a donc rien à voir avec les réfutations qui se développent dans le cadre exclusivement théorique, où les démonstrations se démantèlent au travers de l'enchaînement logico-conceptuel de syllogismes valides. Selon la *XIe thèse sur Feuerbach*, en effet, une telle réfutation ne serait qu'une autre *interprétation* que celles déjà avancées par les philosophes antérieurs. C'est pourquoi Marx, tout en rejetant l'*unum argumentum*, méprise l'objection soulevée par Kant contre la preuve ontologique. Car, selon la plus célèbre des *Thèses sur Feuerbach*, la réfutation kantienne comporte autant de valeur que la démonstration avancée par Descartes : au niveau de la réalité que la subjectivité constitue, c'est-à-dire sur le plan de la vie concrète des individus, soit on accepte la démonstration cartésienne, soit on la réfute par

---

[76] MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, pp. 285-286.
[77] Le terme *Déraison* (*Unvernunft* en allemand) vient signifier ce qui est absurde, non au niveau de la rationalité pure et indépendante de la vie concrète des individus, mais de ce qui est perçu sur le plan de la praxis. L'absurdité apparaît plus dans l'existence effective que dans les principes de pure logique.
[78] M I 69.
[79] MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 285.

la logique kantienne, rien ne change. L'objection de Kant n'est rien d'autre qu'une nouvelle théorie, une interprétation différente, incapable de transformer *matériellement* la réalité de la vie humaine. Le jeune Marx ne pouvait nullement rejoindre Kant, puisque sa critique de la religion ne dénonce que la promesse du bonheur illusoire dans l'au-delà, au détriment du déploiement de la vie vers un bonheur effectif dans le monde de l'en-deçà. En se focalisant sur les démarches rationnelles, qu'elles aboutissent à l'affirmation ou à la négation de l'existence nécessaire de Dieu, une telle approche théorique élude la capacité de la *praxis* à réaliser le bonheur authentique.

La *praxis* marxienne constitue un mode d'être, ou plus précisément une phénoménalité oubliée par la critique kantienne.[80] Pour Kant, en effet, refuser la preuve ontologique signifie essentiellement d'éviter la confusion entre le sens copulatif et le sens existentiel de l'être : car le verbe *être* peut signifier soit l'existence effective d'une chose (l'ordre ontologique), soit la copule entre un sujet et son prédicat dans le cadre propositionnel (l'ordre uniquement logique). Nous sommes donc dans le cadre d'une pensée qui envisage l'existence seulement dans la conscience (logiquement valide) ou dans la réalité ek-statique (in *re*, au sens le plus ontique possible). La *praxis* marxienne n'est ni la logique de la conscience intentionnelle, ni une existence au-dehors de la subjectivité vécue : il s'agit en bref de la vie immanente.

Ainsi, de même que la critique marxienne de la religion, la vraie réfutation des démonstrations de l'existence de Dieu consiste à dénoncer l'étrangeté du concept de Dieu qui en émerge et à transformer, ensuite, au niveau de la *praxis*, la vie des individus. Chez Marx, le débat ne se développe plus sur le terrain de la spéculation purement théorique ; c'est ce que pense le *Marx* henryen quand il s'exprime dans les termes suivants : « En rendant à l'homme ce qui lui appartient, la critique de la religion s'accomplit comme substitution de l'anthropologie à la théologie. »[81] Une telle substitution n'est envisageable que sous la condition que la réalité réside dans l'homme,

[80] À cet égard, il est relevant que Michel Henry, depuis les années cinquante, a considéré que le Dieu de Kant était essentiellement le même que celui de Descartes. Nous le remarquons dans une note d'un Cours donné à Aix-en-Provence : « cf. Descartes. Doute – *cogito* – Dieu au fond de ma pensée, qui pense en moi, fait la science, fonde la validité de celle-ci. De même [la] raison théorique et pratique chez Kant. [Le] Dieu de Descartes est impersonnel, valeur, dépasse ma personne : Dieu des philosophes et des savants. Cf. Kant, néo-kantiens » (Michel HENRY, « La communication des consciences et les relations avec autrui. Cours d'Aix-en-Provence (1953-1954) », dans RIMH 2 139).
[81] M I 90.

et ne lui soit pas extérieure.[82] Si la lecture feuerbachienne du phénomène religieux comme *projection* enthousiasme le jeune Marx, il faut préciser que celui-ci la radicalise en se focalisant sur l'individu concret, au lieu de s'en tenir au concept universel de « genre ». Michel Henry insiste sur ce point : Marx finit par critiquer Feuerbach, notamment dans les écrits rédigés à partir de 1845, au fur et à mesure que, fidèle à ses intuitions initiales, le philosophe de Trèves réalise à quel point le père du matérialisme allemand est trop hégélien, précisément parce qu'il prend la notion de *genre humain* comme source de la réalité. Au fond, Feuerbach reste dans l'horizon théorique de la représentation abstraite, de la pure pensée, sans atteindre la vraie essence humaine, celle qui détermine la vie des individus concrets.[83] Selon Henry, se déploie ainsi la thèse centrale de la dissertation marxienne de 1841 : il s'agit de la position d'Épicure, contre le déterminisme de Démocrite, selon laquelle la « représentation » ne définit point « la réalité. »[84]

---

[82] Sous ce point de vue, il est évident que Marx, surtout en ce qui concerne les écrits de jeunesse, suit l'intuition de Feuerbach, pour qui « les preuves de l'existence de Dieu ont pour but d'extérioriser l'intérieur, de le séparer de l'homme » (Henry citant Feuerbach, à son tour, mentionné par Marx (cf. M I 102)). En ce sens, nous pouvons affirmer qu'« il s'agit seulement d'une critique de la religion comprise comme projection » (WELTEN, « De Marx au christianisme et retour », p. 366). Michel Henry, avant la publication de son *Marx*, a écrit un article en 1972, sur la « critique de la religion » chez Feuerbach et ses limites dénoncées par Karl Marx. En somme, le problème de la religion, aussi bien que de sa critique dans le cadre de l'idéalisme, c'est de réduire « la religion à une représentation » (« La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme* », dans PV V 12).

[83] Cf. M I 19. Pour Michel Henry, il est clair que la rupture établie par Marx à l'égard de Feuerbach, à partir de 1845, est due au refus, de la part de Marx, d'une « ontologie étrangère à l'intention fondamentale de sa pensée », à savoir « l'intuition proprement marxienne d'une réalité irréductible à l'ordre idéal de l'universalité objective » (Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry: un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin, Paris 1980, p. 164). Selon Henry, cette réalité primordiale correspond à la vie immanente et acosmique. Une telle herméneutique des textes marxiens est cependant discutable, dans la mesure où la vie de l'individu humain est, pour Marx, originairement située dans le monde, dans un contexte historique et social propre. Cela veut dire que, contrairement à la lecture proposée par Henry, Marx ne pense pas la vie originaire en tant que réalité immanente et acosmique (cf. SOBEL, « Phénoménologie du travail, ontologie de la vie et critique radicale du capitalisme », p. 36).

[84] M I 281. Dans ce contexte, il nous semble intéressant de remarquer comment Michel Henry finit par faire un parallèle entre Démocrite, le philosophe grec réfuté par Marx, et Galilée, celui qui, selon le phénoménologue de Montpellier, a réalisé la *réduction* moderne à partir de laquelle la sphère du réel écarte la dimension sensoriale et affective. Face à la question de savoir quelle est l'actualité de la critique marxienne exprimée dans *La Barbarie*, Henry répond : « il s'est produit au début du XVIIe siècle une immense rupture dans l'Histoire des sciences. Jusque-là les hommes croyaient que le monde est le monde sensible, le monde réel avec des couleurs, des odeurs, des sons. Puis *Galilée, reprenant en quelque sorte les thèses de Démocrite*, est venu affirmer que les corps n'ont pas de couleur, pas d'odeur, ne sont pas sonores mais qu'ils sont matériels, étendus, qu'ils ont des formes » (E 137 [souligné par nous]). Ce parallèle établit par Henry entre Galilée et Démocrite pourrait faire écho à la thèse doctorale marxienne, dans la mesure où Marx, dans ce texte de 1841, se sert

En qualité de phénoménologue, Michel Henry s'occupe de l'apparaître. Au lieu de partir des principes abstraits, uniquement théoriques, qui déterminent le réel en vertu d'un ordre ontologique établi *a priori*, son approche prend son départ de la réalité concrète, nous pouvons même dire, dans un certain sens, de « la *matière brute* », telle qu'elle se manifeste. Il s'agit d'appliquer à la lettre, ni plus ni moins, le mot d'ordre du père de la phénoménologie, Edmund Husserl : »*Zu den Sachen selbst*.«[85] Ce n'est pas par hasard que Michel Henry considère Karl Marx comme l'un des précurseurs de la phénoménologie, dont l'approche *rejoint les choses mêmes*. Il est intéressant de noter que notre phénoménologue formule cette appréciation au moment de développer la critique marxienne de la preuve ontologique :

> Parce que l'essence humaine est constituée par ses propres pouvoirs, par des puissances qu'on ne trouve qu'en elle, elle est autosuffisante, et l'homme est son propre fondement, sa racine. C'est là ce que doit reconnaître une critique « radicale ». Dans le texte de 44 que nous commentons, Marx dit : « Être radical, c'est prendre les choses à la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même. » Et il ajoute (…) « La critique de la religion aboutit à cette doctrine que l'homme est, pour l'homme, l'être suprême. »[86]

En citant ces affirmations du jeune Marx,[87] Michel Henry exprime bien le cœur de la problématique visée par la critique marxienne contre la religion. L'analyse du penseur de Trèves se focalise sur l'origine que l'homme lui-même constitue, ou, comme il est affirmé dans ses écrits de jeunesse : l'origine de la réalité c'est la « conscience de soi. »[88] Celle-ci, dans la mesure où elle existe ou se produit à l'intérieur de la vie

---

d'Épicure afin de rebattre le déterminisme et l'atomisme de Démocrite. « Épicure proclame, contre Démocrite et les physiciens, le primat de la liberté en vue de l'action individuelle » (GABAUDE, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, p. 25). Autrement dit, tandis que Marx critique le matérialisme de Démocrite parce qu'il ne respecte pas la liberté de l'individu concret, Henry s'oppose au matérialisme de Galilée qui, emprisonné dans les principes universels d'une raison pure, ne peut pas donner place à une métaphysique positive de la singularité vivante.

[85] Michel Henry cherche en ce sens à appliquer, avec le plus de radicalité possible, les principes de la phénoménologie établis par Husserl, notamment le principe »*Wie viel Schein, soviel Sein*« et celui qui constitue le *principe des principes* : »*Zu den Sachen selbst.*« En outre, notre phénoménologue considère que la philosophie de Marx respecte ces principes-là (cf. « Phénoménologie et sciences humaines. De Descartes à Marx », dans AD 14-21).

[86] M I 91.

[87] Henry fait référence au volume des œuvres marxiennes où se trouve la thèse doctorale de 1841 (cf. M I 91, note 1).

[88] Michel Henry note, à cet égard, une mutation terminologique chez Marx à partir de 1845 : à partir de cette date, au lieu de « conscience de soi », Marx emploie des termes tels que « homme », « individu » ou même « individu vivant », notamment dans le contexte de sa prise de distance vis-à-vis de la primauté feuerbachienne du concept de genre. Notons que les termes « homme » et « individu » sont déjà présents dans les écrits de jeunesse. La différence est qu'à partir de 1845, voire même déjà dans les *Manuscrits de 1844,* Marx délaisse la notion de « conscience de soi », qui apparaît dans les écrits de jeunesse. Cependant, en ce qui concerne le contenu, il n'y a pas de

humaine, permet de déchiffrer la véritable erreur de la religion : attribuer – en des termes feuerbachiens, *projeter* – le fondement de sa propre réalité en un Dieu transcendant, conçu comme une entité extérieure, seulement existant dans l'au-delà de la vie humaine. C'est en déterminant celle-ci à partir des principes qui viennent de l'extérieur que l'aliénation – considérée aussi par Marx comme une « auto-aliénation »[89] – s'effectue.

Cette conception de la religion en tant qu'aliénation et idéologie, intrinsèquement liée au concept d'un Dieu absolument transcendant, exerça une influence significative sur la pensée de Michel Henry. Cette même critique traverse toute l'œuvre henryenne depuis *l'Essence* jusqu'à son plein développement dans la Trilogie christique.

Par rapport à la thèse publiée en 1963, nous l'avons vu dans notre premier chapitre, les brèves allusions à l'argument ontologique dans les paragraphes 8 et 10, montrent qu'il sert d'exemple à ce que Henry désigne par « monisme ontologique. » L'affirmation de Dieu au travers d'une telle preuve se situe sur le chemin qui a mené la philosophie occidentale à absolutiser un seul mode d'accès à la réalité, ou pour celle-ci de se donner, de se manifester : il s'agit-là de la représentation élaborée par une conscience intentionnelle toujours orientée vers l'extérieur. Désormais, à la lumière des écrits de Marx que nous venons de commenter, il convient de signaler que la critique marxienne rejoint ce refus d'une philosophie unilatérale, moniste, qui ne conçoit qu'un seul mode d'accès au réel, celui de la représentation.[90] Basé sur la terminologie

---

changement, selon l'herméneutique henryenne (cf. M I 26, 89 ; cf. M II 19 ; cf. « La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme* », dans PV V 15-18) ; car « conscience de soi » et « essence humaine » sont essentiellement des synonymes (cf. « Introduction à la pensée de Marx », dans SM 18-19).

[89] Il intéressant de remarquer comment Marx connecte l'auto-aliénation, ou auto-extériorisation, à un « *procès divin* » (cf. MARX, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, p. 172). Une interprétation possible, proche de l'herméneutique henryenne, consisterait à lier cette notion d'« auto-aliénation » avec les commentaires marxiens de Martin Luther. Le jeune Marx loue en effet le fondateur de la Réforme dans le sens où « il a libéré les êtres humains de la religiosité extérieure en faisant de la religiosité l'être humain intérieur. » Néanmoins, ce remplacement consiste à vrai dire en une auto-aliénation de la « conscience de soi », car il s'agit de vaincre « la servitude par *dévotion* en la remplaçant par la servitude par *conviction* » (MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 292), une conviction qui conduit l'individu à accepter sa vie misérable et l'espoir dans le règne illusoire de l'au-delà fantastique.

[90] À ce propos, nous corroborons la « corrélation entre les thèses de *L'Essence de la manifestation* et le *Marx* » qui, selon Carla Canullo, « se confirme (…) par un passage où Henry remarque que Marx conteste à l'utilitarisme le fait de charger la réalité d'un caractère illusoire en la concevant comme « réalité économique » » (Carla CANULLO, « Le monde à l'envers », dans *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives*

marxienne, le *Marx* henryen interprète les élaborations engendrées au niveau de la *théorie* comme signifiant la phénoménalité de l'*ek-stasis*, pour laquelle la vie immanente reste à jamais cachée. Autrement dit, la *praxis* reste oubliée au bénéfice de la *theoria*. Ce que Henry nomme *vie* désigne évidemment la *praxis* chez Marx. En affirmant que seule la *praxis* est capable de transformer, c'est-à-dire de pénétrer ou de saisir la réalité en tant que telle (*XIe thèse sur Feuerbach*), et en ajoutant encore que cette dimension pratique fut négligée par les philosophies précédentes, le *Marx* de Henry explore une réalité hétérogène à celle que la raison saisit au sein de ses théories, de ses interprétations, de ses représentations.[91]

Arrivé à ce point, il convient de s'en tenir au fait que la critique de l'argument ontologique paraît déjà dans *l'Essence* (publiée en 1963). Une telle critique s'explicite donc chez Henry bien avant la rédaction de son ouvrage sur Marx, où il cite directement la dissertation doctorale dans laquelle le philosophe de Trèves commente la preuve ontologique. Ainsi, se pose la question de savoir à quel point Henry a-t-il vraiment été influencé par le penseur allemand à l'égard de la critique de l'*unum argumentum*.

La consultation des Notes préparatoires à l'*Essence* nous a convaincu que Michel Henry avait eu accès aux écrits marxiens et qu'il avait d'ailleurs recouru aux mêmes textes pour rédiger sa thèse de 1963. Quoique la dissertation *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* ne soit pas explicitement citée dans ces Notes, tout porte à croire que Michel Henry la connaissait déjà. D'abord, nous

---

phénoménologiques, dir. Roberto FORMISANO, Fabio GRIGENTI, Ilaria MALAGUTI et Gaetano RAMETTA, Vrin, Paris 2016, p. 97). Nous ajoutons le fait que le lien entre la thèse henryenne de 1963 et la pensée de Marx s'établit aussi, nous semble-t-il, dans les affirmations henryennes à l'égard de l'argument ontologique.

[91] Pour Michel Henry, cette hétérogénéité entre la théorie et la *praxis* implique qu'il y ait deux dimensions distinctes de la même réalité (cf. « Le concept de l'être comme production », in PV III 30-33). Il ne s'agit donc pas d'une ontologie régionale, où la *praxis* et la *theoria* se situeraient dans un même horizon de l'être en général. Outre cette hétérogénéité radicale, il y a malgré tout un rapport entre la *praxis* et la *théorie* : « le primat ontologique de l'action sur la théorie, du corps vivant sur l'ensemble des représentations scientifiques » (Mahmoud BAASSIRI, « Le *Marx* de Michel Henry », dans RIMH 9, p. 11). Il s'agit en gros d'une « fondation ontologique » : la *praxis* en tant que fondatrice et la *theoria* comme fondée (cf. CANULLO, « Le monde à l'envers », pp. 91-96). Dans ce contexte, nous soulignons la référence au *Marx* henryen faite par un des marxologues français de notre époque : « C'est ce rapport entre le matériel/subjectif et la forme objective/économique qui est le centre de l'analyse. Marx ne décrit donc pas une « réalité économique » existant par soi et qui serait le fondement, « l'infrastructure » de toutes les autres sphères sociales, mais bien, pour reprendre une expression de Michel Henry, la fondation subjective de la réalité économique » (Denis COLLIN, *Introduction à la pensée de Marx*, Éditions du Seuil, Paris 2018, p. 57). Denis Collin corrobore cet aspect de l'herméneutique henryenne, aussi bien que la liaison entre la critique marxienne de la religion et la nécessité de « partir des « sujets réels » » (COLLIN, *Introduction à la pensée de Marx*, p. 37).

savons que la collection des *Œuvres complètes de Marx*, dans l'édition française d'Alfred Costes de 1946 (à l'époque c'était encore la version de référence), faisait partie de la bibliothèque personnelle de l'auteur de *L'essence de la manifestation*. Ensuite, il faut noter que la critique marxienne de la religion apparaît dans ces Notes rédigées durant les années cinquante, et ce toujours en référence à la même édition. Cela nous semble déjà très significatif. En se référant à des passages des écrits marxiens, Henry déclare : « Critique de la religion comme idéologie. Religion comme conscience de soi humaine extériorisée. »[92] La même critique marxienne de la religion revient plus tard dans les « Notes préparatoires » au *Marx* :

> *Religion*
>
> La critique de Marx contre la religion fait partie de la critique contre les représentations (lesquelles sont privées de vie réelle). Cette critique contre la religion n'est valable que si on [la] réduit d'abord à la manière de l'idéologie.[93]

Michel Henry manifeste donc une estime à l'égard de Marx et de sa critique de la religion en particulier, dès l'époque de la rédaction de son *opus magnum*. Dans les Notes préparatoires à la thèse de 1963, le phénoménologue en vient même à expliciter parfois les pages des écrits marxiens où une telle critique irréligieuse est expressément présentée. « Marx VI, 82-83 » ou « Marx VI, 251 »,[94] où l'on trouve des références à des passages des *Manuscrits économico-philosophiques* de 1844 et de *L'idéologie allemande* telles que :

> La raison est donc chez soi dans la déraison comme déraison. L'homme qui a reconnu que dans le droit, la politique, etc., il mène une vie extériorisée, mène dans cette vie extériorisée comme telle sa véritable vie. L'affirmation de soi-même, la manifestation de soi-même en contradiction avec soi-même, avec le savoir aussi bien qu'avec l'être de l'objet, est donc le vrai savoir, la vraie vie (...) Quand je sais la religion comme conscience de soi humaine extériorisée, je ne sais donc pas ma conscience de moi, mais ma conscience de moi extériorisée.[95]

Au travers de la lecture de ce passage, où Marx fait l'usage de son concept de « déraison » pour exprimer sa critique de la religion, il devient clair que l'essentiel de la critique marxienne contre l'argument ontologique était déjà connu par Henry, au moins,

---

[92] Ms A 2258.
[93] Ms A 16384.
[94] Ms A 2258.
[95] Ms A Bibliothèque Personnelle, Notes manuscrites de Michel Henry dans Karl Marx, *Œuvres complètes de Karl Marx, Tome VI – Œuvres philosophiques*, trad. Jules Molitor, Alfred Costes, Paris 1946, p. 82.

depuis les années cinquante. Dans le même sens, il emploie le syntagme « Dieu transcendant » afin de désigner la religion engendrée dans le cadre moniste : une telle religion est, par conséquent, rejetée aussi bien de la part de Marx que de Henry. Un tel syntagme surgit maintes fois dans les Notes préparatoires en référence directe aux œuvres de Marx ; il s'agit du Dieu de l'idéalisme allemand, réfuté dans la première section de l'œuvre majeure de Michel Henry, *L'essence de la* manifestation, bref le Dieu « éloigné » qui nous rend malheureux. En témoigne une brève note à propos du « *Dieu transcendant* » de Boehme, à propos duquel le phénoménologue remarque que la « conscience malheureuse » correspond au « Dieu lointain » : « Quel Dieu ? Celui qui … là-haut, bien loin, au-dessus des étoiles ? »[96] Le contenu exprimé dans ce petit commentaire de textes de Boehme se fait nettement l'écho de l'adage marxien, selon lequel « abolir la religion en tant que bonheur *illusoire* (…), c'est exiger son bonheur *effectif*. »[97]

Un autre aspect à mettre au crédit de notre interprétation, selon laquelle il y a eu une influence de Marx sur Henry, notamment en ce qui concerne la critique de l'argument ontologique, réside dans le fait que le phénoménologue a écrit ce même syntagme – « Dieu transcendant » – sur le livre de sa bibliothèque personnelle touchant la dissertation marxienne de 1841, précisément au moment de réfuter les démonstrations rationnelles de l'existence de l'*ens divinum*. Plus exactement, nous remarquons que Michel Henry, dans la phrase du texte de Marx, celle qui suit la référence explicite à la preuve ontologique – « En ce sens, toutes les preuves de l'existence de Dieu sont preuves de sa *non-existence* » –, ajoute en marge l'expression « Dieu transcendant » pour exprimer ce que signifie la *non-existence* d'un tel *ens divinum.*[98] Autrement dit, selon l'herméneutique henryenne, quand Marx affirme sa « non-existence », cela se traduit dans la terminologie de la phénoménologie matérielle par « transcendance ek-statique ». Que Michel Henry interprète la polémique dirigée par Marx contre la religion en général, et contre l'argument ontologique en particulier, toujours en rapport au Dieu extérieur et distant de la vie humaine, cela devient désormais évident. La critique porte donc seulement sur la représentation du concept de Dieu transcendant. Pour le *Marx*

---

[96] Cf. Ms A 2273.
[97] MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 286.
[98] Ms A Bibliothèque Personnelle, Notes manuscrites de Michel Henry dans Karl Marx, *Œuvres complètes de Karl Marx, Tome I – Œuvres philosophiques*, trad. Jules Molitor, Alfred Costes, Paris 1946, p. 82.

henryen, les démarches rationnelles, cherchant à prouver l'existence de Dieu, conduisent l'individu concret hors de la vie immanente, où Dieu s'éprouve dans sa parousie authentique, au fur et à mesure que s'absolutise de plus en plus le niveau de la pure spéculation. Fidèle à Marx lui-même, pour qui la misère, la pénurie, le malheur ne sont jamais changés sur le plan uniquement théorique, le *Marx* de Henry vise le bonheur effectif de l'individu concret ; pour autant que le Dieu distant, refoulé au niveau purement abstrait de la *theoria*, ne soit jamais *présent* à l'individu, le bonheur effectif de l'âme unie à la déité s'efface en conséquence. Henry souligne le fait que Marx situe le débat dans le domaine de la *praxis*, où le « bonheur effectif » peut se donner au détriment d'une démarche purement logique. « C'est le refus de l'aliénation *de la conscience* qui pré-esquisse et façonne le type de libération auquel prétend l'athéisme »[99]. Marx ne condamne donc que la religion mise au service d'une « créature opprimée » dont la « conscience » est malheureuse ou n'atteint qu'un « bonheur *illusoire* » et non « *effectif*. »

À l'instar de Marx lui-même, ce qui importe à Henry ne concerne en rien le registre logique de l'enchainement syllogistique, mais le concept univoque d'existence dans le cadre de la phénoménalité ek-statique qui s'impose par le biais d'une telle argumentation. De cette façon, si Michel Henry est influencé par la lecture des textes marxiens, il s'approprie aussi la pensée du philosophe allemand en fonction des intuitions de sa propre phénoménologie. La traduction, quoique discutable, du terme « non-existence »[100] chez Marx par « *Dieu transcendant* » confirme l'originalité de

[99] M I 89.

[100] La terminologie en allemand que la version française traduit par « non-existence » est »*Nichtdasein*«. Marx fait explicitement référence à la terminologie que Kant utilise au moment d'analyser la possibilité d'une démonstration de l'existence (*Dasein*) de Dieu. En ce sens, établir une correspondance entre « non-existence » et « transcendance », même si c'est sans aucun doute discutable, nous semble être une interprétation possible. Surtout si nous nous en tenons à la nuance que le texte original de Marx fait entre l'usage de *Dasein* (ou *Nichtdasein*) *Gottes* et *reelle Existenz* ; nuance qui disparaît dans la traduction française ou les deux termes sont traduits par « existence ». Il convient de remarquer que quand Marx veut exprimer le fait d'*exister* dans le sens d'avoir des effets réels dans le vécu concret des individus, il emploie le terme *Existenz*. Et, en revanche, il opte pour le terme *Dasein* lorsqu'il s'agit de la démonstration élaborée au niveau de la représentation (cf. MARX, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, pp. 50-51). La « non-existence » dont Marx parle consiste donc dans le fait de ne pas se rapporter à l'effectivité du vécu des individus. En ce sens, l'*Existenz réelle* ne serait prouvée que si l'existence effective était changée par la démonstration de Dieu. Henry trouve chez Marx sa propre critique de l'argument ontologique, bien qu'elle soit exprimée dans une autre terminologie (« transcendant » comme traduction de »*Nichtdasein*« afin de conformer sa marxologie à l'expression des deux modes fondamentaux de phénoménalité de son approche radicale). Cela concerne la critique dirigée contre la preuve ontologique.

l'herméneutique henryenne. Au fond, l'authentique *existence* chez Marx correspond, selon Henry, à l'immanence radicale de la vie : comme l'*existence* est antinomique à la *non-existence*, il en va de même pour l'opposition henryenne entre *immanence-dedans* et *transcendance-dehors*. *Non-existence* ou *transcendance* sont des termes phénoménologiques qui concernent des entités abstraites qui ne se manifestent jamais. Dans la perspective du *Marx* henryen, la preuve ontologique conclut, non exactement à l'« existence » de Dieu, mais plutôt au fait que Dieu soit inconcevable, au-delà de la *praxis* réelle où se situe l'homme. L'affirmation de ce Dieu totalement transcendant à la sphère du réel humain revient à soutenir que l'individu humain ne saisit ni ne peut accéder à l'essence divine. Celle-ci, au fond, n'existe plus pour l'homme concret, puisqu'elle est incapable de transformer, c'est-à-dire de pénétrer ce que l'individu vit effectivement. Ainsi, affirmer que le Dieu transcendant *est*, c'est accorder la primauté au niveau théorique de la représentation comme accès au réel. Dit autrement, affirmer que le Dieu transcendant *est* consiste à conférer de la consistance ontologique à l'extériorité où le réel ne se trouve pas. Dans la mesure où l'existence, la pleine et entière existence, réside pour le *Marx* henryen, à l'intérieur du sujet humain, la non-existence est reléguée à l'extérieur de cette même vie. Que l'intérieur de la vie humaine soit le domaine de la *praxis* place la non-existence dans le domaine de la *theoria*.

Comme nous l'avons mis en lumière, selon le *Marx* de Henry, le non-réel appartient aux notions abstraites qui définissent la réalité de l'extérieur, sans partir de l'essence réelle qui se trouve uniquement dans la *praxis* humaine. Le rejet de l'argument ontologique en tant qu'affirmation de la *non-existence*, c'est-à-dire de la *transcendance* de Dieu, va dans le sens de la critique henryenne contre le monisme ontologique. Il convient de noter, à cet égard, que la critique marxienne de la religion apparaît chez Henry dans la genèse de la critique contre le monisme. Les Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* nous apportent la conviction que la critique que Marx adresse à la religion se fait précisément au moment où Henry développe et formule sa critique contre le monisme ontologique ; comme Marx lui-même, Henry s'insurge d'abord contre les penseurs de l'idéalisme allemand contre lesquels s'en prend la célèbre *critique de la critique*. Les Notes préparatoires des années cinquante ne laissent plus aucun doute à ce sujet :

> C'est à cause du monisme hégélien que Marx a critiqué Hegel, car si l'Idée doit, pour être réelle, se réaliser dans le monde historique et temporel, c'est celui-ci qui devient la réalité.[101]

Tandis que Marx identifie l'affirmation du Dieu transcendant avec l'aliénation de l'essence humaine, de la *conscience de soi*, ou avec une forme d'idéologie, Henry considère que l'argument ontologique a contribué, au long de l'Histoire de la philosophie occidentale, à l'oblitération de la vie transcendantale et immanente. Il est donc évident que Henry ne répète pas exactement la pensée de Marx, mais le parallélisme entre les deux est indiscutable si l'on s'en tient à leur prise de position respective par rapport à l'argument ontologique. La religion que Marx réfute se réduit à la croyance dans un Dieu distant qui, outre le fait d'être éloigné et séparé de l'homme concret, devrait être encore capable de fonder, toujours de l'extérieur, l'essence humaine, c'est-à-dire sa vie pratique. Ce faisant, l'individu doit accepter les vécus qui traversent le monde injuste dans lequel les individus aliénés sont immobilisés et incapables de transformer leur vie. Aux yeux de Henry, il s'agit clairement d'une ontologie négative de la subjectivité.

> Une fois disparu l'*au-delà de la vérité* (…), une fois démasquée cette auto-aliénation dans sa *figure sacrée*, c'est tout d'abord la *tâche de la philosophie*, qui est au service de l'histoire, que de démasquer l'auto-aliénation humaine dans ses figures profanes. La critique du ciel se change par là en critique de la terre, la *critique de la religion* en *critique du droit*, la *critique de la théologie* en *critique de la politique*.[102]

2.4. Le christianisme de Henry ou l'athéisme de Marx

Comme nous l'avons écrit, plus haut dans le premier chapitre, la critique henryenne de la preuve anselmienne s'intensifie au moment où le phénoménologue développe ses intuitions dans un dialogue et une ouverture aux notions apportées par la tradition chrétienne. Il convient en ce sens de remarquer combien le christianisme interprété par Michel Henry dans sa Trilogie s'oppose au christianisme de l'idéalisme allemand, celui que vise l'athéisme marxien. L'herméneutique henryenne tend à lire le christianisme de l'idéalisme allemand comme proposant Dieu en tant qu'être transcendant, c'est-à-dire un Dieu dont le Verbe est une manifestation qui implique un

[101] Ms A 5524.
[102] MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 286.

processus d'extériorisation. Bien que Henry reconnaisse chez un certain Fichte, voire même Boehme une intuition de la structure originaire de l'immanence, à partir de son *Marx*, le phénoménologue s'éloigne de plus en plus de l'idéalisme allemand. En effet, à partir de l'interprétation moniste du « schéma kénotique », le Christ lui-même est conçu comme l'aliénation de Dieu, dans la mesure où il est le Verbe qui sort de l'essence divine afin de pouvoir se manifester dans l'horizon du monde, l'horizon humain.[103] Il s'agit donc là de la notion de Dieu impliquée, voire même générée par l'argument ontologique. Nous nous heurtons ici à une forme de christianisme que rejettent avec véhémence aussi bien Henry que Marx lui-même. C'est pourquoi le christianisme intégré dans la phénoménologie radicale de la vie cherche, comme l'athéisme marxien, à jeter les bases d'une « ontologie positive de la subjectivité », que nous pouvons aussi nommer « métaphysique de l'individu » en opposition aux métaphysiques de la primauté de l'universel.[104] Il s'agit, en d'autres termes, de définir l'être humain, ou

---

[103] Dans cette mesure, nous avançons l'hypothèse de lier la critique marxienne de la religion au « *rejet du concept de Dieu* » en tant qu'« *un absolu transcendant, extérieur à la vie* » qui « *est le rejet de l'extériorité comme incapable d'enfermer en elle l'essence de celle-ci* » (EM §46 509). En effet, ce rejet du concept traditionnel de Dieu au moment où Henry, dans *L'essence de la manifestation*, aborde « L'essence de la religion », confirme la critique de l'interprétation idéaliste du Prologue johannique présentée dès la 1ere *Section* concernant la dénonciation du monisme ontologique. En effet, Michel Henry fait allusion, quoique rapidement, à la critique de l'argument ontologique au §10 : « la distance phénoménologique et le dédoublement de l'être » sont imposés par les approches monistes. À ce stade de son œuvre, le phénoménologue adresse une critique aux interprétations fichtéennes et boehmienne de la manifestation du Verbe comme extériorisation, voire « aliénation » de l'essence de Dieu (cf. EM §10 84-90). Dans ce sens, il convient de noter que, dans le *Marx* henryen, « l'humanisme du jeune Marx » surgit précisément au moment où le phénoménologue réfute l'idéalisme allemand. La même christologie que nous pouvons nommer monisme apparaît dans le *Marx* comme expression de l'idéalisme : plus précisément, la lecture fichtéenne de la célèbre hymne paulinienne aux Philippiens (Ph 2, 6-9), celle qui expose le schéma kénotique du « dépouillement » du Verbe incarné, est interprétée comme une « aliénation ». Qu'une telle aliénation soit constitutive de « la formation de la métaphysique allemande comme pensée dialectique », cela éclaire le rejet marxien aussi bien de l'idéalisme de son époque que du christianisme qui le soutenait (cf. M I 144-161).

[104] Cf. EM §47 519, note 10 ; §77, p. 906. Comme le dit le *Marx* henryen, pour ces métaphysiques de l'universel, « l'individu n'est pas le fondement de lui-même » (M I 91). Être le fondement de soi-même signifie, pour Henry, la possibilité d'une ontologie du sujet, de l'ego, qui ne dépende pas d'une manifestation d'un ob-jet, c'est-à-dire d'une réalité qui lui soit extérieure et qui ne lui appartienne comme partie de sa propre essence. C'est la raison pour laquelle, Michel Henry refuse toute ontologie de la subjectivité, selon laquelle le sujet serait défini à partir d'une conscience intentionnelle, toujours orientée vers une autre réalité qui ne constitue pas l'essence du sujet lui-même : une « conscience de quelque *chose*. » Une telle ontologie, classée du côté du « monisme ontologique », est une *ontologie négative de la subjectivité* ; *négative* parce qu'elle définit le sujet par le biais de la manifestation d'un être, ou étant, que le sujet *n'est pas*. En ce sens, contrairement à l'*hétéro-affection*, Henry introduit la notion d'*auto-affection*. Seul une telle notion permet de concevoir une ontologie positive de la subjectivité (cf. Jean-Louis CHRETIEN, « La parole selon Michel Henry », dans *Michel Henry*, dir. Jean LECLERCQ et Jean-Marie BROHM, coll. « Les Dossiers

plutôt l'individu vivant, à partir de ses forces immanentes,[105] c'est-à-dire en fonction de sa réalité propre, au lieu de soumettre la vie concrète de l'individu à la manifestation d'un être étranger et extérieur.

Remarquons encore que le refus radical de la notion d'un Dieu transcendant connecte, non seulement la phénoménologie henryenne aux écrits de Marx, mais relie surtout le christianisme du dernier Henry à l'athéisme du second. Ce n'est qu'à partir de cette connexion que l'affirmation selon laquelle Marx serait un « penseur chrétien » est intelligible. De fait, désigner Marx comme chrétien n'est pas plus surprenant qu'opposer Saint Anselme au Dieu du christianisme. L'affirmation à l'égard du docteur magnifique qui semble avoir scandalisé Gaston Fessard coïncide en effet avec l'assentiment à l'athéisme marxien.[106] Dans ce contexte, nous nous accordons avec Emilio Brito à propos de la proximité entre la phénoménologie henryenne et l'athéisme de Marx : « L'athéisme exprime la même chose, mais autrement : son rejet du concept de Dieu est celui d'un absolu transcendant, extérieur à la vie. »[107] Il en va de même pour le commentaire de Ruud Welten sur le *Marx* henryen : il convient de « contourner tous les clichés concernant le prétendu athéisme de Marx », car « nous devons relire Marx en nous libérant du marxisme, mais aussi relire le christianisme en nous libérant de la théologie – démarche propre à l'œuvre henryenne. »[108] Toutefois, les deux commentateurs ne se sont pas beaucoup attardés à la critique marxienne de la religion, en général, ni non plus à la réfutation de la preuve ontologique chez Marx en particulier.

Affirmer que Marx est un penseur chrétien ou que la notion de Dieu chez Anselme ne correspond pas au Dieu chrétien, ce sont des déclarations qui se comprennent lorsqu'on conçoit le christianisme comme la religion du Dieu radicalement

---

H », L'Âge de l'Homme, Lausanne 2006, p. 159). Michel Henry désigne aussi cette ontologie positive par « ontologie radicale de la vie » (« La vie, la mort : Marx et le marxisme », dans SM 65).

[105] À ce propos, le travail de Rolf Kühn est éclairant, car il nous montre combien une *force* (*Kraft*) se manifeste dans la phénoménologie radicale de la vie, antécédente à n'importe quelle action ou désir. C'est la raison pour laquelle l'archi-phénomène, que la vie immanente constitue, consiste en somme en un « *Ur-Mächtigkeit* », c'est-à-dire une sorte de *pouvoir-originaire* à partir duquel la réalité peut se manifester et être posée. Ce pouvoir rempli l'ego pleinement à l'origine (cf. Rolf KÜHN, « "Vitalismus" und reine Potenzialität bei Michel Henry. Zur gegenwärtigen Rezeption in der Henry-Forschung auf dem Hintergrund radikalphänomenologischer Leibanalyse«, dans RIMH 9 134-145).

[106] « Si l'égide de Marx était infiniment plus discutable que celle de Maître Eckhart – sa désignation comme « penseur chrétien » avait scandalisé le père Gaston Fessard » (Xavier TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions Cerf, Paris 2001, p. 173).

[107] BRITO, *Sur l'homme*, p. 393.

[108] WELTEN, « De Marx au christianisme et retour », pp. 359-360.

immanent, un Dieu qui, par l'épreuve interne et affective que l'individu fait de son *auto-affection*, devient compatible avec la métaphysique positive de la réalité de l'être de l'individu humain. En ce sens, au fur et à mesure que Henry donne son assentiment à la critique marxienne d'une religion qui résulte de la déraison (comprise comme étrangeté pour l'individu singulier dans la concrétude de sa vie), Henry, dès avant la rédaction de sa Trilogie christique, élabore une notion de religion, ou d'expérience religieuse, où Dieu surgit en tant que Vie passivement ressentie au-dedans immanent et affectif de l'ego. Car

> La religion n'appartient pas à l'homme comme une expériencie singulière mais comme son essence. Elle désigne le lien intérieur du vivant à la vie de laquelle il tient sa condition de vivant, en laquelle il éprouve tout ce qu'il éprouve.[109]

Conclusion

En somme, Michel Henry trouve dans la critique marxienne de la religion une corroboration de son propre rejet du « concept de Dieu » conçu comme entité transcendante à la vie de l'ego. Mais, à partir de cet arrière-fond marxien, le phénoménologue dont nous approfondissons ici la pensée cherche à résoudre l'aporie que le philosophe de Trèves a mis à jour dans la preuve ontologique : affirmer un Dieu qui n'a pas d'effets réels, c'est-à-dire pratiques, dans la vie singulière et concrète, un Dieu dont l'accès est interdit aux individus vivants. L'athéisme marxien ne réfute que ce concept-là de Dieu. Nous saisissons ainsi que la critique que Henry adresse à Anselme correspond à la dénonciation marxienne de la religion, très présente dans le développement de la phénoménologie matérielle.

Néanmoins, alors que Marx réfute la notion de Dieu en tant qu'*être absolument transcendant*, Henry cherche à décrire l'épreuve phénoménologique d'un *Dieu*

---

[109] « Difficile démocratie », dans PV III 168-169. Michel Henry conçoit la religion en tant que le *lien* indélébile entre l'ego et la Vie immanente (celle qui s'identifie à la déité du premier Henry et à Dieu, dans le second Henry). En ce sens, nous percevons comment notre phénoménologue interprète le terme « religion », en fonction de son étymologie latine provenant de *religio* et, surtout, du verbe *religare*. Pour Michel Henry, la notion de *lien* entre le sujet vivant et la Vie immanente s'établit phénoménologiquement par l'*épreuve* de l'*auto-affection*, même avant que le sujet ne se soit posé dans la situation d'être dans le monde ou en rapport au monde, c'est-à-dire même avant que le sujet ne se confronte à une réalité autre que lui, capable de susciter une *hétéro-affection* (cf. « Difficile démocratie », dans PV III 178-179).

purement immanent.[110] Dans cette mesure, Henry va plus loin que Marx, nous semble-t-il, en ce qui concerne la notion de Dieu et la conception de la religion, puisque de telles notions ne sont pas réduites, au sein de la phénoménologie radicale de la vie, au cadre exclusivement moniste de ce qui est extérieur à l'essence de l'individu vivant. À cet égard, Henry est beaucoup plus critique vis-à-vis de Marx dans les Notes préparatoires aux tomes consacrée à la pensée du philosophe de Trèves que dans les deux volumes publiés en 1976. En effet, tenant compte du ton élogieux qui prédomine dans les termes qu'emploient Henry à l'égard de l'auteur du *Capital*, que ce soit dans son *Marx*, voire même dans la Trilogie, nous pouvons être surpris par le ton parfois critique à l'égard de ce penseur allemand. Cette tonalité plutôt critique ne surgit que dans le cadre de la critique marxienne de la religion :

> *Religion : athéisme de Marx*
> La critique de Dieu et des preuves de son existence est liée à la philosophie idéaliste du 1er Marx. Elle est incompatible avec la pensée propre de Marx. (…) cf. passage *Manuscrits 44* où Marx essaye de réfuter les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu.[111]
>
> *Religion*
> *Marx confond religion avec idéologie* (alors qu'elle en est la négation, la cause de ce qui n'est pas la conscience, la représentation mais l'irreprésentable).[112]
>
> La présupposition commune (illusoire) à Marx et à l'idéologie, c'est que la religion fait partie de l'idéologie. Dès lors critiquant l'idéologie, Marx critique aussi nécessairement la religion et s'imagine par là en avoir donné une critique exhaustive.[113]

Au fond, l'erreur de Marx consiste *seulement* dans le fait qu'il réduit Dieu à une entité transcendante, étrangère, abstraite, extérieure à l'essence humaine, alors qu'un tel concept correspond surtout aux spéculations théologiques de l'idéalisme allemand. Il est donc possible d'envisager une autre notion de Dieu, comme une réalité interne et non complètement étrangère à la vie immanente de notre ipséité. Nous affirmons que « l'erreur de Marx consiste *seulement* » en ce réductionnisme, dans la mesure où la critique marxienne de la religion ou des matérialismes de son époque, est pour

---

[110] Nous corroborons ainsi l'avis de Ruud Welten : « L'expérience archaïque du sacré, dit Henry, n'est pas de nature transcendante, mais immanente, en tant qu'elle ne dépend d'aucun élément extérieur (…) Le christianisme de Michel Henry ne se réfère pas à cette religion extérieure » (WELTEN, « De Marx au christianisme et retour », p. 369).
[111] Ms A 16287.
[112] Ms A 16381.
[113] Ms A 16384.

l'essentiel correcte.

En acceptant et en réinterprétant, selon les intuitions de sa propre phénoménologie, la critique dirigée par Marx contre l'argument ontologique, Michel Henry est allé encore plus loin que la critique marxienne de la religion. Au fur et à mesure que sa phénoménologie développait une sorte d'« archéologie de la chair », l'union entre l'ego et Dieu en tant que Vie absolue et immanente a pu être phénoménologiquement décrite. De cette façon, Michel Henry élabora une notion d'un Dieu (immanent et pathétique) qui est immunisée contre la critique marxienne de la religion. Autrement dit, en acceptant l'essentiel d'une telle critique, Michel Henry fait émerger, de sa phénoménologie radicale, une notion de Dieu qui n'est pas mise en cause par les analyses de Marx. Pour ce faire, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, il fera siennes, à partir d'une herméneutique originale, certaines intuitions extraites respectivement des christianismes eckhartien et kierkegaardien.

En d'autres termes, la réfutation de l'argument ontologique à l'instar de la critique marxienne soulève une aporie qui nous semble fondamentale dans le développement de la phénoménologie matérielle. Il s'agit de résoudre, au travers de l'épreuve immédiate de la vie, le problème que pose l'*unum argumentum* : à savoir l'accès à Dieu lui-même. Il ne nous reste donc qu'à établir un lien, à vrai dire fondamental dans le développement de la phénoménologie henryenne, entre le surgissement de l'aporie non résolue par le biais de l'affirmation de l'existence d'un Dieu transcendant et la solution que l'épreuve de la vie apporte au même problème.

– Chapitre 4 –

L'arrière-fond eckhartien et kierkegaardien de l'épreuve de la vie

Introduction

Si Henry, comme nous venons de le voir, a trouvé chez Marx le type de critique jugé adéquat pour réfuter l'argument ontologique, c'est chez Eckhart et Kierkegaard qu'il trouve la voie pour thématiser l'*épreuve* subjective de la vie. Celle-ci surgit au cours du déploiement de sa phénoménologie comme alternative à l'aporie ouverte par la *preuve* d'Anselme.

Ce faisant, l'originalité du christianisme henryen ne se réduit pas à la critique virulente de toutes les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, avec une mention spéciale pour l'argument ontologique. Au fur et à mesure que le phénoménologue intègre, bien que partiellement, certains éléments des textes d'Eckhart et de Kierkegaard, il thématise de plus en plus l'épreuve de la vie comme une expérience subjective de l'accès à l'Absolu lui-même.

De cette manière, la question laissée ouverte par la démonstration anselmienne trouve sa réponse au sein même de l'archi-impressionnalité de l'ego s'éprouvant lui-même. Cela signifie que l'épreuve immédiate de l'ego se recevant lui-même dans la Vie se confond avec la manifestation de l'Absolu, c'est-à-dire de Dieu lui-même.

La thématisation progressive de l'épreuve de la vie comme réponse à la question de l'accès à l'Absolu portera son attention sur l'appropriation par Henry de ces deux

auteurs d'inspiration chrétienne. Au sein de l'œuvre henryenne, les christianismes du Maître thuringien et du philosophe danois deviennent des sources majeures en vue de décrire l'union immanente entre l'ego et Dieu, bien qu'ils demeurent distincts l'un de l'autre.

La thèse que nous allons présenter ici concerne le concept central de la phénoménologie matérielle, à savoir la notion d'*auto-affection*. La double auto-affection, selon la modalité forte et la modalité faible, se trouve de façon embryonnaire chez le premier Henry et se déploie tout au long de la Trilogie, à partir d'une lecture originale des textes d'Eckhart et de Kierkegaard.

En effet, dans un entretien réalisé à Montpellier, en 1996, à l'aube de la publication de *C'est moi la vérité*, Henry déclare :

> La vie – La Vie absolue, la vie qui s'auto-génère, qui est la vie dont parle Maître Eckhart (…) –, en s'éprouvant soi-même, génère en elle une ipséité. Dans cette ipséité, et par elle, sont possibles de multiples moi et de multiples ego. J'ai montré dans mon livre sur le Christianisme [*C'est moi la vérité*] comment l'ego est engendré à partir d'une Vie absolue. Il y a un processus de naissance transcendantale de l'ego et le seul penseur qui l'ait aperçu sans toutefois le théoriser, c'est Kierkegaard.[1]

Dans cet extrait, il convient de noter la différence que Henry semble établir entre les deux auteurs chrétiens. Alors que le thuringien décrit la « Vie absolue » dans laquelle s'engendre la première ipséité, le penseur danois apparaît comme le « seul » philosophe à avoir pressenti la « naissance transcendantale » de l'ego fini que je suis. Le premier se concentre surtout sur l'auto-affection au sens fort du terme, tandis que le second rend possible la thématisation de l'auto-affection faible éprouvée par l'ego fini.

Le présent chapitre se propose de montrer comment Henry a approfondi son herméneutique de ces deux auteurs, en développement le concept d'auto-affection en fonction de sa double modalité, afin de résoudre la question de l'accès effectif à l'Absolu que certains nomment Dieu.

[1] AD 214.

1. Michel Henry, lecteur de Maître Eckhart

1.1. De Fichte à Eckhart

Eckhart surgit dans l'*opus magnum* henryen afin de remplacer Fichte. Comme le précise Yves Meessen,

> Maître Eckhart surgit au cœur du débat pour résoudre l'aporie sur laquelle achoppe la dernière philosophie de Fichte : l'impossibilité d'accéder à l'immanence de l'essence (§38).[2]

La relation que le phénoménologue radical tisse avec l'idéaliste allemand est ambigüe. D'un côté, aux yeux de Henry, Fichte a « pressenti » la structure de la révélation originaire au sein de l'immanence absolue. Mais, d'un autre côté, il finit par la considérer comme étrangère à toute phénoménalité possible. Ainsi, bien que Fichte ait conçu l'« amour » comme l'expérience de la « béatitude », autrement dit, de l'accès immédiat à la grâce divine, cette « intuition fondamentale » de sa « pensée religieuse » aboutit à céder la place au monisme idéaliste. En d'autres termes encore, si le penseur idéaliste conçoit la « certitude » de Dieu donnée par l'amour « sans réflexion », il finit malgré tout par saisir le Verbe comme une extériorisation de l'essence de Dieu au bénéfice de sa manifestation dans l'horizon ek-statique de l'espace et du temps. En témoigne sa « théorie du Verbe » comme manifestation extérieure de Dieu à l'égard de son essence même.[3] Quand Henry évoque Fichte au début de la *Troisième Section* de *l'Essence* – « La structure interne de l'immanence et le problème de sa détermination phénoménologique : l'invisible » –, il apparaît évident que le phénoménologue ne fait pas sienne la pensée du philosophe idéaliste.

Que le Maître rhénan surgisse au §39, juste après un paragraphe consacré à Fichte, illustre bien l'apport d'Eckhart dans le déploiement de la phénoménologie matérielle : précisément ce qui « manqua à Fichte », c'est que

> *La compréhension de la structure interne de l'immanence comme révélation ne saurait s'ajouter à la simple compréhension de cette structure, elle lui est identique.*
> 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

[2] Yves MEESSEN, « Œuvre intérieure et œuvre extérieure. L'influence d'une distinction eckhartienne chez Michel Henry », p. 192.
[3] Cf. EM §38 371-385.

> 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. Elle ne s'est, à vrai dire, presque jamais rencontrée dans l'histoire, si ce n'est cependant chez un penseur d'exception qu'on appela autrefois, à juste titre, un maître : Eckhart.[4]

Celui-ci va beaucoup plus loin que tous les idéalistes jusqu'à Hegel, dans la mesure où il élabore une « théorie du Logos » plus nuancée que celle de Fichte. La conception eckhartienne des « trois Verbes » permet de penser la révélation de l'essence en pleine unité à elle-même. Henry la mentionne de la manière suivante : le premier Verbe est « prononcé » soit par l'« ange », soit pour n'importe quelle « créature » ; le deuxième Verbe « est pensé (…) *à ce niveau précis où la représentation est encore possible* » ; et, finalement, « impensé et inexprimé », le troisième Verbe « ne sort jamais mais demeure éternellement dans celui qui le dit. »[5]

Eckhart permet ainsi de thématiser une identité *existentielle* entre « être » et « existence » qui s'éloigne complétement de l'identification *ontique* entre « être » et « essence », présupposée par l'argument ontologique. En effet, tandis que la preuve ontologique écarte Dieu de toute manifestation possible, l'épreuve subjective de l'âme de l'homme humble consiste dans la révélation effective de l'essence divine à l'intérieur de lui-même. C'est la raison pour laquelle le Maître rhénan ne dissimule pas, selon Henry, « la révélation elle-même dans l'effectivité de son accomplissement originaire. »[6]

Contrairement à Fichte et aux autres idéalistes allemands, tous partisans de l'argument ontologique, l'Eckhart henryen cherche à saisir un transcendantal vif. En se renfermant à l'intérieur de l'épreuve acosmique, l'Eckhart henryen décrit l'accomplissement en toute radicalité possible du premier principe de la phénoménologie : *autant d'apparaître, autant d'être*.

Si l'Être absolument parfait, dont l'existence est nécessaire selon la preuve ontologique, reste complètement extra-phénoménal, l'« édification des âmes », c'est-à-dire la seule chose que comporte la « prédication » d'Eckhart, ne vise rien d'autre que l'union, voire la pleine fusion de l'âme en Dieu. Cette union ou fusion de l'ego en Dieu

---

[4] EM §38 385.
[5] Cf. EM §40 417-418.
[6] EM §40 418.

s'identifie à la manifestation originaire de l'Absolu en toute sa réalité immanente et pathétique.

À ce propos, il convient de noter la façon dont Henry situe Eckhart en opposition à Anselme. Dans un entretien accordé à Olivier Salazar-Ferrer, en 1991, au moment de commenter la question qu'on venait de lui poser concernant « la preuve de Saint Anselme », le phénoménologue répond qu'il a dû opposer à cette démonstration « une autre voie, proche de celle de Maître Eckhart. »[7]

Réalisé depuis *l'Essence*, ce passage de Fichte à Eckhart permet de trancher clairement entre les deux voies interprétatives ouvertes par Sébastien Laoureux. Selon celui-ci, ou bien la Trilogie christique constitue une « rupture » avec la thèse de 1963, ou bien il ne s'agit que de préciser de façon plutôt complémentaire certains aspects laissés ouverts par le premier Henry.[8] La seconde hypothèse nous semble la plus pertinente, car le rejet au bénéfice d'Eckhart du monisme idéaliste, propre à l'Histoire de la philosophie de teneur grecque, se répète tout au long de la Trilogie.[9] En effet, de *l'Essence* à *C'est moi la vérité*, le thuringien est mentionné dans le cadre de la révélation totale de l'essence invisible, immanente et pathétique, autrement dit de la vie se manifestant à elle-même.

---

[7] Cf. E 69. Afin d'exprimer l'auto-engendrement de la vie et la liaison entre l'ego et Dieu en tant que Vie, Henry cite souvent une phrase du sermon allemand n. 6 du Maître thuringien : « Dieu s'engendre comme moi-même » (Maître ECKHART, *Traités et sermons*, trad. Alain de Libera, Aubier, Paris 1942, p. 146 (cf. *Pred. 6* (S. 99ff.), DW I, 452-455) ; cf. « Christianisme et phénoménologie », dans AD 149). Dans un entretien accordé à Olivier Salazar-Ferrer, en 1991, le phénoménologue français semble lier cette profondeur de Dieu dans le moi avec le rejet du concept anselmien de l'*ens divinum* : « Ce qui dépasse le moi n'est pas du tout une sorte de transcendant, au sens du terme "plus grand", qui serait hypothétique et qu'il faudrait démontrer. Tout au contraire, ce qui dépasse le moi est ce qui vient avant lui et en quoi il vient, qui est donc plus profond que lui et dont il surgit à chaque instant. Maître Eckhart est le seul à l'avoir dit » (E 68). De plus, bien qu'il affirme ici que le thuringien a été « le seul à l'avoir dit », Henry cite une phrase de Kierkegaard - le philosophe qui rejette avec non moins de véhémence que Henry les preuves de l'existence de Dieu -, qui exprime la même liaison entre le moi et Dieu : « Le Soi, selon Kierkegaard, est le rapport à soi posé par un autre » (« Archi-Christologie », dans PV IV 127). Cet extrait du *Traité du désespoir* est également cité dans d'autres œuvres henryennes (cf. EM §70 852 ; cf. PM 177).

[8] Cf. LAOUREUX, « La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », pp. 220-253.

[9] Nous rejoignons en ce sens l'avis de Jean-Louis Chrétien concernant l'œuvre de Michel Henry (cf. Jean-Louis CHRETIEN, *Reconnaissances philosophiques*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2010, p. 173).

> Si la Vie est invisible et si elle est ce silence – je me référais notamment à Maître Eckhart qui *a joué et qui joue toujours* un très grand rôle dans ma pensée, le seul philosophe à vrai dire qui m'apprend encore quelque chose – alors comment puis-je en parler ? Comment puis-je faire une philosophie de l'affectivité, c'est-à-dire une phénoménologie de l'invisible ?[10]

Dans le même entretien de 1991, à l'époque où Henry entrait dans sa période dite chrétienne, ces mots ne semblent pas indiquer une « rupture » dans la lecture que Henry fait d'Eckhart. Bien qu'il y ait des différences entre les deux périodes, notamment en ce qui concerne la distinction introduite par le second Henry entre l'ego fini et la Vie en majuscule, les expressions du thuringien sont mises en œuvre tout au long de la Trilogie en vue d'une thématisation de plus en plus précise de l'épreuve pathétique de l'Absolu en nous.

Ce faisant, en parfaite concordance avec la lecture d'Eckhart qui se dévoile dans *l'Essence*, le dernier Henry, dans le tome conclusif de sa Trilogie christique, (ré)affirme la pensée du thuringien comme une philosophie de l'immanence radicale, là où la vie acosmique se manifeste entièrement à l'ego :

> Si Dieu est Vie, alors, comme le dira Maître Eckhart, l'homme – ce vivant dans la vie que nous sommes chacun – est « un homme qui connaît Dieu » (*ein Gott wissender Mensch*).[11]

1.2. De Maine de Biran à Eckhart

Aux yeux de Henry, Eckhart est un des rares auteurs qui ait bien compris que l'essence, c'est-à-dire le Commencement le plus primordial, se donne hors monde dans la sphère de la vie transcendantale.

D'une part, cette immanence radicale permet de thématiser l'essence pathétique de l'Absolu comme révélation phénoménologique parfaite. Cela signifie que dans l'immanence affective de la vie s'accomplit une identification plénière entre ce qui manifeste et la manifestation en tant que telle.

D'autre part, ce Commencement repéré par l'Eckhart henryen permet de résoudre un des problèmes les plus délicats de la phénoménologie, à savoir celui de laisser indéterminée la phénoménalité spécifique à l'ego. En effet, depuis le début de ses intuitions de jeunesse, le phénoménologue radical se montre conscient du « problème de

[10] E 59 [souligné par nous].
[11] PC 104-105 ; cf. E 111.

l'être de l'ego », « celui de savoir comment l'ego peut accéder au rang de « phénomène ». »[12]

De la détermination de l'Absolu coïncidant avec l'Affectivité originaire, il ressort une phénoménologisation positive de l'ego que je suis. En d'autres termes, l'ontologie positive de la subjectivité, c'est-à-dire l'édification du sujet à partir de la réalité immanente que sa propre vie constitue, va de pair avec la détermination de l'essence comprise comme la manifestation parfaite la plus originaire. Que la première manifestation soit l'archi-affectivité de la vie donnée à elle-même dans sa propre ipséité, il s'ensuit que l'ego, ou l'homme en général, s'envisage d'abord comme un être vivant au détriment de l'animal rationnel et social conçu par les grecs.

Nous comprenons dans ce contexte l'intérêt que le phénoménologue porte à la philosophie de Maine de Biran. Celui-ci constitue le premier auteur, après Spinoza, que le jeune Henry ait travaillé à fond. Sous le titre *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, la seconde thèse, publiée en 1965, mais en réalité écrite avant *l'Essence*,[13] élucide « l'être de l'ego » à partir de la dynamique immanente du « corps subjectif » qui n'est réductible ni aux corps objectifs ni aux corps organiques, perçus dans l'horizon ek-statique.

> Le premier philosophe et, à vrai dire, 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.[14]

Néanmoins, comme l'a remarqué avec beaucoup de perspicacité Yves Meessen, il convient de souligner que Michel Henry a fait pratiquement disparaître ce penseur, si singulier, dans son *opus magnum*.[15] Et cela malgré le fait que le phénoménologue ait rédigé les deux thèses durant la même période où ses études biraniennes se consolidaient progressivement.

En qualité de précurseur de l'approche phénoménologique, Maine de Biran décrit l'antériorité indépassable du *Je peux* fondamental par rapport au *Je pense* de la philosophie moderne. En caractérisant positivement la vie de l'ego, l'archi-affectivité

---

[12] Cf. EM §5 36.
[13] Cf. LECLERCQ, « Biographie de Michel Henry et situation de l'entretien », pp. 12-15.
[14] PPC 12.
[15] Cf. Yves MEESSEN, « Maître Eckhart sans Maine de Biran ? Les notes manuscrites eckhartiennes de Michel Henry », dans RIMH 7 151-167.

essentielle est de cette façon pressentie. Toutefois, au lieu de penser l'immanence de la vie à partir du dynamisme de l'*effort* subjectif face à la *résistance* des corps extérieurs au sujet, tel que Biran pense la « distinction *existentielle* » entre l'activité et la passivité, Henry se rapprochera de plus en plus d'Eckhart au fur et à mesure du déploiement de sa phénoménologie.

Si Maine de Biran a eu l'intuition géniale que l'ego se place, « *en vérité* », « *à l'intérieur* » des pouvoirs de son corps, il continue de penser la connaissance du monde comme un « continu résistant ».[16] L'homme que nous sommes n'est plus conçu abstraitement comme le faisaient les courants idéalistes de l'époque. Étant donné que l'ego est avant tout un être incarné, l'*humanitas* se définit non par la manifestation d'une réalité autre que la sienne, mais positivement par l'apparaître spécifique à son corps subjectif. Néanmoins, au fur et à mesure que sa philosophie se focalise sur l'analyse du « sentiment de l'effort », en permettant l'émergence d'une expérience interne transcendantale omise dans l'approche de Condillac, le donné originaire, quoique pleinement immanent et subjectif, rassemble toujours une série de pouvoirs de l'ego sur le monde extérieur.

Ainsi, malgré l'idée d'une subjectivité absolue, c'est-à-dire la grande intuition biranienne d'un sujet doté d'une vie intérieure qui le définit en dernière instance, l'ontologie de Biran reste tributaire d'une conception de l'ego *situé* ou *en rapport* au monde. Henry le reconnaît déjà dans l'œuvre de 1965 :

> Notre vie concrète qui fait l'expérience interne et transcendantale d'elle-même comme mouvement subjectif fait, par cela même et en même temps, l'expérience du monde comme terme transcendant de ce mouvement, comme continu résistant.[17]

Néanmoins, si Maine de Biran, grâce à l'intuition d'une immanence absolue propre à la subjectivité, a été capable de renoncer à l'union substantielle du corps et de l'âme, telle que la pense le dualisme cartésien, il parvient à privilégier, excessivement selon Henry, les modalités actives du sujet dans son rapport au monde. Ce faisant, il lui manque une conception de la passivité radicale qui n'est possible que dans le total retrait du monde, là où même l'effort n'est pas encore apparu.

> Les thèses biraniennes qui relèvent du dualisme concernent essentiellement l'instinct, la sensibilité, l'affectivité, l'imagination, c'est-à-dire précisément les points sur lesquels Biran ne témoigne d'aucune originalité : c'est ce qu'il a

[16] Cf. PPC 131-135.
[17] PPC 103.

> emprunté à d'autres qui est faux. Le dualisme fait cependant planer son ombre sur d'autres développements de sa pensée (…) et il met alors en cause des thèses ontologiques fondamentales et, parfois, la structure même de la subjectivité (…) Dans la mesure où l'homme est double, où sa nature est une « nature mixte », la science de l'homme ne peut s'identifier complètement avec une phénoménologie transcendantale.[18]

Autrement dit, pour autant que l'ego soit identifié, voire réduit à l'effort, l'affectivité originaire, dans sa passivité la plus radicale, s'obscurcit au sein de l'ontologie biranienne. Dans la mesure où une telle philosophie attribue la primauté à l'activité motrice du sujet, Henry se voit contraint de l'abandonner au profit d'une détermination de l'essence originaire propre à la subjectivité absolue hors monde et radicalement passive.

C'est la raison pour laquelle Maine de Biran disparaît pratiquement dans *l'Essence*. Grâce à l'*unio mystica* acosmique qu'il vise dans sa prédication, Maître Eckhart devient l'allié par excellence de la phénoménologie matérielle que Henry veut élaborer. Ainsi, apparaît en toute clarté la raison pour laquelle, dans la thèse de 1963, Maine de Biran laisse la place au Maître thuringien.

> Dans son interprétation phénoménologique, Michel Henry a incontestablement mis le doigt sur un point fondamental de la pensée de Maître Eckhart. Oui, la manifestation de l'essence se fait dans le procès d'une œuvre intérieure de laquelle toute œuvre extérieure est écartée. Que le retrait de l'une à l'autre, par le détachement, soit la condition *sine qua non* de l'union de l'homme à Dieu, Michel Henry le perçoit clairement.[19]

Aussi bien Eckhart que Biran réservent « une place à l'esprit et au rôle de la grâce. » Mais, le premier ne se focalise pas comme le second sur « l'effort du corps. »[20] C'est pourquoi, tandis que Maine de Biran restera important au sein de la phénoménologie henryenne, notamment en ce qui concerne la fondation de la phénoménalité ek-statique du monde à partir de la vie immanente,[21] Eckhart occupera désormais une place privilégiée dans l'accomplissement de la description de la vie transcendantale en elle-même.

Notons que cet axe de développement de la phénoménologie matérielle, à savoir la thématisation la plus complète de l'intériorité de la vie acosmique, est ouvert et stimulé par l'aporie que pose, aux yeux de Henry, l'argument ontologique. Nous l'avons

---

[18] PPC 215.
[19] Yves MEESSEN, « Œuvre intérieure et œuvre extérieure. L'influence d'une distinction ekhartienne chez Michel Henry », p. 204.
[20] MEESSEN, « Maître Eckhart sans Maine de Biran ? », p. 167.
[21] Cf. I §26-28 195-215.

vu : la thématique de l'accès à l'essence divine constitue le « mérite » d'Anselme. L'appropriation sélective de l'œuvre eckhartienne par le phénoménologue s'explique dans ce contexte d'une thématisation progressive de la vie absolument immanente en tant que le lieu où Dieu (ou l'Absolu) se donne à éprouver.[22]

1.3. L'auto-affection au sens fort chez l'Eckhart henryen

Très tôt, dès *l'Essence*, Henry s'est attaché au christianisme d'Eckhart afin de déterminer les « structures ontologiques ultimes qui constituent l'essence. » Pour ce faire, le premier Henry s'en tient surtout aux extraits eckhartiens qui expriment l'unité aussi bien de l'Absolu renfermé en lui-même qu'entre celui-ci et l'ego que je suis.

> Que l'essence de l'âme soit l'essence même de Dieu, c'est ce qu'Eckhart affirme inconditionnellement : « elle est, dit-il, la même chose qu'Il est », « elle est elle-même le Royaume de Dieu », et cela parce que le « Fond de Dieu et le Fond de l'âme (n'est) qu'un seul et même Fond. »[23]

En se référant toujours aux *Traités* et aux *Sermons* allemands, Henry souligne l'unité entre l'ego et le Fond divin : « La nature de Dieu, son Essence, sa déité *dépendent* de l'opération nécessaire qu'il effectue dans l'âme » ; « Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus » ; « Dieu et moi sommes un » ;[24] « dans l'amour dont Dieu

---

[22] À cet égard, il importe de remarquer que Michel Henry ne mentionne jamais le rapport d'Eckhart à Anselme. Il est probable qu'un tel rapport n'était pas connu de lui, car il n'apparaît que dans certains écrits de l'œuvre latine du Thuringien. Michel Henry, comme nous le savons, n'a commenté que l'œuvre allemande. Dans ce contexte, il convient de remarquer que, au sein du texte *Prologus generalis in opus tripartitum*, « quoique le Maître ne se réfère pas au *Proslogion*, il est évident que sa pensée ici est proche de celle de Saint Anselme » (Fernand BRUNNER, « Commentaire », dans *L'œuvre latine de Maître Eckhart, vol. 1 – Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, aut. Maître ECKHART, trad. Fernand Brunner, Éditions du Cerf, Paris 1984, p. 130 ; cf. *Prol. in op. trip.* nº 13, LW I, 158, 5-15). La façon dont Eckhart rejoint l'*argumentum* d'Anselme apparaît aussi dans un autre texte latin, le *Commentaire du livre de l'Exode*. En commentant le verset « Le Seigneur a régné pour toujours et à jamais » (Ex 15, 18), le Maître thuringien se réfère explicitement à l'argumentaire du docteur magnifique en précisant, dans un langage clairement métaphysique, qu'« on ne peut penser Dieu comme non-être et on ne peut pas le penser contrairement à l'être » (cf. Maître ECKHART, *Commentaire du livre de l'Exode*, trad. Pierre Gire, coll. « Les cahiers de l'Institut Catholique de Lyon », Société Operex, Lyon 1980, pp. 51-52 (cf. *Exod.* nº 80, LW II, 84, 3-6)). À notre avis, indépendamment du fait de connaître ou non le rapport entre Eckhart et la preuve anselmienne, Michel Henry aurait toujours dû choisir la voie opposée à la démonstration ontologique, car ce qui lui importe c'est l'immédiateté de l'accès à l'essence divine, c'est-à-dire l'épreuve de Dieu lui-même. Avant donc d'opposer Eckhart à Anselme, il importe de tenir compte du fait que le docteur magnifique constitue une « autorité » respectée par le Maître rhénan (cf. Pierre GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, coll. « Patrimoines », Les Éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 48-49).

[23] EM §39 386.

[24] Cf. EM §39 387.

s'aime lui-même, Il aime aussi toutes les créatures, non en tant que créatures, mais en tant qu'elles sont Dieu »[25] ; « L'homme humble et Dieu ne font qu'un » ; « C'est ici, dit encore Eckhart, le baiser entre l'unité de Dieu et l'homme humble » ;[26] « Dieu, dit Eckhart, est immanent à cette pure essentialité de lui-même qui ne renferme rigoureusement plus rien d'autre »[27] ; « Dieu est en nous »[28] ; « aucune différence, dit-il, n'existe… *dans* la nature de Dieu »[29] ; « *tout ce que Dieu opère est unité* »[30] ; « Dieu, dit-il, est l'unité dans cette union naturelle *antérieure à toute naissance* »[31] ; « *toute médiation est étrangère à Dieu* »[32] ; « tout ce qui est dans la Déité est Unité » ; « tout ce qui est en Dieu est Dieu » ;[33] « Si ma souffrance est en Dieu, dit Eckhart, ma souffrance devient elle-même Dieu. »[34]

Au sein des textes de la première période de la pensée henryenne, il est donc évident que l'élément de l'œuvre d'Eckhart que Henry met en œuvre consiste dans l'unité immanente entre l'ego et Dieu. Il s'agit au fond de la révélation de Dieu dans l'âme, une révélation qui se confond avec la nature vivante et pathétique de l'âme elle-même, avec la manifestation la plus originaire de la vie à elle-même.

Quoi qu'il en soit, le rapport à Dieu s'explicite dès lors que Henry cherche à thématiser « la structure interne de l'immanence », car ce rapport se donne au sein de la manifestation la plus originaire de l'ego. C'est la raison pour laquelle

> *La relation à l'absolu dépend de la nature de celui-ci et de sa structure interne ou plutôt leur est identique : l'union existentielle de l'homme avec Dieu n'est possible que sur le fond de leur unité ontologique.*[35]

En d'autres termes, afin de décrire la manifestation pure, la plus parfaite, où l'apparaître s'identifie totalement à l'être, émergent au sein de la phénoménologie matérielle des notions propres à la mystique rhénane. Dans la mesure où la description de l'union ou profusion de l'âme en Dieu correspond à la manifestation la plus originaire de l'Absolu lui-même, Henry fait appel à des termes tels que « humilité » ou

---

[25] Cf. EM §39 389.
[26] Cf. EM §39 390.
[27] Cf. EM §39 392.
[28] Cf. EM §39 393.
[29] Cf. EM §39 396.
[30] Cf. EM §39 397.
[31] Cf. EM §39 398.
[32] Cf. EM §39 399.
[33] Cf. EM §39 401.
[34] Cf. EM §70 843.
[35] EM §39 385-386.

« pauvreté. » Ces notions, spécifiques à la prédication spirituelle, thématisent la réalité pathétique hors monde que la phénoménologie matérielle cherche à déterminer. Cela veut dire que de tels termes désignent non seulement le détachement à l'égard des biens matériels, mais aussi en vue d'éprouver l'origine acosmique de la vie égotique, là où l'Absolu se révèle en toute sa plénitude.

En laissant de côté l'« effort subjectif » et le « continu résistant » à la manière de Maine de Biran, Henry va se concentrer désormais sur l'*ego* se rapportant à l'immanence radicale de l'Absolu qui se manifeste avant le monde. Dans le sillage du Maître rhénan, le phénoménologue met en œuvre des termes empruntés à la mystique : la « solitude » intérieure ou le « désert » de l'âme ne désignent rien d'autre que « la structure interne » de l'« essence », c'est-à-dire de la première manifestation de l'ego à lui-même.[36]

Ce faisant, Henry expose cependant sa phénoménologie à l'ambiguïté : s'agit-il de la description de l'ego que je suis, ou bien de l'Ipséité absolue que la tradition chrétienne nomme Dieu ? Autrement dit, si la manifestation la plus primordiale résulte de la déité se révélant elle-même à l'intérieur de l'âme, comment la distinguer de l'ego que je suis ?[37] En référence encore au thuringien, Henry se montre bien conscient de ce problème au début de *C'est moi la vérité* :

> Si avec Eckhart – et avec le christianisme – on appelle la Vie Dieu, on dira : « Dieu m'engendre comme lui-même. » Mais c'était précisément là la condition de l'Archi-Fils co-engendré dans l'auto-engendrement de Dieu, de telle façon que sa génération était l'auto-génération de Dieu lui-même, qu'il était Dieu. Ici se répète notre question : Moi, ce Soi transcendantal vivant que je suis, suis-je le Christ ?[38]

---

[36] Cf. EM §39 401.

[37] Sébastien Laoureux l'a très bien remarqué, en montrant la nouveauté introduite par Henry avec la publication de *C'est moi la vérité* en 1996. Alors que dans la thèse de 1963, « on ne voit tout simplement pas de *différence* au sein de l'auto-affection entre l'ego – donné à lui-même (…) – et l'absolu, c'est-à-dire Dieu », le premier tome de la Trilogie semple réactiver « ce que *L'essence de la manifestation* tenait absolument à effacer : un écart entre l'ego et le Fond divin. » S'agit-il d'un passage ou d'un tournant de la « description de l'auto-affection divine » vers l'auto-affection faible, dont la passivité se rapporte aussi à l'engendrement de la Vie absolue ? (cf. Sébastien LAOUREUX, « La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », pp. 250-253). Laoureux, nous l'avons déjà dit, ouvre deux voies interprétatives, soit vers la rupture, soit dans la continuité. Selon nous, un tel passage constitue le résultat d'une progressive thématisation aussi bien de l'épreuve immédiate de mon ego que de l'Absolu. Le lien entre celui-ci et le moi fini que je suis est tellement immuable que la description de l'un se confond et se complète nécessairement dans la description de l'autre.

[38] CMV 133.

S'il y a une différence, même sans « rupture », entre *l'Essence* et la Trilogie christique, il s'agit précisément de la tentative, mobilisée par Henry lui-même, de préciser cette distinction entre la vie finie et la Vie absolue à partir des deux modalités de l'auto-affection.

Au fur et à mesure qu'il cherche à thématiser de plus en plus explicitement la distinction du moi que je suis par rapport à la Vie infinie, le phénoménologue abandonne la notion eckhartienne de « non-né » au bénéfice de la « naissance transcendantale » concernant l'auto-affection au sens faible.

> Pour autant cependant que cette naissance transcendantale s'accomplit à partir de la Vie, dans le procès de venue en soi de cette Vie, alors le Soi singulier que je suis n'advient à soi que dans la venue en soi de la Vie absolue et la porte en lui comme sa présupposition jamais abolie, comme sa condition.[39]

Si, dans *l'Essence*, le phénoménologue radical recourt à l'affirmation eckhartienne, selon laquelle l'homme, et non seulement Dieu, peut dire « Je suis non-né »,[40] le second Henry n'emploie plus cette terminologie. Bien que le recours à Eckhart apparaisse toujours dans le cadre du rejet de la « création » conçue comme une existence à l'extérieur de l'essence divine, le dernier Henry adopte la notion de filiation comme exprimant l'*humanitas*, c'est-à-dire l'essence de l'ego fini.

Ce faisant, l'unité eckhartienne entre l'âme humble et l'Absolu divin se présente de moins en moins accentuée tout au long de la Trilogie. Afin de thématiser la distinction, sans séparation, entre l'ego que je suis et l'Absolu dont le processus d'engendrement génère constamment toute vie concevable et éprouvée, Henry se borne aux affirmations eckhartiennes concernant soit la dynamique de venue à la vie, soit la connaissance affective de l'essence divine. En effet, les seules allusions directes au Maître rhénan dans la Trilogie se limitent aux deux brefs phrases qui suivent : « Dieu m'engendre comme lui-même »[41] et « nous sommes chacun (…) *« ein Gott wissender Mensch. »* »[42]

---

[39] CMV 133.

[40] Cf. EM §39 387.

[41] « Dieu s'engendre comme moi-même » ou « Dieu m'engendre comme lui-même », sont les citations d'Eckhart les plus fréquentes dans les derniers écrits henryens (cf. CMV 133 ; cf. I §48 354 ; cf. PC 140 ; cf. « Souffrance et vie », dans PV I 155 ; cf. « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », dans PV IV 158 ; cf. « Parole et religion », dans PV IV 184, 192 ; cf. « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans PV IV 223 ; cf. « Le corps vivant », dans AD 132 ; cf.

Henry s'appuie alors sur des affirmations eckhartiennes déjà présentes dans *l'Essence*. D'une part, il revient à l'idée que « Dieu engendre l'homme « sans aucune différence. » »[43] D'autre part, il approfondit la « théo-gnosie », pour reprendre le terme heureux de Jean Leclercq,[44] de l'ego par rapport à la déité eckhartienne.

Ces deux affirmations lui permettent d'expliciter la différence entre l'ego que je suis et le Dieu d'où provient l'ego inlassablement, tout en restant fidèle aux intuitions fondamentales de son *opus magnum*. Même s'il serait exagéré d'y voir une rupture dans le déploiement de sa phénoménologie, il convient de remarquer que, à partir de la Trilogie, Henry renverse la dépendance de l'âme vis-à-vis de Dieu. En effet, tandis que dans la thèse de 1963 le phénoménologue s'approprie Eckhart afin de poser « la dépendance de Dieu à l'égard de l'âme »,[45] il renverse nettement cette relation au moment d'élaborer l'« archéologie de la chair » jusqu'à déterminer ce qui se trouve avant l'ego. Néanmoins, il s'agit toujours de décrire la manière dont l'ego contient [en lui-même] toute la divinité. Car, selon le dire du thuringien, Dieu ne donne pas « peu », « il doit donner tout à la fois. »[46] Concernant cet aspect paraissent des affirmations eckhartiennes relatives au fait que la vie n'a d'autre raison pour être que sa propre manifestation spontanée, car « la vie est sans pourquoi. »[47]

C'est la raison pour laquelle il nous semble que le recours henryen au Maître rhénan concerne surtout l'auto-affection pure de la Vie absolue elle-même : il s'agit, certes, de sa modalité forte. En effet, ou bien Henry utilise les expressions eckhartiennes pour décrire l'immanence absolue, complètement acosmique, propre à la déité en elle-même, ou bien il les met en œuvre en vue de décrire le processus d'engendrement de la Vie d'où émane l'ego fini que je suis.

« Christianisme et phénoménologie », dans AD 148-149 ; cf. « La vérité selon le christianisme », dans PV V 134).

[42] Cf. PC 104-105. Le dernier Henry fait aussi appel au Maître rhénan dans le contexte où il exprime l'immédiateté de la vie dans son archi-affectivité : « Tel est l'enracinement phénoménologique des propositions radicales de Maître Eckhart : « Si dure que soit la vie, on veut néanmoins vivre […] Mais pourquoi vis-tu ? Pour vivre, dis-tu, et cependant tu ne sais pas pourquoi tu vis. Si désirable est la vie en elle-même qu'on la désire pour elle-même » » (I §44 320 ; cf. I §10 91 ; cf. « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », dans PV IV 101 ; cf. « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans PV IV 222 ; cf. « Art et phénoménologie de la vie », dans AD 214-215).

[43] EM §39 397.

[44] Cf. LECLERCQ, « Lecture originaire et influences continues de Maître Eckhart », p. 181.

[45] Cf. EM §39 387.

[46] Cf. EM §39 406.

[47] Cf. I §44 320-321 ; cf. CC 27-28 ; cf. E 53.

De cette manière, si le premier Henry privilégie l'unité propre à l'Absolu dans sa solitude pathétique, éprouvée aussi bien par Dieu que par l'âme humble, le dernier Henry souligne plutôt la distinction concevable au sein du processus d'engendrement. Cela veut dire que, même quand Eckhart apparaît dans le cadre de la distinction entre la vie finie et l'Absolu, celui-ci, ou plus précisément l'Archi-Fils correspondant, s'y trouve comme « présupposition », c'est-à-dire comme condition de possibilité du moi qui s'éprouve à l'accusatif.

Mais, quoi qu'il en soit, l'épreuve de la Vie est toujours la même, dans son pâtir immanent, car il n'y a qu'une seule Vie : « Selon le christianisme il n'existe qu'une seule Vie, l'unique essence de tout ce qui vit. »[48] Dans ce contexte, nous comprenons l'originalité du monothéisme henryen.

> Le christianisme n'est un monothéisme que parce qu'il affirme de la Vie constitutive de l'absolu qu'il n'en existe qu'une, une seule et unique vie en tout vivant possible. Absolue, la vie l'est en ce sens fondamental, n'étant pas une facticité mais le procès de son autogénération, laquelle s'accomplit comme une autorévélation, et ainsi comme Logos.[49]

Grâce à l'unicité de la Vie, tout vivant fait l'expérience du même processus d'engendrement et de la même dynamique affective propre au mouvement atemporel entre la Joie et la Souffrance primordiales. Ainsi, au lieu d'affirmer l'unicité ontique de Dieu qui nous sépare à jamais de l'essence divine, Henry, toujours sous l'influence du Maître rhénan, décrit le lien intrinsèque entre l'ego et le processus d'engendrement de la Vie absolue. Comme l'a très bien formulé Jean Leclercq à ce propos,

> Pour M. Henry, le monothéisme dit plus exactement l'unicité du lien entre la vie absolue et la singularité de chaque vivant ; ce lien étant en réalité la religion elle-même, comprise ultimement comme le « reliant absolu. »[50]

En ce sens, la distinction entre le moi fini et la Vie absolue où il est donné à lui-même devient floue au cours du développement de la phénoménologie matérielle. Car l'épreuve effective concerne toujours la Vie qui se donne entièrement dans l'engendrement de l'ego que je suis. Par conséquent, s'il n'y a pas de rupture entre les deux Henry, c'est parce que son œuvre cherche à exprimer de bout en bout l'épreuve immédiate de la vie que nous recevons constamment, en nous situant au sein du seul processus acosmique d'engendrement propre à la Vie en majuscule.

---

[48] CMV 72.
[49] « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans PV IV 54-55.
[50] LECLERCQ, « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi », p. 235.

Ainsi, même quand est thématisée la distinction entre l'ego et l'Absolu, ce qui émerge c'est toujours la « ressemblance », la « quasi-identité », en bref l'unité entre les deux termes. Puisque l'épreuve immédiate de la vie immanente qui nous caractérise se mêle ou s'insère au sein de l'épreuve de l'Absolu lui-même, la description de l'« Avant-ego », c'est-à-dire de « l'Archi-passibilité de la Vie absolue », se traduit uniquement dans la limite dernière vers laquelle Henry a poussé sa phénoménologie. Au fond, il s'agit toujours de l'épreuve immédiate de la vie immanente, sans distance, qui se thématise de plus en plus jusqu'à la complétude la plus radicale du processus d'engendrement de l'ego que je suis.

De cette façon, la théo-gnosie eckhartienne ne consiste pas dans une théorie élaborée ou saisie sur le plan de la représentation ; il s'avère par contre qu'une telle connaissance s'identifie au pâtir immédiat de l'ego donné à lui-même. C'est pourquoi « l'Archi-intelligibilité est une Archi-passibilité », habitant « l'impression la plus simple » :[51] parce qu'il s'agit toujours de la même « ivresse » immanente et acosmique, qui ne connaît pas de « limites. »[52]

---

[51] Cf. « La vérité selon le christianisme », dans PV V 136.

[52] I 373. Cette « ivresse » correspond au sentiment de plénitude que les personnages principaux des romans de Michel Henry ressentent dans le climax des trames narratives respectives. Johannes Michel, l'enquêteur de *Le cadavre indiscret* pousse des cris de joie lorsqu'il découvre qui sont les assassins de Jean Dutheuil : entouré d'un scénario matériellement pauvre, comme en atteste « l'usure » et la « précarité » de sa voiture, il éprouve « ce sentiment de fête spirituelle qu'est une révélation » (CI 215). Il en va de même pour ce qui concerne *Le jeune officier* (1954) qui, contemplant « l'océan Pacifique », peut savourer intérieurement « l'étrange solennité de cet instant », précisément au moment où l'Amiral se dirige vers lui pour le féliciter et le décorer pour avoir bien accomplit la mission de dératisation du navire (cf. R 114). *Prix Renaudot* en 1976, *L'Amour les yeux fermés* (1976) décrit aussi ce sentiment éprouvé par des individus habitant une cité fictive, Aliahova, tombée en décadence culturelle. En dépit du fait que cette ville ou une civilisation entière tombe complètement en ruine, Sahli et Deborah s'aiment dans la communion profonde de leurs chairs. Devant un scenario de totale destruction, avec Deborah, Sahli peut crier en larmes : « - Non, repris-je, la vie ne mourra jamais ! (…) Après tout (…) le destin de l'individu n'est pas celui du monde » (R 356). Quant à son roman, *Le fils du roi* (1981), qui est d'une certaine façon christologique (cf. Jad HATEM, « Les pistes ouvertes à la phénoménologie radicale par « Le Fils du Roi » de Michel Henry », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Éditions du Cerf, Paris 2001, pp. 205-224), s'y trouve José, un malade psychique qui, certain d'être « le fils du roi », affirme : « la nature est éternelle, mais moi je le sais et je suis plus ancien qu'elle. Une joie sans limite m'envahit » (R 365).

2. Michel Henry, lecteur de Kierkegaard

Tandis qu'Eckhart offre des outils conceptuels dont Henry se sert afin de désigner l'« ivresse », l'« excès » ou la « plénitude » de la vie qui se donne entièrement sans distance, Kierkegaard apparaît comme l'auteur dont la philosophie rend possible la thématisation des limites qui caractérisent la finitude. Dans la mesure où celle-ci exprime la condition filiale de l'ego par rapport à l'Absolu, l'épreuve immédiate de l'ego que je suis, au long des derniers écrits henryens, se thématise au travers de la modalité faible de l'auto-affection. En ce sens, quasi omniprésent dans l'œuvre henryenne, à l'instar du mystique rhénan, le penseur danois y paraît afin d'atténuer la plénitude sans limites propre à l'ivresse éprouvée dans l'Absolu. En mobilisant l'existentialisme kierkegaardien pour expliciter les intuitions fondamentales de sa phénoménologie, Henry introduit au sein de la description de la vie immanente deux aspects nouveaux par rapport à *l'Essence*.

En premier lieu, nous découvrons la distinction entre l'ego fini et l'Absolu par le biais du sens faible du concept de l'auto-affection. En second lieu, en dépit de la donation constante de la vie en toute sa plénitude, Henry, inspiré par le philosophe de Copenhague, introduit la notion de « péché » dans le développement de sa phénoménologie. Ce faisant, il renonce à décrire pour un temps l'épreuve de l'Absolu. Le phénoménologue se concentre alors sur l'état d'« illusion transcendantale » qui caractérise l'ego pécheur. Cet état augmente l'oubli de l'épreuve originaire de la vie car, par le péché, le moi fini rompt le lien qui l'unit à la Vie. En se concentrant sur cet état d'illusion, la phénoménologie henryenne cherche à éclairer le processus à partir duquel cette rupture violente s'opère et se surmonte. En d'autres termes, il s'agit de décrire d'abord l'illusion transcendantale, et ensuite le retour à l'épreuve explicite de l'Absolu.

2.1. Kierkegaard, précurseur de l'auto-affection au sens faible

Søren Kierkegaard apparaît dès la thèse doctorale de 1963 comme un allié du phénoménologue radical :

> Le cogito de Descartes ou la philosophie de l'existence de Kierkegaard ne jouent pas, par rapport à la « culture » moderne, le rôle d'un commencement. Ils correspondent, tout au plus, à des moments historiques où se « manifeste »

> paradoxalement dans l'histoire de la philosophie un courant de pensée qui demeure le plus souvent sous-jacent.[53]

Notre phénoménologue s'adresse donc à Kierkegaard au moment où l'immanence radicale de la subjectivité sans ek-stase apparaît comme l'origine la plus primordiale.[54] Néanmoins, Henry s'intéresse très tôt au paradoxe vécu par le philosophe danois, au sein de sa subjectivité même, entre le « corps » et l'« esprit. »[55] La contradiction entre l'esprit et le corps est ressentie car, enfermé dans son archi-affectivité, le sujet se voit lui-même dans le monde comme un être déterminé dans un genre sexuel spécifique. Le paradoxe kierkegaardien de la tension insurmontable chez l'homme entre l'« esprit » et le « corps », sans aucune possibilité d'atteindre une synthèse dialectique des deux termes, signifie pour Henry l'hétérogénéité entre le monde extérieur, où le corps se voit, et la chair pathétique originaire, où l'archi-affectivité s'éprouve.

> C'est parce que ce problème a été traité de façon magistrale par Kierkegaard dans *Le concept de l'angoisse* que l'analyse de l'érotisme lui fait de larges emprunts. L'intervention du corps objectif ne signifie pas une contradiction de la phénoménologie de la chair, elle résulte de cet appel à la philosophie de Kierkegaard qui ne pense jamais le corps, ses déterminations objectives et notamment sexuelles, en elles-mêmes, mais seulement dans leur synthèse paradoxale avec l'esprit, c'est-à-dire avec la subjectivité. C'est celle-ci, s'ajoutant à la possibilité abyssale du « pouvoir pouvoir » sise dans la chair et rendue intelligible par la phénoménologie de la chair, qui suscite l'angoisse, le milieu phénoménologique où se déploie l'érotisme.[56]

N'ayant pas encore pour but explicite d'établir la distinction entre l'ego que je suis et l'Absolu relatif à Dieu seul, les allusions à Kierkegaard chez le jeune Henry laissent cependant ouvert un espace pour que la phénoménologie matérielle puisse se déployer à partir de la différentiation entre les deux modalités de l'auto-affection.

Pour le comprendre, il convient de commencer par la notion de « non-liberté » ou d'« impuissance originelle » que le premier Henry emprunte à un christianisme, de teneur plutôt luthérienne, où les « bonnes œuvres » et les « mérites » extérieurs sont critiqués non sans véhémence.[57] La passivité radicale de l'ego se recevant soi-même

---

[53] EM §7 pp. 56-57.
[54] Cf. Monique SCHNEIDER, « Le sujet en souffrance », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy – 1996*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Éditions du Cerf, Paris 2001, p. 285.
[55] Cf. PPC 3.
[56] « Phénoménologie de la chair », dans PV V 166.
[57] Cf. EM §70 823-824.

constitue, selon l'herméneutique henryenne, la clef de voûte de la pensée kierkegaardienne. En effet, déjà au §37 de *l'Essence*, au moment où le phénoménologue commence à déterminer « la structure interne de l'immanence », le nom du penseur danois surgit :

> *Ainsi la passivité ontologique qui constitue la structure interne de l'être comme structure du rapport originaire de l'être à soi, est-elle confondue avec la passivité qui n'est qu'un mode de la liberté et du pouvoir de prendre attitude*, avec cette passivité dont Kierkegaard pouvait dire justement qu'« il faut toujours qu'il y ait en elle assez d'activité pour qu'elle puisse garder sa passivité. »[58]

Comme on l'a déjà remarqué dans la littérature secondaire concernant le rapport entre Henry et Kierkegaard,[59] cette « passivité » concerne la révélation de l'Absolu comme « être intime », radicalement pathétique et parfaitement acosmique.[60] En commentant les paroles de Jésus à propos des « lis des champs » (cf. Mt 6, 28), Kierkegaard signale qu'« il n'y a pas de différence entre [leur] vêtement et [leur] être. »[61] Pour Henry, cette remarque pointe vers l'intériorité de la vie, car au sein du royaume des affects, il n'y a pas non plus de différence entre être et apparaître. Le phénoménologue s'approprie de cette manière le penseur danois : pour autant que Kierkegaard ait déterminé, dans son opposition à Hegel, la « dimension ontologique radicalement différente » de l'ek-stase intramondaine, sa philosophie est un des rares exemples d'une authentique « ontologie positive de la subjectivité. »[62]

Le Kierkegaard henryen cherche à thématiser une « compréhension existentielle spontanée de soi-même » qui n'est jamais saisie par la spéculation théorique.[63] Pour ce

---

[58] EM §37 370-371.

[59] Cf. HATEM, « Le secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry », pp. 195-210 ; cf. Jeffrey HANSON, "Michel Henry's theory of disclosive moods", in *Words of life. New theological turns in French phenomenology*, ed. Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba, col. "Perspectives in Continental Philosophy", Fordham University Press, New York 2010, pp. 135-146 ; cf. Joaquim HERNANDEZ-DISPAUX, « Kierkegaard dans la « problématique » (*L'essence de la manifestation*, §70) », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, pp. 263-280.

[60] Cf. EM §38 383.

[61] EM §50 552.

[62] Cf. EM §46 519, note 1 ; cf. EM §67 795.

[63] Cf. EM §70 838. C'est la raison pour laquelle, pour l'existentialiste danois, les preuves rationnelles de l'existence de Dieu ne sont rien d'autre qu'une chimère ou « fantaisie métaphasique » dépourvue de sens, car dans une démonstration de ce genre nous admettons déjà « la réalité de la chose en question. » Dans une certaine mesure, la phénoménologie henryenne s'achève en corroborant l'affirmation kierkegaardienne suivante : « De même pour la preuve. Aussi longtemps que je la tiens en mains (c'est-à-dire : que je poursuis la preuve), l'être de fait ne surgit pas, pour

faire, le « désespoir », en tant que modalité la « plus intense » de la « souffrance », se situe à l'intérieur même du moi, c'est-à-dire dans l'immanence affective et absolue.

> Car on ne désespère pas de n'être pas devenu César, « mais de ce moi qui ne l'est pas devenu. » Que le désespéré pense désespérer de ceci ou de cela, qu'il voie « avec tant de clarté… de quoi il désespère, tout en ne voyant pas *quant à quoi* », n'empêche pas qu'en réalité il désespère quant à soi ou de soi-même, de ce soi éternel qui est en lui l'essence de la vie.[64]

Ce disant, Henry conteste l'herméneutique heideggérienne des textes de Kierkegaard. Le désespoir ou l'angoisse vécus par ce « soi éternel » ne se manifestent guère dans la situation de l'ego comme être-déjà-jeté-dans-le-monde.[65] Qu'il s'agisse de l'immanence originaire avant l'ek-stase historique de l'espace et du temps, le Kierkegaard henryen l'affirme au travers de la description du moi « indestructible. »[66]

Bien que l'ego ne puisse se défaire de soi, le désespoir trahit paradoxalement le « vouloir être soi. » Dans la mesure où ce sentiment intérieur révèle l'« unité absolue de son immanence radicale »,[67] Kierkegaard, lu par Henry, en vient à identifier « le fond du désespoir » à « Dieu lui-même », c'est-à-dire à « l'être pour soi de l'être absolu »[68]

> *La structure interne de l'immanence, l'unité absolue qu'elle enferme et constitue, c'est là ce que Kierkegaard appelle l'éternité, et cela à bon droit si une telle structure se détermine par l'exclusion hors d'elle du temps de la transcendance, si, positivement, l'unité qu'elle enferme et constitue, l'unité intérieure et vivante de la vie, ne peut être brisée.*[69]

En décrivant « le rassemblement et la profusion de la Parousie », Henry mobilise la notion kierkegaardienne de « foi ». Selon le philosophe danois, « étant soi-même et voulant l'être », le croyant plonge « en Dieu à travers sa propre transparence. »[70] Il s'agit, bien entendu, de la « contemporanéité » intérieure du disciple avec le Christ. Que nous puissions être, selon Kierkegaard, plus unis au Christ que ses contemporains historiques, cela est seulement compréhensible à partir de l'archi-affectivité qui nous

---

cette raison du moins que je suis en train de le prouver ; mais dès que je lâche la preuve, l'être de fait est là » (cf. Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, coll. « Œuvres complètes de Søren Kierkegaard », vol. 7, trad. Paul-Henri Tisseau, intr. Jean Brun, Éditions de l'Orante, Paris 1973, pp. 35-43 (IV 230-237)).

[64] EM §70 851 ; cf. « Souffrance et vie », dans PV I 155.

[65] EM §70 851, note 1.

[66] Cf. EM §70 853.

[67] EM §70 856.

[68] EM §70 847.

[69] EM §70 854.

[70] EM §70 857-858.

unit pathétiquement et acosmiquement à lui. Plutôt que d'une proximité ek-statique ou spatiale, la « contemporanéité » du disciple concerne l'union des chairs. Intérieurement uni au Christ, le disciple lui est encore plus « contemporain » que l'apôtre Thomas. Celui-ci, fermé dans le besoin de voir et de toucher dans l'ek-stase le corps de son maître, semblait imposer une condition *sine qua non* à sa propre foi, c'est-à-dire à l'union intime avec lui. Ainsi, il se montre incapable de faire l'expérience de la vraie foi, toujours intérieure : « Heureux ceux qui croient sans avoir vu » (Jn 20, 29).

> L'intersubjectivité s'accomplit dans la mesure où le tableau est un ensemble (…) d'impressions et d'émotions. À ce moment-là il y a *contemporanéité* : le spectateur se fait le contemporain des forces et des impressions que recrée en lui le tableau comme imaginaire (…) C'est vraiment une contemporanéité au sens de Kierkegaard. Pour Kierkegaard, le croyant est celui qui se fait le contemporain du Christ, alors que beaucoup de contemporains du Christ n'étaient pas ses contemporains ! Être contemporain, cela veut dire répéter dans une répétition intérieure, dans la réactualisation de ce qui avait été actualisé autrefois.[71]

Impliqué dans le sentiment immanent de désespoir, spécifique à l'ego condamné à l'impossibilité de se défaire de lui-même, cette indestructibilité du moi ne concerne pas seulement l'affectivité originaire, hors monde.[72] Elle concerne aussi, selon le Kierkegaard henryen, et cela depuis *l'Essence*, une sorte de rapport immanent du moi à un *autre*.

> *Le moi*, dit Kierkegaard, *est le rapport à soi… posé par un autre, il est la relation à soi en tant qu'il n'a pas posé lui-même cette relation, qu'il ne s'est pas posé lui-même, il est l'auto-affection comme trouvant son essence dans la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi, passivité qui est précisément l'ipséité comme telle*. Dans la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi, dans son souffrir, réside sa souffrance.[73]

Dans la thèse doctorale de 1963, cette désignation du moi comme « *posé par un autre* » ne comporte pas encore la signification du sens faible de l'auto-affection. Mais la passivité qui s'y exprime compose, quoique athématiquement, l'épreuve du moi à l'accusatif. Autrement dit, le jeune Henry infère de cette affirmation, extraite du *Traité du désespoir*, l'impossibilité pour l'ego de se défaire de lui-même. L'essence, la

---

[71] « Art et phénoménologie de la vie », dans AD 207-208. Cf. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, pp. 52-66 (IV 247-263).
[72] Cf. « Incarnation », dans PV I 175.
[73] EM §70 852. Dans *Phénoménologie matérielle* (cf. PM 177) Henry reprend dans le même sens cette affirmation kierkegaardienne.

première manifestation surgit alors comme un souffrir primordial et comme une passivité radicale. C'est la raison pour laquelle, dans le sillage de Kierkegaard, la conception de la souffrance chez Scheler est à refuser : dans la mesure où ce dernier conçoit la souffrance essentiellement comme un « sacrifice », il se montre incapable d'apercevoir l'origine pathétique de l'être de l'ego.

Or, avant la possibilité de rendre, dans l'ek-stase, un sacrifice ou de se sacrifier soi-même, il y a le pâtir originaire se révélant à l'intérieur du sujet même. Ainsi, ce souffrir primitif, au lieu de s'opposer à la béatitude, constitue à l'inverse sa condition de possibilité. Dans ce contexte, l'herméneutique henryenne orchestre les affirmations kierkegaardiennes dans le but de désigner la réciprocité et le dynamisme atemporel entre Joie et Souffrance, comme les « tonalités affectives fondamentales de l'existence. »[74]

> Telle fut l'intuition géniale de Kierkegaard lorsqu'il comprit que c'est au comble de sa souffrance, à la limite de son désespoir, que celui-ci s'inverse dans la béatitude, lorsque, comme il le dit, « le moi plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé. »[75]

Par ailleurs, en relation à Eckhart, ce que Kierkegaard vient ajouter dans le déploiement de la phénoménologie matérielle concerne surtout la singularité, dans son unité propre, de l'ipséité où ces tonalités affectives se donnent à éprouver. En témoigne une Note, parmi tant d'autres, que Henry a prise en vue de la rédaction de sa thèse doctorale :

> [Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Livre III chapitre I]
> Cf. *Wie* originaire → rapport *privé* avec absolu, car ce *rapport* est *le privé*, l'ipséité.
> *Être en rapport avec l'absolu, c'est être un individu*, et cela *non pas sur le plan axiologique – Kierkegaard – mais d'abord sur le plan ontologique*.[76]

---

[74] Cf. EM §70 849-853 ; cf. CC 95; cf. « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », dans PV IV 162.

[75] « Phénoménologie de la vie », dans AD 40. La même citation du *Traité du désespoir* apparaît à nouveau dans la conclusion de cet article (cf. AD 44). Michel Henry se concentre sur le début du *Traité* kierkegaardien, aussi intitulé *La maladie à la mort*, où « le moi de l'homme » ne peut être qu'un « rapport ainsi posé par dérivation », se rapportant « à autre chose » et se « fonde en la puissance qui l'a posé » (Søren KIERKEGAARD, *La maladie à la mort*, coll. « Œuvres complètes de Søren Kierkegaard », vol. 16, trad. Paul-Henri Tisseau et Elsa-Marie Jacquet-Tisseau, intr. Jean Brun, Éditions de l'Orante, Paris 1971, p. 172 (XI 144-145)).

[76] Ms A 4-22-2538 ; cité dans RIMI 3 104.

Au long de la Trilogie, surtout dans *Incarnation*, Kierkegaard, plus présent qu'Eckhart, reprend son rôle d'allié de Michel Henry, qui revient aux citations du *Traité du désespoir* déjà commentées dans *l'Essence*. Toutefois, à ce stade le phénoménologue précise son interprétation en spécifiant non seulement l'unité de l'ipséité en son étreinte pathétique originaire, mais aussi la particularité de l'ipséité à l'accusatif que je suis. À ce sujet, l'exemple du moi qui pense désespérer pour ne pas être César est révélateur.

> Comme le dit Kierkegaard, ce n'est pas de n'être pas devenu César qu'on désespère, c'est de ce moi qui ne l'est pas devenu. Mais comment désespérer de ce moi s'il n'est rien de moins que la venue en nous de Dieu dans le Christ ? Un tel désespoir n'est possible que si, d'une façon ou de l'autre, l'homme a oublié la splendeur de sa condition initiale, de sa condition de Fils de Dieu – de sa condition de « Fils dans le Fils. »[77]

Cela signifie que Henry ne s'en tient plus seulement à l'unité de l'essence dans l'épreuve originaire de la vie. À partir de la même affirmation kierkegaardienne qu'il cite dans la thèse de 1963, le phénoménologue va beaucoup plus loin dans la Trilogie, dans la mesure où il se sert de telles affirmations pour affirmer la condition filiale de l'ego fini.

Ce faisant, la passivité radicale se dédouble : l'ego n'est plus seulement passif à l'égard de sa propre vie qui se donne à éprouver, mais il l'est aussi et simultanément par rapport au processus d'engendrement de la Vie absolue elle-même.[78] En effet, le dernier déploiement de la phénoménologie henryenne précise la naissance transcendantale dont l'intuition est pressentie par Kierkegaard sans être jamais formalisée explicitement. Le dernier Henry s'emploiera à théoriser et thématiser l'intuition kierkegaardienne ; l'article « Archi-christologie », originellement publié dans *Communio* en 1997, est significatif à cet égard. Juste après la publication du premier tome de la Trilogie, Henry explicite sa lecture de l'affirmation du *moi posé par un autre* comme l'expression de l'auto-affection au sens faible. En effet, dans la mesure où le phénoménologue introduit la notion d'« Ipséité originelle », en la distinguant du moi posé par elle, cette modalité de l'auto-affection est sous-entendue :

> Le Soi, selon Kierkegaard, est le rapport à soi posé par un autre. Que le Soi soit le rapport à soi comme tel, on le saisit dès que ce rapport n'est plus aperçu dans la Vérité du monde (l'extériorité), mais dans celle de la Vie (…) Cette condition de s'éprouver pathétiquement soi-même, qui est l'essence de tout Soi

[77] CMV 166-167.
[78] Cf. CMV 136-137.

> concevable, aucun Soi ne la tient donc de lui-même mais seulement de la vie et de l'Ipséité originelle en laquelle elle s'éprouve dans le Soi du Premier Vivant.[79]

Il en va de même pour ce qui concerne la notion kierkegaardienne de « foi ». Henry s'y réfère, quoique sans nommer explicitement le nom du penseur danois, dans le célèbre article de 1992 où il introduit pour la première fois la notion d'une double auto-affection.

> La Foi ne vient pas de ce que nous croyons, elle vient de ce que nous sommes des vivants dans la vie. C'est notre condition de Fils qui nous fait croire ce que nous croyons – à savoir que nous sommes les Fils – et c'est pour cette seule raison que la Foi peut nous advenir.[80]

Avant même que l'ego se trouve contemporain de Dieu, en éprouvant immédiatement la parousie du divin en lui, dans les derniers écrits henryens, la « foi » est d'abord mobilisée en vue de nous rendre conscients de notre condition filiale. C'est la raison pour laquelle le second Henry se sert de la médiation du Christ, en qualité d'Archi-Fils, pour thématiser l'accès de l'ego à lui-même, à sa propre subjectivité.

> L'adoption par Michel Henry de l'expression « devant Dieu » (…) peut surprendre. Certes, il l'utilise avec des guillemets, mais ceux-ci ne se limitent pas au « devant » et encadrent toute l'expression. Il semble donc que dans cette catégorie qui, pour Kierkegaard, constitue le « spécifique chrétien », Michel Henry ait trouvé le contenu philosophique le plus adéquat à sa propre pensée. Ce n'est guère la solitude ou la singularité ou le sentiment de néant ou de

---

[79] « Archi-christologie », dans PV IV 127. Il en va de même en ce qui concerne ce qu'affirme Henry dans le « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry » (cf. PV IV 222-223). En outre, cette idée du moi posé par un autre, extraite du *Traité du désespoir*, recevra des nuances au long de l'œuvre henryenne fondamentale : « *Le Moi, dit Kierkegaard, est le rapport à soi … posé par un autre* » (EM §70 852). Cela signifie qu'il y a une transformation du « Moi » en « Soi » dans les écrits de la période qui coïncide avec la Trilogie christique. Notre interprétation de ce fait consiste en la distinction entre les deux modes de passivité – et, par conséquent, entre les deux genres d'auto-affection – encore non clarifiée dans *L'essence de la manifestation*. À notre avis, il est difficile de comprendre la distinction entre Moi et Ego que le Soi est tour à tour si on utilise le terme « Moi » comme sujet de la phrase kierkegaardienne. L'essence même de l'affectivité, cherchée dans le dernier paragraphe de sa thèse doctorale où se trouve la citation kierkegaardienne ici en cause, se réfère surtout au premier rapport – c'est-à-dire « le rapport à soi ». C'est la raison pour laquelle Henry souligne surtout « *la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi dans son unité immanente* » (EM §70 857), alors que la thématique de l'« archéologie de la chair », où se décrit l'auto-engendrement du Premier Soi dans la Vie absolue, n'y a pas encore de place. La distinction Moi/Ego dans le même Soi – distinction qui devient visible dans l'altération que Henry opère dans la citation du même passage kierkegaardien – prend donc une place fondamentale pour la compréhension de l'accès phénoménologique à Dieu à partir du phénomène que la vie immanente – l'affectivité originaire – constitue. Il faut dire que la transformation du Moi en Soi, dans la même citation de Kierkegaard, passe inaperçue par la plupart des commentateurs (cf. HATEM, « Le secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine – colloque international de Montpellier – 3-5 décembre 2003*, dir. Jean-François LAVIGNE, Paris, Beauchesne 2006, pp. 195-210).

[80] « Parole et religion », dans PV IV 188 ; cf. « Parole et religion », dans PV IV 202.

culpabilité que Michel Henry perçoit dans cette catégorie kierkegaardienne, mais exclusivement le rapport secret et transparent entre l'âme et Dieu (entre le vivant et la Vie absolue).[81]

Au fond, l'herméneutique henryenne de Kierkegaard, quoique sans rupture, évolue de *l'Essence* à la Trilogie. Tandis que le premier Henry se concentre sur l'immanence et l'immédiateté de l'épreuve des tonalités affectives propres au désespoir, le dernier Henry, davantage orienté sur l'archéologie de la chair, se focalise aussi sur ce qui se trouve avant l'ego. Ce faisant, les allusions au penseur danois au long de la Trilogie, c'est-à-dire dans le cadre d'une « phénoménologie de l'Incarnation », se tissent aussi par-delà l'immédiateté de l'exercice des pouvoirs donnés à l'ego. Car il convient de thématiser, dans ce contexte, « la possibilité transcendantale » de tels pouvoirs, la possibilité du « *pouvoir pouvoir* » originel que l'ego détient dans son épreuve effective, mais qui ne vient pas de lui.[82]

Nous comprenons ainsi pourquoi Maine de Biran est moins important que Kierkegaard chez le dernier Henry. Dans la mesure où le penseur danois propose des expressions qui soulignent la passivité radicale vis-à-vis de la Vie, il ne réduit pas la compréhension de la subjectivité absolue aux notions d'« effort » face à un quelconque « continu résistant ». La passivité radicale que Henry trouve chez Kierkegaard lui permet en revanche de thématiser le rapport uniquement immanent entre l'ego et l'Absolu.

2.2. La notion kierkegaardienne de « péché » et la question du « Mal »

L'autre notion que Henry approfondit à partir de la Trilogie porte sur le « saut dans le péché. » En témoigne l'extension des paragraphes 37-43 de *Incarnation* dans lesquels les références à Kierkegaard sont abondantes. Dans le cadre d'une phénoménologie de l'Incarnation, Henry emploie des expressions kierkegaardiennes afin d'élucider un certain *oubli* qui consiste de la part de l'ego à renoncer à sa condition filiale.

Désormais, le phénoménologue ne se borne plus à décrire l'origine de l'Absolu où la Vie se donne entièrement à elle-même dans son éternelle étreinte pathétique. Bien

[81] HATEM, « Le secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry », pp. 208-209.
[82] Cf. I §37 270-279 ; cf. PC 120-121.

plus, en qualité de phénoménologue, le dernier Henry décrit aussi l'état de l'homme complètement tourné vers le monde. Il ne s'agit donc ni du Premier Vivant ni exactement de l'ego fini conçu d'une manière générale dans son auto-affection au sens faible. Par le biais des outils conceptuels empruntés à la philosophie kierkegaardienne, Henry se concentre à ce moment du déploiement de sa phénoménologie sur l'illusion de celui qui estime être lui-même l'origine de sa propre vie, qui s'assume comme le « maître du réel ».

À ce propos, dès ses premiers écrits, le phénoménologue radical suggérait, quoiqu'en passant, la nécessité pour l'ego d'être *transformé* afin de revenir à l'origine vivante d'où il ne cesse de provenir. En citant des extraits des *Sermons* du thuringien, le jeune Henry évoque sans la développer, la thématique de la transformation intérieure, ouvrant ainsi la possibilité pour la phénoménologie matérielle de glisser vers l'éthique du sujet.

> Voilà pourquoi la pensée religieuse d'Eckhart revêt une forme édifiante, pourquoi elle s'exprime dans la prédication, parce qu'elle vise une transformation de l'existence au terme de laquelle seulement celle-ci pourra se trouver véritablement unie à Dieu. « L'homme *doit* être vide, dit Eckhart,… il *doit* laisser Dieu opérer ce qui lui plaît pour sa part entièrement disponible. »[83]

Bien qu'il s'agisse ici du corpus littéraire du Maître rhénan, c'est surtout sous l'influence du philosophe danois que s'effectue le développement de la problématique de l'« édification des âmes » et de leur « transformation » intérieure tout au long de *Incarnation*. Afin d'éclairer le processus de cette « transformation » de l'ego, Henry aborde le problème du Mal, question pérenne dans l'Histoire de la philosophie occidentale. Cette thématique advient explicitement au sein de la Trilogie, plus précisément aux §§ 37-43, où Kierkegaard joue un rôle fondamental. L'entrée en scène de celui-ci va permettre à Henry de tirer au clair la possibilité du Mal compris comme détachement de l'ego fini vis-à-vis de la Vie qui l'engendre. Le concept de Mal se métamorphose ainsi au sein de la phénoménologie matérielle : au lieu de résulter d'un phénomène du monde (tel que le conçoit Leibniz),[84] le Mal relevant de la

[83] EM §39 389-390.

[84] Dans ce contexte, remarquons que, précisément dans le croisement des *deux Henry*, un article (rarement commenté dans la littérature secondaire concernant la phénoménologie henryenne) apparaît en 1988 qui aborde directement le problème classique de la théodicée. Tout comme ce qui se pense avec le concept de Dieu, la théodicée classique fait aussi l'objet d'une forte critique au sein de la phénoménologie henryenne (cf. « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie

phénoménologie matérielle constitue une sorte de Mal pathétique qui est également métaphysique et moral. En effet, à partir de l'ontologie impliquée par l'archi-phénoménalité de la vie immanente, les termes « métaphysique » et « moral » se voient, nous semble-t-il, investis d'une nouvelle teneur.

Que l'existence du Mal soit possible malgré l'insurmontable présence du Bien que constitue la Vie hyperpuissante se donnant entièrement à l'ego, cela devient intelligible à partir d'une notion du Mal compris à partir du « péché. » Celui-ci est conçu non simplement comme un acte contraire aux commandements divins, mais comme le détachement libre de la source que la Vie absolue constitue.

Pour le comprendre, il faut revenir à l'Oubli primordial, l'Immémorial de la Vie dont nous avons déjà fait mention au chapitre 2 de la présente recherche. La donation originaire de la Vie absolue se donnant entièrement dans l'immanence de l'ego consiste dans un pouvoir fondamental qui est effectivement donné à l'ego. Celui-ci se trouve donc libre de l'utiliser. C'est la raison pour laquelle Henry parle d'un « « Je peux » effectif et réel », parce qu'il possède effectivement le pouvoir qui lui est donné.[85]

Pour autant que l'ego apparaisse à lui-même comme un être libre, en se découvrant dans la situation de devoir choisir comment utiliser ses capacités entre de multiples alternatives, l'« illusion transcendantale »[86] s'impose comme une possibilité foncière. Cette « illusion » se manifeste lorsque l'*ego* en vient à se présupposer lui-

---

radicale », dans PV IV 81-94). Le problème de l'approche leibnizienne est dû au fait que « le mal dans le monde » ne constitue pas une donnée primordiale. Que sa condition préalable de possibilité soit précisément la souffrance ou la douleur en tant que sentiment situé dans la vie immanente de l'ego, cela nous pousse à prendre le mal du monde comme réalité seconde et déterminée par une réalité plus fondamentale, voire transcendantale (cf. Miguel GARCIA-BARO, « La douleur et la chair. Essai de philosophie première », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque International de Montpellier – 3-5-décembre 2003*, dir. Jean-François LAVIGNE, Paris, Beauchesne 2006, pp. 223-238). Il s'agit de l'« aspect subtil » auquel s'en tient la phénoménologie matérielle ou radicale, à savoir la souffrance du pâtir originaire de l'ego s'éprouvant soi-même. À l'égard de la théodicée comprise au sens leibnizien, Michel Henry montre au fond deux choses : (1) d'une part, le point de départ de l'analyse consiste dans le mal comme « être-posé-devant », c'est-à-dire comme extériorité ou transcendance ; (2) d'autre part, tout mal, y compris le mal dans le monde, n'est saisi que par un sentiment purement subjectif, car c'est une affection – et non n'importe quel objet nous affectant – qui détermine en ultime instance ce qu'est le mal. Le mal est toujours affirmé et perçu par un sujet. Sans celui-ci, s'imposerait la neutralité propre au domaine de l'objectivité des choses du monde et de ses représentations ; telle est la neutralité des sciences.

[85] I §35 261.

[86] « L'ego, qui est libre d'exercer chacun de ses pouvoirs quand il le veut, s'éprouve comme tel. Il éprouve sa liberté, plus exactement ce pouvoir qui est le sien d'exercer chacun des pouvoirs qui lui sont donnés ... Éprouvant chacun de ses pouvoirs tandis qu'il l'exerce, et d'abord le pouvoir qu'il a de les exercer, l'ego se prend dès lors pour leur source, pour leur origine … *Ainsi naît l'illusion transcendantale de l'ego, illusion par laquelle cet ego se prend pour le fondement de son être* » (« Phénoménologie de la vie », dans PV V 122-123).

même comme la source de son pouvoir originaire et de la vie en tant que telle. Ce faisant, le moi à l'accusatif, dans l'oubli spécifique de la Vie, s'éprouve soi-même de façon immédiate et affective en qualité de détenteur du *pouvoir pouvoir* originaire qui constitue sa chair. En oubliant ainsi son origine, le fait d'être à l'accusatif, l'ego se prend lui-même comme la source de sa propre vie. Au fond, le moi à l'accusatif se juge lui-même comme un ego au nominatif. Par conséquent, dès lors qu'il se positionne comme l'origine, l'ego se détache en quelque sorte de la source d'où il provient comme un don rendu à lui-même. Cela éclaire, selon Henry, comment et pourquoi la vie peut *se retourner* contre elle-même.[87]

Bien que ce détachement ne soit jamais total, puisqu'il s'agit d'une illusion et d'une prise de pouvoir qui se réalisent par la seule puissance de la Vie elle-même, le Mal en résulte comme une sorte de *détour* vis-à-vis de celle-ci. Telle est la raison qui nous amène à considérer ce Mal comme étant métaphysique ou ontologique, quoique également moral.

Henry décrit alors une sorte d'opération d'autonomisation de l'ego non seulement à l'égard de la Vie absolue, mais aussi vis-à-vis de la passivité radicale au sein de laquelle il est donné à lui-même. En se tenant pour l'origine de ses pouvoirs immanents, l'ego illusionné se juge capable d'être maître de sa propre vie, de tout l'être, de toute la réalité. Si, par la force interne de sa vie, l'ego était réellement la source de l'être, de toute réalité concevable, il serait alors le *souverain du réel*. Il s'agit d'un processus propulsé, d'abord, par le désir d'échapper à l'angoisse, pour *sauter*, ensuite, *dans le péché*.

Mais en quoi consiste exactement ce rejet de la Vie de la part de l'ego fini que nous sommes ? À quoi ce Mal peut-il bien correspondre ? Selon Henry, le « saut dans le péché » se donne lorsque l'ego assume l'extériorité de la sphère intramondaine comme le seul lieu où le réel se produit ; en tant que *maître de l'être*, l'ego devrait être en

[87] « Se tourner contre la vie, en tant qu'un certain mode de vie, celui-là notamment qui est le mode (…) galiléen (…) C'est dans le souffrir primordial de la vie, identique à son essence, et comme une modalisation de ce souffrir, dans la souffrance qu'il porte en lui comme l'une de ses possibilités principielles, que naît un certain vouloir, le vouloir de cette souffrance de n'être plus elle-même et pour cela de n'être plus la vie. Ce n'est pas de façon énigmatique que se produit dans la vie le mouvement de son autonégation : bien plutôt s'accomplit-il comme son propre mouvement, pour autant que, conduite à partir du Souffrir primitif dans la souffrance, plutôt que de s'abandonner à celle-ci et à sa lente mutation dans son contraire, elle croit plus simple de s'y opposer brutalement, de récuser cette souffrance et, du même coup, ce en quoi toute souffrance se déploie, le se sentir soi-même d'une subjectivité et d'une vie » (B 119).

mesure de contrôler la réalité. Et, au fur et à mesure qu'il cherche à tout contrôler, il se focalise de plus en plus sur la seule phénoménalité qui lui permet d'atteindre des *idées claires et distinctes*, parce que l'illusion de se situer à l'origine du réel ne contredit guère cette forme de connaissance qui parvient à un savoir universel. Pour autant que cette maîtrise du réel de la part de l'ego fini et contingent se confonde avec la connaissance spécifique du royaume de l'objectivité concernant la représentation conceptuelle, la phénoménalité du monde s'absolutise au détriment de l'épreuve de la vie.[88] C'est ainsi que se produit le péché défini par l'éloignement de la Vie originaire : non tant l'oubli, mais plus exactement le mépris de l'affectivité, de sorte que l'horizon du monde est assumé comme l'unique milieu de déploiement de l'être.

Le péché est donc lié, d'une part, à l'« apostasie qui a détruit notre nature originelle », l'« idolâtrie » ou l'« adoration de soi »[89] et, d'autre part, à l'absolutisation de la phénoménalité et de la connaissance objective propres à la science galiléenne.[90] D'un côté, l'ego ne tient plus compte de sa passivité radicale ; de l'autre côté, il attribue toute la primauté au visible, à l'extériorité. Compris sous cette forme du péché, le Mal se concrétise en plusieurs exemples par lesquels Henry lui-même ne cesse d'illustrer sa critique véhémente de ce qu'il appelle la « barbarie » de nos sociétés contemporaines. Ce n'est pas par hasard que Kierkegaard surgisse dans *La barbarie* dans un chapitre qui s'intitule « Les idéologies de la barbarie. »[91] Aux yeux de Henry, le penseur danois décrit l'échec intrinsèque aux rapports sexuels. Il s'agit d'une union de deux chairs pathétiques et immanentes qui désirent toucher l'affectivité interne d'autrui mais qui tombent, malgré tout, dans l'extériorité du corps. Le péché consiste dans ce détour vers l'extériorité.[92]

Ce genre de péché se manifeste dans plusieurs types d'idéologie et des pratiques telles que le scientisme moderne, l'économisme, la psychanalyse ou bien la

---

[88] « La suprématie de la raison qui se fait jour en Occident est celle d'une raison dominatrice et calculatrice, raison qui met en ordre l'étant et par laquelle la volonté se rend maîtresse des choses » (« Le concept de l'être comme production », dans PV III 15).
[89] Cf. I §46 330-335.
[90] Cf. I §37 274, §43 316. Comme le remarque Antoine Vidalin, « dans sa description du saut dans le péché, Michel Henry a montré comment l'ego se jetait sur ses propres pouvoirs avec la force infinie de la Vie, conférant au monde la qualité d'être le tout de la réalité » (Antoine VIDALIN, « La genèse du mal dans l'éthique de la vie », dans *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, p. 631).
[91] Cf. B 145.
[92] Cf. I §40-43 292-318.

pornographie ; elles incarnent toutes des situations où les divers ego, oubliant leur affectivité interne définissant leur nature première, ne veulent comprendre la réalité que par la vision de ce qui se trouve *devant* eux dans le monde.[93]

En se détournant de cette manière de la Vie originaire, l'ego éprouve malgré tout une souffrance qui ne se confond ni avec la souffrance originelle du *se-souffrir-soi-même* propre à la vie immanente, ni avec la souffrance générique de la douleur physique ou du malaise psychique[94]. Il s'avère être plutôt le sentiment de la montée de l'angoisse par le péché, en renfermant l'ego en son désespoir[95]. Dans le cas du péché, il s'agit du

---

[93] S'explique ainsi la compréhension henryenne des textes de Marx où le terme « prostitué » désigne l'aliénation (exploitation) du travail de l'ouvrier. Car aussi bien la prostituée que l'ouvrier exploité vendent leur corps *objectivé* comme objet de plaisir ou comme force de travail, en méprisant l'affectivité de leur chair : « Quand l'ouvrier va à l'usine, c'est lui qui va à l'usine, c'est son corps subjectif qui travaille, sa subjectivité ne se quitte pas d'un pas. De même quand la prostituée va au lit, ce n'est pas un objet dont elle pourrait se séparer qu'elle vend, c'est sa subjectivité corporelle, c'est elle, c'est sa vie » (cf. Michel HENRY et Virginie CARUANA, « Entretien avec Michel Henry », dans *Philosophique* (Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté), nº 3 (2000), pp. 69-80). En ce sens, la remarque de Leclercq concernant l'hypothèse d'un « tournant éthique » chez Henry nous semble juste : « On sait combien Henry a voulu tenter un tournant éthique dans sa pensée ; fondamentalement, il ne l'a pas voulu, mais il l'a assumé plus par suggestions externes et en restant dans le cadre d'une éthique générale, jamais appliquée en tout cas. Sur ce point, il me semblerait utile de poursuivre la critique henryenne des modes d'inattention et d'inauthenticité à la vie … voire l'oubli de cette condition première » (Jean LECLERCQ, « L'immanence radicale, sans idole et sans distance. Michel Henry en dialogue avec Jean-Luc Marion », dans *Vivre la Raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, dir. Roberto FORMISANO, Fabio GRIGENTI, Ilaria MALAGUTI et Gaetano RAMETTA, Vrin, Paris 2016, pp. 222-223). Cette remarque permet de clarifier que ce qui détermine la différence entre le bien et le mal concerne l'absolutisation d'un mode de l'apparaître qui est secondaire dans la hiérarchie originelle. Il s'agit, autrement dit, de l'absolutisation du *corps-objet* et de la *connaissance objective* comportant par conséquent l'oubli de la vie affective où l'humain se réalise et trouve sa plénitude.

[94] Ce « sentiment », Leibniz le prend comme le mal physique, mal saisi par l'observation des corps souffrants au monde (cf. « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », dans PV IV 87-89).

[95] « Le saut [dans le péché], la faute, ne délivrent pas de l'angoisse, bien au contraire » (I §40 292). Il s'agit du « désespoir [qui] n'est possible que si, d'une façon ou de l'autre, l'homme a oublié la splendeur de sa condition initiale, de sa condition de Fils de Dieu » (CMV 167). À cet égard, il est intéressant de remarquer que le premier Henry privilégie le terme *désespoir*, alors que le dernier Henry se concentre surtout sur la notion d'*angoisse*. Cependant, le sentiment visé par les deux termes est, chez Henry, presque le même. L'angoisse et le désespoir sont positifs dans la mesure où ils consistent en un mécanisme de la vie immanente qui permet à l'ego de se rappeler son origine et l'archi-phénoménalité de son auto-affection (cf. HANSON, "Michel Henry's Theory of Disclosive Moods", pp. 135, 139-140). Pour faire bref, le passage vers l'objectivité du monde est possible à partir de l'angoisse originelle. Cette angoisse bourgeonne du sentiment d'être libre, de disposer d'une infinité de possibilités et de devoir choisir parmi elles. En plus, cette possibilité se montre dans la mesure où l'ego se découvre comme une synthèse paradoxale de deux éléments antagoniques, à savoir l'*esprit* et le *corps visible*. En premier lieu, s'avère le sentiment de l'ego en tant que *Je peux*, en situation d'être posé avec les pouvoirs reçus passivement. Et, cette liberté du *Je peux* lui fait éprouver une angoisse originaire qui constitue une des tonalités essentielles de la vie immanente. En second lieu, l'angoisse se *redouble* par le paradoxe d'une âme qui voit son ego dans la matérialisation de son corps objectif propre et qui désire atteindre l'*esprit* d'autrui à travers le

sentiment de la contradiction de qui veut se détacher de son inlassable origine. Ainsi, que la souffrance originelle caractérise la structure ontologique de l'apparaître premier – celui de la Vie –, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'autres sortes de souffrance. En effet, le désespoir kierkegaardien éprouvé par celui qui est dans l'état de *péché* concerne un autre type de souffrance. Celle-ci exprime le sentiment immanent à l'ego lorsqu'il a péché. Que celui-ci compromette un *retour* à la Vie primordiale, cela implique aussi un détour de la phénoménalité primordiale de l'Archi-affectivité vers l'horizon ek-statique du monde.

Le concept de péché est ainsi philosophiquement établi, puisqu'il se réfère au sentiment et à l'action perçus phénoménologiquement. Si le sentiment relatif au péché consiste dans l'accroissement du désespoir, afin de comprendre l'action pécheresse, il faut saisir l'agir de celui qui se détourne radicalement de l'archi-phénoménalité de la vie immanente et se tourne vers la phénoménalité propre aux êtres de l'horizon intramondain. En ce sens, il convient de noter que le péché ne signifie pas seulement le détachement à l'égard de l'être originaire compris comme la Vie en majuscule. Son concept philosophique s'étend aussi, et surtout, au mode d'apparaître. Cela signifie que, par le péché, l'ego absolutise le mode d'apparaître des choses dans l'ek-stase intramondaine. Ce faisant, il s'éloigne de l'Archi-affectivité spécifique de la Vie qui lui est immanente.

En raccourci, le dernier Henry se sert de Kierkegaard pour décrire, d'abord, le mouvement de détachement de l'ego fini vis-à-vis de l'immanence vivante qui le constitue et, ensuite, son retour à cette épreuve immédiate hors monde.

---

contact avec son corps objectif. S'éprouvant lui-même dans sa chair, l'ego se découvre comme un genre et donc comme une « synthèse » de l'âme avec le corps. Le « saut dans le péché » devient possible en tant que mépris de la chair originelle (l'âme) au détriment de l'objectivation (le corps), soit par la possession d'autrui dans la relation sexuelle, soit par l'absolutisation de la connaissance objective de la réalité saisie dans l'horizon du monde. En étant la chair ainsi méprisée, l'ego ne se réalise plus dans sa chair, ce qui est le plus propre de sa nature, et tombe dans une sorte de *désespoir* ou *d'angoisse* accrue provenant du *péché*. Voilà, en résumé, l'interprétation (ou l'appropriation) henryenne des concepts d'*angoisse* et de *désespoir* chez Kierkegaard (cf. I §36-43 263-318).

Conclusion

Aussi bien Maître Eckhart que Kierkegaard offrent à Henry des outils conceptuels en vue de la thématisation visée par la phénoménologie matérielle.

D'une part, éloignés par le temps historique mais communiant à une même inspiration religieuse, ces auteurs chrétiens décrivent l'épreuve de la vie comme l'origine, l'essence, la manifestation primordiale de l'ego éprouvant sans cesse sa propre subjectivité. Il s'agit alors de l'immanence radicale hors monde, de l'Absolu dont l'épreuve est décrite par l'approche henryenne.

D'autre part, grâce à leur terminologie empruntée à une tradition explicitement religieuse, Eckhart et Kierkegaard décrivent aussi le rapport, voire même le lien indélébile entre l'ego s'éprouvant soi-même et Dieu en tant qu'Absolu. L'épreuve immédiate de la vie peut ainsi être thématisée jusqu'aux limites de la phénoménologie matérielle.

Cependant, il ne faut pas se précipiter en lisant trop rapidement l'appropriation que Henry réalise de ces auteurs comme l'affirmation, au sein de sa propre phénoménologie, de leur croyance religieuse ou de son appartenance à une confession chrétienne particulière. Pour ce faire, il convient de situer cette appropriation dans le cadre de l'alternative que Henry oppose à l'argument ontologique. La thématisation de l'auto-affection peut en ce sens être lue comme éclairage de l'alternative à l'argument ontologique. En effet, alors que celui-ci situe l'existence de Dieu dans une sphère totalement extra-phénoménale, au sein de l'herméneutique henryenne l'auto-affection décrite, soit par Eckhart, soit par Kierkegaard, concerne la manifestation de l'Absolu attribuée à Dieu seul. D'ailleurs, tandis que la démonstration controversée détourne l'ego de l'affectivité originaire en l'orientant vers l'ek-stase de la représentation, son alternative doit rendre Dieu concevable au sein de l'immanence subjective.

De cette manière, quoique inspiré par des auteurs chrétiens tels qu'Eckhart et Kierkegaard, Dieu désigne à la fois le « Fond » et la condition de possibilité de l'expérience entièrement pathétique et uniquement subjective qui est donnée au moi s'éprouvant lui-même passivement. Chez Henry, il s'agit bien évidement d'une notion originale de Dieu ou de la déité en tant qu'immanence absolue, hors monde, hors ex-stase, complètement intérieur au sujet même que je suis.

Ce faisant, on pourrait se demander pourquoi le phénoménologue finit par l'appeler « Dieu », plutôt que de dire simplement la « Vie absolue » ou la « Subjectivité absolue. » Henry lui-même semble assumer cette possibilité. Lors d'une rencontre en 1999 au théâtre de l'Odéon, au moment d'affronter la question de la « coïncidence » entre le procès « par lequel je viens dans la vie » et « celui par lequel la vie vient en elle-même », le phénoménologue débarrasse complètement son approche de toute théologisation envisageable.

> Eckhart dit : l'essence de Dieu est la vie ; l'essence de la vie est Dieu. Donc, on peut laisser Dieu de côté, disons la vie, si vous voulez bien, pour que ne s'en mêle pas la théologie et pour rester dans la phénoménologie pure.[96]

Quoi qu'il en soit, Henry emploiera de plus en plus, dans ses derniers écrits, le terme « Dieu » comme synonyme de la « Vie transcendantale absolue. » Un tel choix terminologique s'explique, avant tout, par l'arrière-fond eckhartien et kierkegaardien de sa phénoménologie. En plus, bien qu'il soit possible d'exprimer l'épreuve de la vie sans un langage théologique d'inspiration chrétienne, le terme « Dieu » doit malgré tout apparaître. Car Henry thématise le lien entre l'ego et l'Absolu afin de résoudre l'aporie laissée ouverte par l'argument ontologique. Pour autant qu'il s'agisse de comprendre l'accès à Dieu par l'ego, Henry utilise le terme de la théologie chrétienne au moment de décrire la phénoménalité de l'Absolu au sein duquel chaque ipséité concevable se trouve.

De cette façon, le phénoménologue ne répond pas seulement au problème posé par l'*argumentum*. Plus qu'un simple éclairage de la phénoménalité de Dieu ou de l'accès à son essence, la phénoménologie henryenne aboutit à engendrer une conception de Dieu sûrement opposée à la Divinité transcendante, non seulement d'Anselme, mais omniprésente au cours du développement de la théologie chrétienne. C'est la raison pour laquelle nous jugeons qu'il n'y a pas de « rupture » entre les deux grandes périodes de la pensée henryenne.

La Trilogie consiste en bref dans un déploiement de sa phénoménologie jusqu'à ses limites. Ce mouvement vers la limite que la description de l'Avant-ego constitue est stimulé aussi bien par Anselme, avec son argument, que par Eckhart et Kierkegaard, avec leur présupposé du divin en nous. De plus, au fur et à mesure que Henry pousse sa

[96] Cf. « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans PV IV 220, 222.

phénoménologie aux limites de la description de l'Absolu, il semble parfois glisser vers une thématique de teneur plutôt éthique. Surtout sous l'influence de Kierkegaard, notamment en ce qui concerne le Mal et la notion de « péché », le dernier déploiement de la phénoménologie matérielle s'accompagne aussi d'une critique de la culture, de la « barbarie », propre au monde moderne où tout tend à être réduit à ce qui est visible dans l'extériorité.

III SECTION

Approfondissement de l'approche henryenne face à l'argument ontologique

– Chapitre 5 –

Une évaluation de la critique henryenne de la preuve ontologique

Introduction

Après avoir exposé dans les chapitres précédents, et d'une façon assez détaillée, la critique de la preuve anselmienne par Michel Henry, ainsi que la genèse et le rôle d'une telle critique dans le déploiement de la phénoménologie de la vie, il convient d'évaluer à présent la cohérence de la lecture que le phénoménologue radical propose du texte anselmien. Plus précisément, nous allons nous en tenir à la critique en elle-même, c'est-à-dire abstraction faite du déploiement de la phénoménologie matérielle. En ce sens, nous allons montrer les limites, voire les incohérences d'une telle critique, bien qu'elle reste pertinente au sein du développement de la phénoménologie radicale de la vie.

La première question qui se pose peut se formuler comme suit : l'herméneutique du phénoménologue, appliquée à la preuve présentée dans le *Proslogion*, rend-elle justice au texte ou est-elle partielle voire partiale ? À ce propos, nous allons faire appel, non seulement aux écrits d'Anselme, mais aussi à des auteurs plus récents dont les lectures de l'*argumentum* montrent jusqu'à quel point l'herméneutique henryenne peut être réductrice.

À la suite de la désignation kantienne de l'argument comme *ontologique*, plusieurs relectures et reformulations de la célèbre preuve sont en effet apparues jusqu'à

nos jours. La diversité et la richesse de ces nouvelles herméneutiques conduisent certains commentateurs à élaborer une taxinomie des interprétations de l'*unum argumentum* selon différents axes. D'un côté, centrée exclusivement sur l'aspect logique du syllogisme, l'approche analytique s'est développée surtout en contexte anglo-saxon. D'un autre côté, sans oublier la lecture théologique, notamment celle de Karl Barth, se déploie aussi un autre axe de teneur plutôt réflexive, où la preuve prend du sens dans un contexte plus large que la simple formulation logico-syllogistique.[1] Par ailleurs, au sein de la phénoménologie contemporaine, plus précisément en contexte francophone où s'inscrira Henry lui-même, surgissent des auteurs comme Paul Ricœur, Jean-Luc Marion ou Emmanuel Falque, qui s'emploient à réhabiliter la preuve d'Anselme en la situant, contrairement à l'interprétation désormais classique, par-delà l'ontologie. À cet égard, on voit incontestablement apparaître des interprétations nouvelles du texte anselmien, au point de faire découvrir des éléments oubliés aussi bien par les formulations modernes de l'*argumentum* que par la critique tissée au sein de la phénoménologie henryenne.

De cette façon, nous sommes amenés à la seconde question qui se pose à ce stade : si la lecture d'Anselme, proposée par Henry, est réductrice, dans quel axe interprétatif se situe sa critique de l'argument ontologique ? Notre évaluation de la critique henryenne cherchera à souligner l'originalité de sa lecture du *Proslogion* aussi bien que les limites de son herméneutique de la preuve anselmienne. Pour faire bref, la thèse soutenue ici consiste à situer la critique henryenne non tant dans le cadre de l'écrit anselmien, mais plutôt au sein des débats relatifs aux formulations modernes de l'*unum argumentum*.

1. La pertinence de la critique henryenne

Avant de montrer les limites de l'herméneutique henryenne du *Proslogion*, il importe d'identifier les éléments de l'*argumentum* qui, pris isolément (il faut le souligner), peuvent nous amener à l'interpréter soit en direction d'un monisme de type hellénique, soit de le placer sous le régime de la pure logique.

[1] Cf. Christophe MABOUNGOU, *Entre traditions et post-modernité, repenser l'affirmation de Dieu. Enjeux d'une relecture de l'argument ontologique dans* L'Action (1893) *de Maurice Blondel*, coll. « Ouverture Philosophique », L'Harmattan, Paris 2016, pp. 67-68.

1.1. Les dénominations formelles d'un Dieu transcendant et abstrait

Nous avons vu combien Henry s'insurge contre l'imposition d'un seul mode d'accès aux choses par la conscience intentionnelle qui ne saisit jamais l'être même, mais seulement sa manifestation en tant que différenciation substantielle de l'essence originelle de ce qui se manifeste. En résumé, le cœur du problème concernant l'argument ontologique se trouve dans le fait qu'une telle démonstration ne ferait de l'être de Dieu rien d'autre « que l'*Urgrund* non pas seulement le plus obscur mais le plus abstrait. »[2]

Or, avant même d'entrer dans l'analyse de la validité logique de l'enchaînement syllogistique de la preuve anselmienne, il convient de noter que l'*ens divinum*, désigné comme l'Être au-delà de tout ce qui serait pensé aussi bien par le croyant que par l'insensé, relève d'une abstraction proche d'un monisme de teneur grecque. En s'en tenant au texte d'Anselme lui-même, et en isolant les dénominations de Dieu qui s'y trouvent, il est possible d'ouvrir la porte à une approche formelle et purement intellective. Prises isolément de l'ensemble du texte du *Proslogion*, les trois désignations de Dieu qui y sont présentées, à savoir les « Noms » de Dieu ou ses « dénominations formelles »,[3] procèdent de la compréhension de la phénoménalité ek-statique que dénonce Henry.

Commençons par la première dénomination du chapitre II qui qualifie Dieu : *id quo maius cogitari nequit*, c'est-à-dire « cela dont plus grand ne peut être pensé. »[4] À partir de cette désignation par la négation, la pensée n'est capable ni d'atteindre un concept qui saisit pleinement l'entité divine, ni de penser la non-existence de celle-ci. Pour autant qu'une telle appellation donne lieu à la conception d'un Dieu absolument transcendant toute phénoménalité à laquelle l'ego puisse accéder, l'herméneutique henryenne n'est pas sans pertinence.

---

[2] EM §10, p. 83.
[3] Comme les appelle Michel Corbin (cf. Michel CORBIN, « Introduction au *Proslogion* », dans *Monologion* ; *Proslogion*, coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », nº 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, p. 220).
[4] *Proslogion* II, pp. 244-245.

Au chapitre V, le docteur magnifique fait appel à un deuxième Nom divin : *id quod summum omnium* ou « cela qui surémine à toutes choses. »[5] Cette dénomination, qui emploie le superlatif, va permettre de poser des désignations positives de l'essence de Dieu, surtout en tant que *summum bonum*, c'est-à-dire le « bon » de manière « suréminente ». En effet, dans la mesure où Anselme passe du comparatif *maius* au superlatif *summum*, il devient possible de conférer des attributs positifs à l'essence divine. Ce deuxième nom divin, comme Anselme lui-même le spécifie dans le même chapitre, comporte une dimension qualitative qui relève de l'ordre du Bien. En témoigne l'utilisation dans le même paragraphe du comparatif *melius* (« le meilleur »).

Cependant, liée à ce comparatif, la deuxième appellation n'est qu'en apparence une dénomination positive, car elle n'affirme que l'irréductibilité de l'Être divin à un concept concernant une chose pleinement saisie au sein de la conscience.[6] En d'autres termes, la désignation de Dieu, en tant que *summum bonum* ou *melior*, ne constitue guère un concept capable de saisir l'essence divine. Dès lors, le Nom du chapitre V finit par rejoindre entièrement la première dénomination par la négative. Il en va de même pour ce qui concerne le « redoublement », opéré au chapitre XV, « de la négation par la transcendance. »[7]

Avec la mise en jeu du troisième Nom, un tel redoublement corrobore en définitive l'absence de l'Être divin dans le concept qu'Anselme saisit dans son intellect : *quiddam maius quam cogitari possit* ; en français, « quelque chose de plus grand qu'il ne puisse se penser. »[8] Par cette appellation, Dieu est posé au-delà de la pensée, hors de toute représentation possible pour la conscience humaine. Si dans les deux premiers Noms, Anselme n'affirme pas encore la totale impossibilité de concevoir l'essence divine, mais seulement l'impossibilité de concevoir un être qui lui serait supérieur, cette impossibilité s'explicite dans la troisième dénomination. Comme le récapitule justement Michel Corbin, Dieu est « *plus grand que le plus grand qui se peut penser*. »[9] Il convient à ce stade de souligner que telle est aussi la lecture exposée par Henry :

---

[5] *Proslogion* V, pp. 250-251.
[6] Cf. Yves CATTIN, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Vrin, Paris 1986, p. 155.
[7] CORBIN, « Introduction au *Proslogion* », p. 220.
[8] *Proslogion* XV, pp. 266-267.
[9] CORBIN, « Introduction au *Proslogion* », p. 220.

> Après qu'il a été assuré au chapitre XV que Dieu est plus grand que ce que l'on peut penser, le chapitre XVI désigne cet au-delà du pouvoir de conception de l'entendement comme la lumière inaccessible où Dieu habite, fermant ainsi à jamais à l'homme et à sa lumière l'accès à la réalité intime de Dieu.[10]

Avec le troisième Nom – *quiddam maius quam cogitari possit* –, le texte d'Anselme donne à Henry matière à dénoncer ce qu'il considère comme le problème majeur de la preuve : affirmer l'existence de l'*ens divinum* en refusant simultanément toute possibilité de saisir l'être ou l'essence propre à Dieu, dès lors qu'il est conçu comme totalement transcendant et purement extra-phénoménal, du moins si l'on ne prend en compte que ces trois Noms divins qui constituent les prémisses de l'*argumentum*.

À partir de ces Noms mis en évidence par le docteur médiéval, les prémisses qu'ils établissent cherchent à pénétrer plus avant le contenu de l'essence insaisissable de l'Être suprême, sans s'interroger sur le *mode* ou le *comment* de son éventuelle manifestation. Or, étant donné qu'en phénoménologie l'apparaître précède l'être, avant de définir Dieu ou de lui attribuer un Nom, il est requis de s'en tenir au comment de sa donation. Tel est le principe fondamental de l'approche phénoménologique que Henry cherche à établir avec toute la radicalité possible.[11]

En y regardant de plus près, remarquons en effet que ce qui résume la *cogitatio* d'Anselme concernant l'essence divine est le neutre *quod maius* – le *plus grand*. De cette façon, en posant la réalité de Dieu hors de toute pensée possible pour l'homme, l'affirmation de son existence n'est pas exempte, comme Henry le dénonce en qualité de phénoménologue, d'une certaine ambiguïté, car l'affirmation (*cogitatio*) de l'existence de Dieu à partir des Noms du *Proslogion* contient la notion d'une essence divine inaccessible. Nous l'avons vu dès le premier chapitre de notre recherche : affirmer l'*existence ontique et nécessaire* de l'essence divine conduit à nier *ipso facto* la possibilité de son *apparaître*, de son *existence phénoménale*. Pris comme tel, l'argument anselmien arrive à une conclusion d'autant plus positive à l'égard de l'existence de Dieu qu'elle est négative par rapport à l'essence divine.

Le paradoxe d'affirmer l'existence d'un Dieu radicalement caché découle de l'impossibilité de Dieu de se phénoménaliser, de se manifester, de venir à la lumière, comme l'exigerait la phénoménalité de la représentation saisie par une conscience

---

[10] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 77.
[11] Cf. « Quatre principes de la phénoménologie », dans PV I 77-79.

intentionnelle. Ce n'est que pour celle-ci que Dieu reste à jamais dans une « lumière inaccessible ». À strictement parler, lorsqu'on s'en tient à la preuve seule, il ne nous est pas possible d'affirmer *ce que* Dieu est – à savoir la Vie absolue transcendantale –, mais seulement le fait qu'il *soit*. Qualifier Dieu d'*in*dicible, d'*in*exprimable ou d'*in*fini, c'est dire tout simplement qu'il est, qu'il existe, sans qu'on sache exactement *ce* qu'il est, dès lors qu'il *est* inconcevable. Aucune autre affirmation ne pourra jamais atteindre ce sommet, ce climax d'une perspective purement ontique : affirmer qu'un étant est indépendamment de son pouvoir de monstration, de l'accès à sa propre manifestation ou de l'expérience effective de sa révélation.

On le voit, l'affirmation de l'existence divine impose une sorte de théologie négative, selon laquelle il n'est jamais possible d'obtenir une définition positive du concept de Dieu.[12] Dans une perspective négative, on ne peut concevoir Dieu que comme inaccessible, d'abord à l'entendement et ensuite à toute expérience humaine en général. L'homme n'est capable ni de concevoir Dieu, ni d'accéder à sa réalité même.

En outre, cette négativité attestée par l'argumentation anselmienne, qui ne concerne d'abord que la dimension conceptuelle, génère une deuxième forme de négativité, à savoir l'oubli de la sphère *immanente* de la vie transcendantale. Que la dimension affective de l'auto-affection, qui permet à Henry d'atteindre Dieu et de le saisir comme la Vie, soit tombée dans l'oubli, tel est le chemin que l'*argumentum*, selon la lecture henryenne, ouvre dans l'Histoire de la philosophie occidentale. En effet, la preuve anselmienne sera interprétée de cette manière jusqu'à nos jours, au moins dans une de ses orientations herméneutiques, notamment le courant analytique.

La négativité, concernant la définition sur laquelle se base la preuve ontologique, relève dès lors d'une aprioricité distincte de celle que Henry vise au sein de sa phénoménologie radicale. Bien que la preuve anselmienne surgisse dans le retrait du monde - comme on peut s'y attendre de la part de moines médiévaux -, il ne s'agit

[12] Il faut remarquer, dans ce contexte, la proximité entre la critique henryenne de l'argument ontologique et la lecture que Jacques Derrida propose de la théologie négative, précisément durant les années quatre-vingt-dix : « Dans le moment le plus apophatique, quand on dit : « Dieu n'est pas », « Dieu n'est ni ceci ni cela ni son contraire » ou « l'être n'est pas », etc., même alors il s'agit encore de dire l'étant » (Jacques DERRIDA, *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993, p. 80) ; « La théologie négative est partout, mais elle n'est jamais seule. C'est par là aussi qu'elle appartient, sans l'accomplir, à l'espace de la promesse philosophique ou onto-théologique qu'elle paraît renier » (DERRIDA, *Sauf le nom*, p. 81) ; « la théologie négative est une des manifestations les plus remarquables de cette différence à soi. Disons donc : dans ce qu'on *pourrait croire* être l'intérieur d'une histoire du christianisme (…), le dessein apophatique tient aussi à se rendre indépendant de la révélation. » (DERRIDA, *Sauf le nom*, pp. 85-86).

cependant pas de la priorité visée par la phénoménologie matérielle. Autrement dit, l'apriorité que comporte l'argument anselmien n'est pas antérieure au domaine de la représentation, c'est-à-dire à la phénoménalité ek-statique. Ainsi, même s'il fait abstraction du monde, l'argument ne précède pas la manière d'accéder aux choses, y compris Dieu lui-même, par le biais de la représentation. La conception des Noms divins, prise isolément, semble le suggérer. La preuve anselmienne, en ce sens, s'inscrit dans l'horizon d'une philosophie qui privilégie la phénoménalité ek-statique de la conscience intentionnelle. En d'autres termes, dans la mesure où Anselme finit par assumer le caractère absolument extra-phénoménal de son Dieu transcendant, la phénoménalité de la vie transcendantale immanente semble disparaître (au moins dans les trois formulations de l'*argumentum* exposées dans les chapitres II-V et XIV-XV).

En y regardant de plus près, il importe de relever que la portée intentionnelle n'est pas absente dans la démarche anselmienne. En effet, dès le *Monologion*, le texte qui précède le *Proslogion*, le docteur magnifique affirme :

> Par parole de l'esprit ou de la raison, je n'entends pas ici la pensée des mots significatifs des choses, mais, dans la fine pointe de la pensée, le *regard mental* aux choses mêmes, futures ou déjà existantes.[13]

Il est dès lors légitime de lire les Noms divins du *Proslogion* comme portés par un « regard » tourné vers une réalité tout autre, voire même un être absolument extérieur au sujet qui le pense. La perspective du « regard mental », présente chez Anselme lui-même, peut être lue comme imposant une distance entre le sujet et Dieu devant lequel se situe le premier. En effet, « c'est dans sa lumière que l'intellect voit, comprend, conçoit un être tel qu'il ne puisse en être conçu de plus grand. »[14]

Ce qui suggère, d'une part, que la démarche anselmienne commence par la pensée propre à ce que la représentation peut saisir et, d'autre part, l'affirmation de l'existence de Dieu au travers de la preuve se réfère à l'existence d'une essence prise en soi et non encore phénoménalisée, voire même absolument extra-phénoménale. Une telle essence ne renvoie jamais à la manifestation proprement dite, car elle semble *exister seulement en elle-même* et jamais au sein de l'*expérience subjective* ; c'est ce que nous appelons « existence purement ontique. »

---

[13] *Monologion* X, p. 79 [souligné par nous].
[14] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 69.

1.2. L'hellénisation du concept de Dieu

Les trois dénominations divines du *Proslogion* pourraient ainsi relever d'un arrière-fond grec, et par conséquent moniste, selon laquelle le sujet se situe face à un objet totalement autre et absolument séparé. Telle est la perspective de la phénoménalité ek-statique de la re-présentation (*Vor-stellen*) et de l'ob-jet (*Gegenstand* ou *Gegenüber*) que la philosophie allemande exprime avec précision dans son propre idiome. La position de se tenir « contre » (*Gegen*), ou de se situer « en face de » n'importe quel objet permet au sujet de se définir lui-même par la négative. En effet, dès lors que le Soi est conçu comme le *sub-jectum* de la représentation, il n'est plus conçu dans sa propre réalité subjective, mais au service de l'ek-stase d'un étant autre que lui.[15] La subjectivité *s'assujettit* dès lors à l'apparaître, à jamais imparfait, d'un étant autre qu'elle.

Penser avec Anselme l'Être suprême, dont l'essence dépasse infiniment tout ce qu'il serait possible de conceptualiser, radicalise cette posture ontologique négative de la subjectivité. Présupposée par la philosophie de la conscience intentionnelle, l'argument ontologique pousse à l'extrême cette négativité, dès lors que le sujet est forcé d'affirmer l'existence non seulement d'un Étant distinct de lui, mais de l'Être absolument inconnu et à jamais inaccessible.

Remarquons dès à présent que cette distance absolue, entre le sujet du *Proslogion* et le Dieu affirmé, ne peut être identifiée dans le cas où les appellations divines sont prises hors de leur contexte. Ainsi, les Noms du Dieu anselmien, dont l'existence est affirmée comme nécessaire, ne correspondent guère au Dieu authentiquement chrétien (au sens henryen du terme). Dans le cadre de la phénoménologie radicale de la vie, le concept de Dieu établi au terme d'une démonstration rationnelle s'approche davantage du « dieu grec », comme l'affirme Henri à l'appui d'un Père de l'Église, tel Irénée :

[15] Cf. GP 97-100, 121-122 ; cf. PM 106-109.

> Le dieu chrétien n'est décidément pas le dieu grec. C'est avec fureur qu'Irénée dénonce ce dieu lointain, inhabité, réduit à un concept, à une signification et ainsi privé de toute signification.[16]

Si nous prenons en compte les sources païennes qui, selon certains commentateurs, ont pu inspirer Anselme dans la formulation des Noms de son Dieu, la thèse henryenne, selon laquelle le dieu anselmien s'éloigne du Dieu chrétien, gagne en persuasion ; l'étude récente d'Emmanuel Falque est, à cet égard, importante. En s'appuyant sur les spécialistes d'Anselme, ce phénoménologue contemporain déclare que Sénèque, suivant très probablement Cicéron, aurait défini Dieu comme une *magnitudo qua nihil maius cogitari potest*. La similitude de cette définition avec les Noms du *Proslogion*, sans corrélat direct dans la Bible, est impressionnante[17]. En le constatant, Falque affirme clairement l'impossibilité d'inscrire la preuve anselmienne dans un contexte exclusivement théologique, biblique ou chrétien, puisque les sources païennes semblent avoir joué un rôle décisif dans la composition des Noms divins, d'où sort le syllogisme de l'argument dit ontologique.

> Contre toutes les interprétations unilatéralement théologiques et exégétiques de la preuve ontologique, il convient donc au moins de reconnaître qu'un païen, voire deux, et même deux citoyens romains et stoïciens (Cicéron puis Sénèque), en fut l'une des principales sources.[18]

De cette manière, même en tenant compte des sources proprement chrétiennes de l'*argumentum*, notamment l'argumentation que Saint Augustin expose dans *De doctrina christiana*, tout porte à croire que l'influence néoplatonicienne a été significative, comme l'atteste la proximité entre le terme latin *maius* et le grec βέλτιον employé dans la *Cinquième Ennéade* de Plotin.[19]

---

[16] « Phénoménologie de la vie », dans PV V 135-136. Le dieu en tant que concept obtenu par l'entendement dans une représentation constitue précisément l'objet de la critique de Feuerbach – ainsi que la critique marxienne de la religion : « *la critique « radicale » dirigée par Feuerbach contre le concept de Dieu compris comme représentation* (…) Sans doute le seul reproche finalement adressé par Feuerbach à la religion est-il celui de situer les prédicats humains hors de l'homme et ainsi de les lui soustraire. » (« La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme* », dans PV V 22).

[17] Rappelons, à cet égard, la présence dans la bibliothèque de l'abbaye du Bec des livres de Cicéron, de Sénèque et de Boèce, trois auteurs qui employèrent de tels Noms pour désigner la divinité. Consultée par le docteur magnifique, cette bibliothèque contenait « à peine deux cent cinquante volumes », cf. Michel CORBIN, *Saint Anselme*, Éditions du Cerf, Paris 2004, p. 8.

[18] FALQUE, *Le livre de l'expérience*, p. 64.

[19] cf. FALQUE, *Le livre de l'expérience*, pp. 54-59.

Si cette hypothèse se vérifie, cela signifie que les prémisses de départ s'inscrivent dans le cadre d'une philosophie gréco-romaine, et non sur un arrière-fond purement chrétien tel que la Bible. Cela corrobore, au moins dans une certaine mesure, la thèse henryenne selon laquelle les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, dont relève l'argument ontologique, sont apparues dans un contexte hellénique.

En résumé : d'une part, les prémisses de départ proviennent de sources gréco-romaines, indépendantes de ce que l'on trouve dans les énoncés bibliques ; d'autre part, l'enchaînement logique conduisant à l'affirmation de l'existence de l'*ens divinum* conforte la thèse henryenne, dès lors que la conclusion d'un raisonnement ne permet pas de concevoir positivement l'Être suprême. Nous nous heurtons dès lors à une sorte d'hellénisation du concept de Dieu. Par « hellénisation », nous voulons exprimer l'oubli de la Vie immanente, propre à l'Incarnation chrétienne telle que l'interprète Henry, au bénéfice de l'affirmation d'un Être absolu complètement transcendant vis-à-vis de l'ego et de ce que celui-ci peut ressentir dans sa chair. En l'hellénisant, Dieu devient de plus en plus abstrait et refoulé au-delà de tout vécu subjectif.

*1.3. La focalisation sur l'aspect ontico-logique de l'*argumentum

Outre le fait de mettre à jour l'influence des sources païennes dans la conceptualisation de l'essence divine comme *id quo maius cogitari nequit*, la critique henryenne s'avère aussi pertinente dans le débat autour de la logique de la preuve dite ontologique ; une telle critique s'adresse davantage au courant analytique. Au sein de cet axe interprétatif, on s'en tient aux démonstrations des chapitres II-V et XIV-XV, qui ont indubitablement une valeur en elles-mêmes. À cet égard, l'approche analytique se concentre sur la validité logique de l'argument, comme le constate le philosophe australien, John Leslie Mackie, reconnu dans ce champ de discussion autour des preuves de l'existence de Dieu : « contrairement à ce qui parfois est affirmé, l'argument d'Anselme fut explicitement énoncé comme une *preuve*. »[20]

En effet, Anselme lui-même s'est déplacé sur ce terrain, strictement logique, surtout quand il s'est employé à répondre à la première réfutation de son *argumentum*. Il

[20] MACKIE, *The miracle of theism*. p. 49 [notre traduction]. Le même avis est partagé par Frédéric Guillaud (cf. Frédéric GUILLAUD, *Dieu existe. Arguments philosophiques*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2013, pp. 337-348).

s'agit du débat entre le docteur magnifique, abbé du Bec et archevêque de Cantorbéry, et un autre moine bénédictin, du nom de Gaunilon, résidant dans la célèbre Abbaye de Marmoutier. Il convient de souligner, à ce propos, la maîtrise de ce dossier de la part de Henry, dès la rédaction de *l'Essence*.[21]

Le premier adversaire de l'*argumentum* pousse Anselme sur le terrain purement logique où le débat s'est concentré. En témoigne le bref opuscule « *Liber pro insipiente* », où Gaunilon cherche à défendre la position de l'insensé qui nie l'existence de Dieu. Au cours de la discussion, le prieur de Marmoutier s'en tient au Nom et à la démonstration du deuxième chapitre du *Proslogion*. Les critiques postérieures, notamment celles de Saint Thomas et de Kant, sont, au moins d'après certains commentateurs, anticipées.[22]

En bref, Gaunilon commence par exhiber le caractère non-pensable du Nom proposé par Anselme. Puis, il cherche à démontrer, par le même type de syllogisme, l'existence nécessaire de l'« île perdue », la plus parfaite de toutes les îles, à ce moment, concevables. Par-là, Gaunilon considère avoir démontré, au nom de l'insensé, l'incongruité logique de la preuve anselmienne. La (fausse) démonstration de l'île la plus parfaite, et jamais vue par personne, sert à mettre en évidence l'exigence requise par la démonstration de l'existence effective de l'*ens*, dont l'essence est définie par notre intelligence. Il n'est point légitime d'inférer l'être à partir de la seule essence.

> Voilà, pour l'instant, ce que cet insensé répondra à ce qui lui est objecté (…) Il faut en conséquence prouver au préalable, par quelque argument très certain, qu'il est certaine nature supérieure, c'est-à-dire plus grande et meilleure que toutes celles qui sont, pour que nous puissions ensuite prouver ensemble toutes les autres (propriétés) dont cela qui est plus grand et meilleur que toutes choses ne peut nécessairement manquer.[23]

L'« empirisme » que Gaunilon met en œuvre dans sa réfutation de l'*unum argumentum* s'en tient au fait que le sujet cognitif est capable de penser des idées logiquement inconsistantes, des faits irréels ou des choses douteuses. L'existence seulement *in intellectu* ne suffit donc pas à déduire l'existence *in re*. Pour étayer cette conclusion, l'avocat de l'insensé recourt à l'exemple du peintre : celui-ci trouve dans

---

[21] « ≠ St. Anselme 1. Gaunilon (prieur à Noirmoutiers) [*en marge* on ne peut conclure de l'existence dans la pensée à l'existence dans la réalité] : « îles fortunées » (parfaites) [Anselme] répond : le concept d'« île parfaite » est absurde » (Ms A 8110).
[22] Cf. *Pro insipiente* 1, p. 289, note *a*.
[23] *Pro insipiente* 7, p. 297.

son intelligence ce qu'il produira plus tard, avant même que l'œuvre d'art n'existe réellement dans la réalité.[24]

Outre le fait qu'il semble illégitime de passer de l'existence uniquement *in intellectu* à l'existence *in re*, Gaunilon cherche à montrer le caractère incomparable de Dieu. Selon le Nom conçu par Anselme lui-même, Dieu est au-delà de tout ce qu'on peut connaître ou comprendre. Par conséquent, il n'y a pas d'autre terme de comparaison qui lui serait comparable. Pour plus de clarté, Gaunilon donne un exemple : penser à un « homme » qui lui serait « parfaitement inconnu » et dont l'existence pourrait même être mise en doute. Or, un tel homme pourrait être pensé dans la mesure où le sujet pensant connaît, par espèce ou par genre, l'essence humaine. Écoutons cependant la conclusion de Gaunilon dans ses propres termes :

> Si je peux penser « homme » d'après une chose vraie connue de moi, je ne peux absolument pas penser « Dieu », sinon d'après le mot seul, selon lequel il est à peine possible, ou même jamais, de penser une chose vraie.[25]

Telle est la contradiction d'Anselme dénoncée par son adversaire : ne pas pouvoir penser Dieu et, dans le même temps, ne pas pouvoir penser sa non-existence. En d'autres termes, le Nom divin sur lequel le docteur magnifique se base pour fonder son syllogisme, ne suffit pas pour élucider ce qui est dans l'intelligence et moins encore pour démontrer l'existence *in re* de n'importe quel *ens*. L'argument indubitable, « *indubio argumento* », requiert selon cette perspective la certitude préalable de l'existence *in re* d'où il faut partir : « il est d'abord nécessaire qu'il me devienne certain que ce plus grand est quelque part dans la vraie réalité. »[26] Autrement dit, il serait possible de démontrer l'existence de l'île la meilleure qui puisse exister, même au cas où elle resterait à jamais inconnue de tous. Ce qui serait évidemment absurde.[27]

Anselme a pris ces objections très au sérieux. En témoigne la rédaction du *Liber apologeticus*. Dans cet opuscule, le docteur magnifique semble avoir accepté le terrain plutôt ontico-logique sur lequel Gaunilon avait situé le débat. Tandis que son adversaire s'en est tenu aux chapitres II-IV du *Proslogion*,[28] Anselme, dans sa dernière réponse,

---

[24] *Pro insipiente* 3, pp. 290-291.
[25] *Pro insipiente* 4, p. 293.
[26] *Pro insipiente* 5, p. 295.
[27] Cf. *Pro insipiente* 6, pp. 294-295.
[28] Cf. Norman MALCOLM, "Anselm's Ontological Arguments", in *The Philosophical Review*, 69 (1960), pp. 41-62.

élargit le débat par rapport au texte originel, mais en ajoutant seulement des renvois aux autres Noms (ceux du chapitre V et du chapitre XIV respectivement).

D'abord, le deuxième Nom – *id quod summum omnium* – est important, dans la mesure où il permet de conférer des attributs positifs à l'essence divine et, par-là, de rendre Dieu dans une certaine mesure pensable. Dire que Dieu est, non seulement l'être le plus grand de tout ce qui peut être pensé, mais aussi le plus grand, voire le meilleur que tout, permet de le penser en tant que le Bien suréminent, la Justice, la Miséricorde... De cette façon, et d'une manière proche de l'argumentation développée dans le *Monologion*, l'*ens divinum* paraît en liaison, ou plutôt en comparaison avec des réalités connues (par l'expérience effective). Cet argument apporte une réponse à l'objection soulevée quant à la possibilité de penser à un « homme inconnu » ou « inexistant » en rapport avec les réalités préalablement connues. Autrement dit, le docteur magnifique répond à l'empirisme de son adversaire, au moyen de l'analogie entre les réalités connues de la création et le Créateur.

Ensuite, Anselme précise une distinction, qui s'avèrera capitale dans le débat : la différentiation entre *cogitare* et *intelligere*. Aussi bien le docteur magnifique que son adversaire emploient ces termes, mais sans leur conférer exactement la même signification. Le premier verbe latin se traduit par *penser*, alors que le second s'interprète généralement par *comprendre*,[29] quoique des commentateurs comme Corbin considèrent que, dans la discussion ici en cause, *intelligere* s'exprimerait mieux par *reconnaître*.[30] Quoi qu'il en soit, dans l'argumentation de Gaunilon *cogitare* prend plutôt la signification d'appréhender le sens d'un énoncé, du point de vue linguistique (ou plus précisément, logique), alors qu'*intelligere* signifie saisir la vérité de la chose (son essence même). Ainsi, l'insensé peut penser (*cogitare*) à l'expression concernant l'« être tel qu'on n'en puisse penser de plus grand » sans en déduire (*intelligere*) qu'un tel être existe réellement.

Anselme, pour sa part, nous invite à accepter le fait qu'il soit possible de penser (*cogitare*) à des choses qu'on ne pourra jamais comprendre (*intelligere*) totalement. Pour lui, ne sont complètement comprises que les choses logiquement cohérentes et dont l'essence est pleinement saisie au sein même de l'intelligence (*intellectum*). Par là, l'aspect logique de l'argument devient connecté à l'onticité qui y est impliquée.

---

[29] Cf. SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 19.
[30] *Pro insipiente*, p. 297 note *a*.

Autrement dit, contrairement à Gaunilon, Anselme ne considère pas que seule l'existence *in intellectu* (de l'énonciation de « l'être tel que rien de plus grand puisse être pensé ») soit compréhensible (*intelligere*). Car l'existence *in re* d'un tel Être suréminent est, pour le docteur magnifique, également compréhensible. Au fond, dans la mesure où l'existence *in re* est logiquement possible, elle est indubitablement compréhensible. « Compréhensible », il faut bien le noter, qualifie seulement l'existence nécessaire de l'Être suréminent. Quant à l'essence de celui-ci, elle demeure selon Anselme à jamais incompréhensible, quoiqu'elle soit d'une certaine façon pensable.

> Lorsqu'est dit : « *Tel que* plus grand ne peut être pensé », ce qui est dit peut, sans le moindre doute, être pensé et reconnu, même si *cette chose* dont plus grand ne peut être pensé ne peut être ni pensée ni reconnue.[31]

En effet, le Nom prononcé ou entendu par l'intelligence, sans contradiction logique, est une pensée. Et même si le contenu d'une telle pensée ne sera jamais complètement saisi dans sa pleine vérité (c'est-à-dire *compris*), elle se réfère à un Être qui existe nécessairement, car dans une telle pensée, on comprend qu'un tel Être ne peut pas ne pas exister. C'est bien la non-existence de l'Être suprême qui est à la fois inintelligible et absolument impensable.

Au climax de la polémique, Anselme réfute le célèbre exemple de l'île imaginée par Gaunilon. À condition que toutes les îles concevables soient contingentes, même la meilleure d'entre elles ne peut contenir nécessairement sa propre existence dans son essence. L'idée d'*existence nécessaire* est ici fondamentale ; c'est seulement dans le cas de l'Être suréminent que l'existence s'avère nécessaire. Autrement, on dériverait vers ce qui n'est ni compréhensible ni pensable. Car, au cas où on nierait l'existence effective de Dieu, on pourrait toujours penser à un Être plus grand : ce qui contredirait évidemment le Nom pensé par l'intelligence.

> Je dis avec certitude : s'il peut au moins être pensé, il est nécessaire qu'il soit. Car « Tel que plus grand ne peut être pensé » ne peut être pensé que sans commencement. Or pour tout ce dont on peut penser qu'il est, et qui n'est pas, c'est par un commencement que l'on peut penser qu'il est. « Tel que plus grand ne peut être pensé » n'est donc pas ce dont on peut penser qu'il est, et qui n'est pas. S'il peut être pensé, il est par nécessité.[32]

---

[31] *Liber apologeticus* IX, p. 315.

[32] *Liber apologeticus* I, p. 301. Comme l'explique Copleston, l'existence nécessaire est seulement applicable à l'Être suprême, « tel que rien de plus grand ne puisse être pensé » (cf. Frederick COPLESTON, *Medieval philosophy. From Augustine to Duns Scotus*, col. "A history of philosophy", vol. II, Doubleday, New York/London 1993, pp. 163-165).

Dans la mesure où Anselme lui-même a cherché, notamment dans la réponse adressée à Gaunilon, à démontrer l'aséité de sa preuve, des commentateurs en ont déduit que par-là l'athéisme avait été rendu « logiquement impossible ».[33] En réduisant ainsi, de plus en plus, le *Proslogion* à l'argumentation des chapitres II-IV et XIV-XV, la lecture ontologique de la preuve anselmienne est devenue la plus courante. De cette manière, même si l'argument fut « destiné à une si grande fortune »,[34] le débat s'est concentré surtout autour de l'aspect ontico-logique de la démonstration. Que ce soit Descartes ou Leibniz en la reformulant, que ce soit Kant en niant sa validité, le contexte de l'âme cherchant à trouver Dieu, qui caractérise le texte originel du *Proslogion*, tend indubitablement à se dissoudre.

La controverse suscitée par les deux moines du XIe siècle a initié, nous semble-t-il, le développement d'une démarche purement spéculative. Ce faisant, au fur et à mesure qu'Anselme réfutait les objections logiques de son adversaire, il a fini par oblitérer, dans une certaine mesure, l'union affective de l'âme à Dieu. En ce sens, l'herméneutique de l'axe spécifique à la philosophie analytique contemporaine, contre lequel se dresse la critique henryenne, devient possible. C'est aussi la raison pour laquelle nous estimons que Henry est fondé à diriger sa critique contre Anselme lui-même. Car le docteur magnifique s'est laissé déplacer par Gaunilon sur le terrain strictement ontico-logique. De plus, surtout dans son apologie, il s'en est tenu seulement à deux modes d'exister : l'existence *in intellectu* et l'existence *in re*. De cette façon, d'autres modalités d'être et d'apparaître ont été oubliées, notamment en ce qui concerne l'affectivité intérieure saisie dans la chair vivante.[35]

---

[33] SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 17.
[34] SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 16.
[35] Au sein de la philosophie analytique contemporaine, le débat autour de l'argument ontologique a retrouvé un nouvel élan. En témoigne, à titre d'exemple, le débat radiophonique de 1948 entre Frederick Copleston et Bertrand Russell, bien que ces deux auteurs se soient plus concentrés sur la démonstration de Dieu par la contingence du monde que sur la preuve ontologique (cf. Frederick COPLESTON et Bertrand RUSSELL, *Debate sobre la existencia de Dios*, trad. Carmen García Trevijano, KRK Ediciones, Madrid 2012). Sans pouvoir dans cette étude parcourir tous les auteurs qui se sont aventurés dans la poursuite de ce débat, soit en proposant de nouvelles apologies de la preuve d'Anselme, soit en soulevant des objections inédites, il nous semble que la reformulation d'Alvin Plantinga expose avec la plus grande clarté l'absolutisation de la conscience intentionnelle que Henry veut éviter. En effet, afin de réfuter les critiques de philosophes comme Ayer et Alston, Plantinga se focalise sur la question de savoir si l'*existence* peut ou ne peut pas constituer un prédicat déduit d'un concept. Ce faisant, le philosophe nord-américain commence par montrer que les adversaires de l'argument ontologique n'ont ni démontré que l'*existence* ne peut jamais

2. Les limites de la critique henryenne

Après avoir soulevé les aspects positifs de la critique henryenne, surtout lorsqu'elle s'applique aux interprétations tissées dans le cadre de l'axe analytique où les aspects ontico-logiques de la preuve prennent la primauté, il faut rendre pleine justice au docteur magnifique. Pour ce faire, il convient de parcourir tout le texte du *Proslogion*. En allant au-delà des syllogismes et des nominations de Dieu qui se trouvent aux chapitres II-V ou XIV-XV, le texte dans son ensemble ne se laisse pas réduire à cette herméneutique exclusivement analytique.

D'autres axes interprétatifs vont émerger qui feront place à des lectures plutôt théologiques ou réflexives. Dans ce contexte, la dimension spéculative de la preuve ne s'efface pas complètement, mais elle ne se réduit pas à un raisonnement purement abstrait. En s'inscrivant dans une dynamique interne à la vie, la preuve prépare l'homme concret à accepter Dieu et à configurer sa vie au sens qui lui est par là donné. Dans la mesure où ces lectures sont négligées, voire même ignorées par le phénoménologue radical, les limites de sa critique apparaitront assez clairement.

---

constituer un prédicat, ni qu'Anselme le faisait comme ils le supposaient (cf. Alvin PLANTINGA, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, London 1990, p. 63). Puis, il présente une reformulation de l'*unum argumentum* à partir des outils de la logique modale qui est, à ses yeux, logiquement irréfutable. Plantinga exploite le concept de « grandeur maximale » (en anglais, "*maximal greatness*"). Pareil concept exige l'existence « dans tous les mondes possibles. » Tout en suivant la réponse d'Anselme à Gaunilon, le philosophe analytique affirme que l'argument n'est logiquement consistant que dans le cas de l'Être doté de la « grandeur maximale ». La prémisse cruciale est : « Il y a un monde possible dans lequel la grandeur maximale est instanciée. » Dès qu'on accepte cette assomption qu'il est possible d'exister pour l'Être de grandeur maximale, il faut accepter qu'il existe nécessairement. Car, un tel Être, dès qu'il est possible, existe dans tous les mondes possibles (cf. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, pp. 213-217 ; cf. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, pp. 108-115 [notre traduction]). Sans s'en tenir aux détails de ce débat, nous voulons seulement souligner que le déplacement de la discussion vers le terrain de la logique modale, selon le style des philosophes analytiques contemporains, rend encore plus explicite l'aspect de cette preuve légendaire que Michel Henry critiquait à la même époque. En effet, la notion de « monde possible », à laquelle Plantinga recourt comme un outil de la logique modale, met l'accent sur une conscience intentionnelle. Affirmer ainsi l'existence nécessaire de Dieu implique de réduire les modalités de l'existence et de la vie à des possibilités qui soient purement logiques dans la conscience, qui soient purement ontiques dans l'horizon extérieur d'un « monde » réalisable. En ce sens, la critique henryenne de l'argument ontologique fait sens, surtout quand elle s'adresse à l'axe interprétatif propre à la philosophie analytique de son époque.

*2.1. L'arrière-fond biblique de l'*unum argumentum

Il importe tout d'abord d'attirer l'attention sur le contexte de foi dans lequel s'inscrit Anselme au moment de préparer sa preuve. En obéissant à Jésus qui recommande la prière dans « le secret de la chambre » (cf. Mt 6, 6), « le moine est entré dans la chambre secrète de son âme » pour « y chercher son Dieu. »[36] Comme le remarque Jean-Louis Chrétien, l'*unum argumentum* d'Anselme s'éloigne indubitablement des interprétations trop ou exclusivement rationalistes, dans la mesure où il requiert ce retrait dit spirituel, seulement intelligible dans le contexte de la foi et de la prière. Centré sur le concept latin « *cubiculum cordis* » (en français, « chambre du cœur »), l'ancien professeur de la Sorbonne attire l'attention sur le fait que le docteur magnifique, avant même de s'en tenir à la dénomination de Dieu, se retire dans son intériorité.

> C'est ainsi que Saint Anselme, au seuil de son *Proslogion*, l'un des sommets de la philosophie médiévale, dont la preuve de l'existence de Dieu, bien ou mal entendue, sera l'objet de débats directs ou indirects sous la plume de Descartes, Leibniz, Kant ou Hegel, s'adresse d'abord à lui-même pour stimuler son esprit.[37]

L'attitude de la prière requise par le disciple, tel que le Maître l'envisage dans l'Évangile de Mathieu, revient au début du chapitre II, où l'*argumentum* surgit selon sa première formulation. L'emploi de l'expression « *Nous croyons* »[38] explicite le contexte de foi. De plus, même dans la réponse à Gaunilon, Anselme commence par inscrire l'argumentation dans le cadre de la foi chrétienne :

> Comme ce n'est pas l'insensé, contre lequel j'ai parlé dans mon opuscule, qui me reprend en ces dires, mais quelqu'un qui parle au nom de l'insensé, sans être insensé mais catholique, il peut me suffire de répondre catholique.[39]

Que les données bibliques, spécifiques à la tradition dans laquelle Anselme réfléchit, jouent un rôle important dans le *Proslogion*, l'expression « *fides quarens intellectum* »[40] explicitée dès le Préambule, le confirme. C'est bien « *la foi cherchant*

---

[36] CORBIN, « Introduction au *Proslogion* », p. 210 ; cf. *Proslogion* I, p. 237.
[37] Jean-Louis CHRETIEN, *L'espace intérieur*, Les Éditions de Minuit, Paris 2014, p. 36.
[38] *Proslogion* II, p. 245 [souligné par nous]. Voilà pourquoi Bernard Sève affirme que « la démarche d'Anselme n'est pas sans *a priori* ; elle a une prémisse religieuse » (SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 17).
[39] *Liber apologeticus*, p. 299.
[40] *Proslogion*, p. 230.

l'intelligence » que vise le verset biblique à partir duquel le raisonnement d'Anselme est mis en mouvement. L'état d'esprit de « *l'insensé* » – qui « *dans son cœur* » affirme : « *Dieu n'est pas* » –[41] n'est très probablement partagé par aucun des moines du monastère du Bec où Anselme élabore son *argumentum*. Qu'une telle situation, dans ces termes précis, corresponde au premier verset du Psaume 14 (13), souvent chanté par les moines lors de leur liturgie des heures, montre l'*a posteriori* de l'argument par rapport à l'arrière-fond biblique.

> C'est ici que la continuité entre foi et intelligence de la foi se trouve compensée par *l'effet d'interruption* produit par la parole de l'insensé qui « a dit en son cœur : Dieu n'est pas » (*Psaumes* XIV (XIII), 1 ; LIII (LII), 1 ; *Rom* III, 10-12).[42]

Cet « effet d'interruption » provoqué par « la parole de l'insensé » (présente dans la vulgate latine des Écritures, c'est-à-dire la version que consultaient les moines du Bec) montre que l'*argumentum* part du contenu donné par la foi et non d'une pure spéculation de la seule raison réduite au seul entendement procédant absolument *a priori*.

À partir de son approche herméneutique, Paul Ricœur lit l'*unum argumentum* non comme un exercice rationaliste opérant dans la sphère de la pure logique, mais avant tout comme un commentaire exégétique. Plus proche du style des Pères de l'Église que des philosophes analytiques contemporains, le texte original d'Anselme s'apparente à une symphonie scripturaire, c'est-à-dire un assemblage de différents passages de l'Écriture dans le but d'élargir le sens de chacun des versets cités et de stimuler une expérience spirituelle de la part du lecteur.

Ricœur précise, à ce propos, que son analyse se borne « aux sources bibliques de l'argument anselmien, plus précisément à la source *hébraïque*. »[43] Dans ce contexte, nous remarquons la différence d'interprétation entre l'analyse de Ricœur et ceux pour qui les Noms divins du *Proslogion* trouvent leur origine dans des sources surtout voire exclusivement païennes. Afin de l'illustrer, l'herméneute attire l'attention sur ce qui précède la nomination de Dieu : à savoir l'« invocation » et l'« auto-présentation ». L'invocation inaugurale « *Tu, domine deus meus* »[44] présuppose l'auto-présentation préalable du sujet auquel Anselme s'adresse ; de même la formulation du Nom « *id quo*

---

[41] *Proslogion* II, p. 245.
[42] RICŒUR, « Fides quaerens intellectum », p. 22.
[43] RICŒUR, « Fides quaerens intellectum », p. 19.
[44] *Proslogion* I, p. 238.

maius cogitari nequit » se base sur le verset 5 du chapitre XVIII du Lévitique, où Dieu s'auto-présente en affirmant : « Je [suis] Jahwé ».[45] Autrement dit, le vocatif « *Toi, mon Dieu* », qui déclenche la démarche anselmienne, implique un *quid* précédant d'une certaine façon le *quod* ; ce qui veut dire que la réalité de Dieu est posée avant qu'elle ne soit désignée par le Nom choisi par Anselme.

Ce vocatif priant, « Toi », exprime l'attitude du sujet en dialogue avec une personne en quelque sorte déjà présente. Voilà pourquoi les Noms qu'Anselme attribue à son Dieu ne sont nullement des définitions. Plutôt que d'un concept, c'est toujours d'une adresse qu'il s'agit ; cela permet, comme il est d'ailleurs habituel chez Ricœur, de mêler l'approche herméneutique avec des descriptions de caractère plutôt phénoménologique. Ainsi, l'opuscule anselmien peut être lu comme la description d'une expérience priante, où Dieu se révèle comme celui qui dépasse l'horizon de toute expérience saisissable par la conscience purement intentionnelle.[46]

En tout cas, il est clair que les Noms divins du *Proslogion* ne surgissent ni de rien, ni d'un pur intellect ; Anselme n'adopte nullement le style du doute méthodique d'un Descartes. Contrairement à celui-ci, le docteur magnifique refuse de céder le pas à un rationalisme absolu, qui ferait abstraction de toute connaissance passée et du contexte religieux où il s'insère. Les désignations de Dieu comme « le plus grand que tout » sont conformes au « nom-prédicat [qui,] pour la Bible hébraïque, est par excellence l'*Unique* », tel qu'il apparaît en *Deutéronome* VI, 4.[47] Les « sources bibliques, situées en amont de l'argument lui-même », sont donc irrécusables.[48] Par conséquent, les lectures strictement rationalistes ou spéculatives, où la preuve est détachée de son contexte et prise dans son aséité logique, sont réductrices. Comme le remarque à ce propos Ricœur :

> L'interprétation aristotélico-thomiste n'est que l'une des interprétations, celle qui a déterminé la métaphysique occidentale. Et l'argument d'Anselme peut être vu comme un jalon sur la voie de cette interprétation. Mais si, comme il a été

---

[45] RICŒUR, « Fides quaerens intellectum », p. 24.
[46] Cf. François-Xavier AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2004, pp. 311-321.
[47] RICŒUR, « Fides quaerens intellectum », p. 26.
[48] Cf. RICŒUR, « Fides quaerens intellectum », p. 19. À cet égard, Bernard Sève repère combien la formule « Toi seul, Seigneur, es donc ce que tu es, et tu es celui que tu es », qui se trouve au chapitre XXII du *Proslogion*, ressemble à la traduction gréco-latine du verset *Exode III, 14* : « *ego sum qui sum* » (cf. SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 24).

> suggéré dans l'introduction de cet essai, on considère la trajectoire entière dont l'argument ontologique, de Descartes à Kant, n'est qu'un segment, et si on poursuit cette trajectoire jusqu'à l'anti-kérygme de Nietzsche : « Dieu est mort », alors on peut se demander si d'autres possibilités interprétatives n'ont pas été occultées par celle qui a triomphé.[49]

L'arrière-fond biblique de l'argument anselmien légitime l'axe théologique selon lequel l'interprètent des auteurs comme Karl Barth. L'herméneutique barthienne refuse toutes les démonstrations purement philosophiques, dites rationnelles de l'existence de Dieu. Pour Barth, dans la mesure où la seule connaissance de Dieu doit provenir de la seule Révélation divine, de telles démarches spéculatives n'ont pas de sens. Au cas où elles seraient valides, les démonstrations uniquement rationnelles aboutiraient à des faux concepts de dieu ; bref à des idoles. Selon cette perspective, la preuve anselmienne n'est admissible qu'en théologie, elle n'a de sens que quand elle est interprétée comme une auto-démonstration de Dieu lui-même à partir de sa Parole biblique.

Selon Barth, il s'agit moins de *probare* (prouver) que d'*intelligere* (comprendre) le Nom à partir duquel Dieu se manifeste au-delà de tout ce que l'homme peut saisir par son intellect. Conformément à l'approche du croyant qui cherche à comprendre ce qu'il croit avant tout – *fides quaerens intellectum* –, Barth affirme que le Nom, sous lequel Anselme établit la prémisse de base de l'argumentation, est « révélé ». Le docteur magnifique emploie ces Noms divins comme des articles de foi ; même si à première vue on ne trouve pas de correspondances bibliques, ces Noms traduisent des versets de l'Écriture sainte.

En ce sens, tout comme la révélation du buisson ardent (cf. Ex 3, 14) où Dieu se manifeste à Moïse, le Nom du *Proslogion* n'affirme pas d'abord l'existence de Dieu : il s'avère avant tout une « interdiction » qui différencie Dieu de tous les autres êtres pensés par l'homme. Il s'agit donc d'un *nomen personae*, qui est aussi l'Être suprême, irréductible à toute conceptualisation. Dans la mesure où Anselme s'adresse au « Tu » de Dieu, il est devant une personne qui se met en relation. Anselme ne reste donc pas enfermé dans le syllogisme de l'argument, il l'utilise dans son chemin vers une compréhension de plus en plus grande du Dieu révélé.[50] Pour ce faire, le docteur magnifique poursuit, au-delà de la démarche uniquement conceptuelle ou syllogistique,

---

[49] RICŒUR, « Fides quaerens intellectum », p. 30.

[50] Cf. Karl BARTH, *« Fides quaerens intellectum ». La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, trad. Jean Carrère, coll. « Bibliothèque théologique », Neuchâtel, Paris 1958, pp. 10-16, 60-70 ; cf. Karl BARTH, *Dogmatique* (vol. II, t. 1/2), Labor et Fides, Genève 1957, pp. 52, 342.

la voie réflexive et spirituelle vers la communion avec Dieu ; c'est dans ce cadre que sa preuve se connecte à un arrière-fond scripturaire.

Pour autant que le phénoménologue radical ne tient jamais compte de cet enracinement biblique concernant l'expérience subjective d'une union avec Dieu, sa critique semble entachée d'une indiscutable partialité.

2.2. La raison esthétique et le pathétique anselmien

Hans Urs von Balthasar est connu lui aussi pour avoir renouvelé la lecture théologique de l'*unum argumentum*. Ce théologien suisse a rédigé une colossale trilogie structurée autour des trois transcendantaux : la beauté, la bonté et la vérité. Les dix-sept tomes de cette trilogie comprennent *La gloire et la croix* (1961-1969), *Dramatique divine* (1973-1983) et *La théologique* (1985-1987).

La qualité de l'être que la beauté constitue, celle qui occupe la primauté dans la première partie de cette trilogie, permet à Balthasar de revisiter la preuve anselmienne dans une nouvelle perspective. Omis dans l'analyse que Henry propose du texte, les derniers chapitres du *Proslogion* constituent, selon ce théologien, une description du « caractère irrésistible, submergeant, de la béatitude céleste. » De même que dans la formulation de l'*argumentum*, à la fin du chemin parcouru par Anselme, nous nous heurtons à l'« infiniment plus » de Dieu. Puisque « le cœur a obtenu non seulement tout ce qu'il pouvait désirer, mais encore infiniment plus », l'essentiel de l'argumentation anselmienne se résume au fait que « la puissance d'accueil de la créature est absolument débordée » par la réalité de Dieu elle-même.[51]

L'herméneutique balthasarienne du texte commence par remarquer, contrairement à la manière dont Henry aborde *l'unum argumentum*, qu'Anselme médite dans l'horizon d'une « raison monastique », voire « bénédictine ». Cela veut dire qu'il s'agit moins de spéculation strictement philosophique que de contemplation spirituelle ou théologique. Cette *rationis contemplatio* nous invite à lire l'illustre preuve en fonction d'une « raison esthétique », pour reprendre les termes de Balthasar lui-

[51] Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *La gloire et la croix, vol. 2 – Les aspects esthétiques de la révélation. D'Irénée à Dante*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, coll. « Théologie », nº 74, Aubier, Paris 1967, p. 230.

même[52] ; par-là, le théologien comprend une expérience propre du sujet religieux, présupposée par Anselme. Il s'agit de l'expérience de se reconnaître petit devant le Dieu de la Révélation. La *major dissimilitudo* de Dieu est saisie par le sujet qui se situe dans l'état postérieur à la « chute », c'est-à-dire le « péché » par lequel toute créature s'éloigne de Dieu. Qu'Anselme reconnaisse, voire ressente cette *dissimilitudo*, c'est bien ce qui est attesté tout au début du *Proslogion*. Le sujet priant se lamente, dès le premier chapitre, de « l'absence » de Dieu, « pourtant cru présent. » Le même sujet reprend, d'ailleurs, la même prière initiale, juste après les célèbres démonstrations des chapitres II et V. Dans la mesure où le croyant anselmien regrette les « ténèbres » qui obscurcissent son âme, la différence entre lui et l'insensé va bien au-delà de la simple compréhension rationnelle de l'existence nécessaire de l'Être suprême. Contrairement à l'insensé, le croyant qui cherche à comprendre sa foi poursuit son chemin dans le but de « trouver » le Dieu dont l'existence doit s'affirmer.

Id quo maius cogitari nequit pose un vivant qui dépasse tout ce qui serait pensé. Par-là, l'Anselme balthasarien exprime l'étonnement face à ce Dieu qui est irrésistible et irréductible aux concepts saisis à partir de l'observation des choses du monde. Suscitant un désir de compréhension, l'émerveillement témoigne de la dimension esthétique de la raison anselmienne. Le sommet d'une telle démarche théologique et réflexive aboutit dans la joie (« *gaudium* », « *delectatio* ») de l'âme trouvant Dieu.[53] Il s'avère ainsi qu'Anselme décrit, lui aussi, une expérience subjective, bien que dans le langage des auteurs latins du XIe siècle.

Par ces lectures, plus fidèles aux écrits anselmiens et qui en offrent une interprétation plus large que celle de Henry, il devient clair que la preuve d'Anselme n'est ni éloignée de la tradition chrétienne ni complètement séparée de la phénoménalité immanente propre à l'auto-affectivité où, selon le phénoménologue radical, se produit la joie. En ce sens précis, il est possible d'interpréter la preuve anselmienne comme une *épreuve* : non seulement parce que la preuve naît du désir de chercher Dieu et s'établit à partir d'une sorte de tremblement devant l'énoncé biblique concernant l'affirmation de l'insensé, mais surtout parce que la conclusion puise dans l'expérience indéniable de ne pas pouvoir nier sans contradiction l'existence d'un être tel que Dieu. Il s'agit d'un argument « cherché désespérément », d'une réflexion qui part de l'alternative : « *ou*

[52] Cf. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix, vol. 2,* pp. 193-196.
[53] Cf. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix, vol. 2,* pp. 197-235.

bien Dieu est comme la foi le tient, *ou bien* Dieu n'est pas, ainsi que « l'insensé [le] dit en son cœur. » »[54]

Pour en venir au fond, il faut tenir compte du fait que l'argument se situe dans un mouvement qui part du désir de Dieu et s'accomplit dans la joie d'être en communion avec celui-ci. En y ajoutant le fait que les données de l'Écriture constituent le point de départ de la démarche du *Proslogion*, il devient impossible de soutenir la thèse henryenne selon laquelle le dieu d'Anselme s'oppose au Dieu authentiquement chrétien.

Malgré cette critique véhémente contre l'*argumentum*, il faut noter que Henry reconnaît qu'Anselme lui-même ne réduit pas Dieu à un concept, ou plus précisément, à un concept positif. En effet, l'argument consiste précisément à nier la possibilité d'enfermer la réalité de Dieu au niveau de la phénoménalité du monde et de la saisir à travers l'action conceptuelle de la conscience intentionnelle. À cet égard, Anselme et Henry sont d'accord. L'un et l'autre se rejoignent dans le refus que Dieu puisse se manifester à partir de la visibilité propre à la représentation – ce que Henry nomme la « vérité du monde ».[55]

> Anselme ne se perd pas seulement dans des difficultés inextricables, il fait sienne la présupposition qui va dominer la pensée occidentale et la phénoménologie elle-même, la présupposition de l'unicité du mode de manifestation où se montre à nous tout ce que nous pouvons connaître, à savoir le Dimensional extatique dont le règne sans partage occulte partout l'Archi révélation qui constitue identiquement la Vie de Dieu et la nôtre, de telle façon que c'est seulement à l'intérieur de cette vie et pour autant qu'elle s'accomplit en nous que nous avons accès à sa propre essence, c'est-à-dire à Dieu.[56]

Néanmoins s'éclaire ici la pertinence de mettre la phénoménologie henryenne de la vie en dialogue avec cette célèbre preuve, puisqu'aussi bien Anselme que Henry cherchent, l'un et l'autre, chacun à sa façon, à se positionner par rapport à la priorité vis-à-vis du monde. En témoignent des expressions propres à une mystique monastique que Henry lui-même emploie dans ses œuvres, tel « *le silence des cloîtres*. » Cependant, comme nous l'avons déjà aperçu, il s'agit de deux priorités différentes. Si Anselme accepte que Dieu ne se manifeste pas à la manière de choses situées dans le monde, il ne sort pas réellement, selon Henry, de l'horizon d'extériorité propre au monisme. Pour Henry, le docteur magnifique parvient à une sorte de théologie négative, car il ne se

---

[54] Cf. CORBIN, *Saint Anselme*, p. 61.
[55] CMV 198.
[56] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 77-78.

montre pas capable de se situer hors le mode de manifestation ek-statique. Autrement dit, Dieu reste à jamais inconcevable ou indicible, car son essence ne peut être saisie dans la sphère de la représentation à laquelle accède le sujet cognitif. En réduisant le *Proslogion* aux formulations des chapitres II-V et XIV-XV, nous pouvons être conduits à conclure avec Henry qu'Anselme n'envisage jamais une phénoménalité autre que la représentation à partir de laquelle Dieu pourrait se révéler au sujet cognitif. Que cette dimension phénoménale soit absente dans les Noms divins concernant la logique de l'argument réduit à de telles formulations, c'est ce que nous avons montré dans une des sous-sections précédentes.

La question qui s'impose à présent est de savoir si la dimension affective de la découverte de Dieu est vraiment absente du *Proslogion*. La critique henryenne de l'argument ontologique, quoique partielle, ouvre la possibilité de revenir au texte anselmien pour le lire autrement que ne le font les interprétations les plus traditionnelles, où l'argument est réduit à une stricte opération logico-syllogistique, seule capable d'affirmer l'existence divine, empêchant dès lors l'accès à Dieu à partir d'une autre dimension, c'est-à-dire d'une autre phénoménalité.

Proche de certains éléments des lectures théologiques de Barth et de Balthasar, la contribution de Henri de Lubac est à ce propos très éclairante. Contrairement au phénoménologue radical, le théologien jésuite ne centre pas son analyse sur les définitions conceptuelles du *Proslogion* rencontrées dans les chapitres II-V et XIV-XV, mais il entend comprendre le texte dans sa « totalité »[57] En analysant, non l'argument ontologique pris isolément, mais tous les chapitres en leur indélébile unité, le P. de Lubac s'attache à mettre en évidence comme d'ailleurs Balthasar, le « mouvement » qui vise à atteindre la joie plénière dans la communion de l'âme avec Dieu. Cet aspect, négligé par l'analyse henryenne, lie inlassablement Eckhart, le Maître de Henry, à Anselme. Le *Proslogion* n'écarte donc pas la spiritualité – ou l'affectivité selon la terminologie henryenne – de la philosophie. Ce sont ses lecteurs, ses commentateurs et non Anselme lui-même, qui déclareront plus tard ce divorce, présupposé dans la critique henryenne. En se concentrant sur l'argument lui-même, on l'isole du mouvement qui cherche à rejoindre Dieu et la joie provenant de la communion avec lui.

[57] Cf. Henri DE LUBAC, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, Saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, Paris 1979, p. 111.

Aussi bien le phénoménologue radical que le théologien jésuite observent que le chapitre II aboutit à un Dieu au-delà de toute représentation possible. Néanmoins, alors que le philosophe affirme que cette conclusion découle de l'oubli de la phénoménalité plus originaire (voire de l'affectivité), le théologien juge que c'est précisément à partir de cet aboutissement-là que s'inaugure une autre manière de trouver Dieu, différente de l'intellection pure. C'est la raison pour laquelle il nous semble intéressant de comparer les deux commentaires, rédigés plus ou moins durant la même période. Ce développement du *Proslogion*, relu comme une possibilité de trouver Dieu par une autre voie que celle de la pure rationalité, ne peut se repérer que dans les derniers chapitres, jamais mentionnés dans les ouvrages henryens. Achevant son interprétation avec le chapitre XVI, le phénoménologue français conclut que le docteur médiéval se contredit dans la mesure où il affirme à la fois l'inaccessibilité de Dieu et l'« identité de la lumière propre à l'essence divine et à l'entendement humain ».[58] La contradiction, « énorme » selon Henry, consiste à comprendre la lumière de la manifestation de Dieu comme la lumière dans laquelle l'homme saisit les choses du monde. Selon l'herméneutique tissée par le phénoménologue, le sujet n'est pas capable de la voir, non parce qu'il s'agit d'un autre type de lumière, voire d'une autre phénoménalité, mais d'une lumière « trop forte pour moi ».[59]

Voilà pourquoi, selon l'analyse henryenne, Anselme restera lié à l'athéisme : il interdit l'accès à Dieu. Et c'est dans le cadre de cet athéisme que Henry interprète l'irréductibilité, chez Anselme, de Dieu à un concept, alors que le docteur médiéval exprime seulement le fait que le rapport à Dieu ne se confond pas avec le rapport aux choses saisissables du monde. Nous l'avons vu : pour Henry, la définition anselmienne d'« un être au-delà de tout ce qui peut être pensé » est propre à une philosophie agnostique, voire même athée, pour laquelle Dieu, en supposant qu'il existe, ne serait jamais accessible.

Néanmoins, par des analyses plus fines du texte, Henri de Lubac montre que le docteur médiéval part de sa foi chrétienne. Contrairement à Henry, qui dit être parti de la phénoménologie et non du christianisme, le docteur magnifique prie et réfléchit en chrétien. Le P. de Lubac en déduit que l'*unum argumentum* ne se préoccupe guère

[58] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 77.
[59] Voilà la lecture que Henry fait du texte d'Anselme (cf. « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 77).

d'éviter l'athéisme, mais plutôt l'idolâtrie.[60] Il s'agit, autrement dit, de prévenir les moines (l'auditoire d'Anselme) du danger de réduire Dieu à une chose, à une créature du monde. Notons, pour l'instant, que, selon la critique henryenne, c'est bien plutôt Anselme qui opère cette réduction : non exactement de Dieu à une chose du monde, mais plus nettement de la phénoménalité de la manifestation de Dieu à l'ek-stase intramondaine.

Contrairement à Henry, le théologien jésuite met à jour un « double caractère » chez Anselme. Ce « double caractère » signifie que, malgré l'« extrême rationalité » qui permet au sujet d'affirmer l'existence nécessaire de Dieu, Anselme éprouve aussi une « insatisfaction extrême » que le P. de Lubac n'hésitera pas à caractériser, comme le font aussi Ricœur, Barth, Balthasar et d'autres, par l'expression « pathétique anselmien ».[61] Ce syntagme invite, selon nous, à mettre Anselme lui-même en dialogue avec la critique henryenne. La présence de sentiments tels que la déception de ne pas trouver Dieu ou la joie de parvenir à l'union avec Lui, invite à mettre en lumière le poids de l'épreuve omise aussi bien par Henry que par les auteurs de l'axe analytique. Pour autant, Henry lui-même finit par reconnaître cette dimension affective du *Proslogion* :

> De cette hétérogénéité structurelle insurmontable Saint Anselme a un instant l'intuition. C'est au chapitre XIV, le plus important de l'opuscule : « As-tu trouvé, ô mon âme, ce que tu cherchais ? Tu cherchais Dieu et tu as trouvé qu'il est quelque chose de supérieur à tout, dont on ne peut rien concevoir de meilleur… Or si tu l'as trouvé, comment ne sens-tu pas ce que tu as trouvé ? Pourquoi, ô Seigneur mon Dieu, mon âme ne te sent-elle pas si elle t'a trouvé ?[62]

Toutefois, bien qu'il s'agisse de la partie la plus importante « de l'opuscule », le phénoménologue radical ne semble pas accorder au sentiment éprouvé par Anselme beaucoup d'attention. Cela est surprenant, car c'est précisément à ce stade du mouvement anselmien que Henry aurait pu noter une certaine affinité avec le docteur magnifique. En effet, il eût été intéressant, selon la perspective de la phénoménologie matérielle, de porter toute son attention au « sentiment » dont provient l'argument anselmien, au lieu de se concentrer exclusivement sur la démonstration rationnelle. En s'appuyant sur Paul Vignaux, Henri de Lubac persiste dans ce sens : bien que

---

[60] Cf. Henri DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, coll. « Œuvres complètes du Cardinal Henri de Lubac », nº 1, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, p. 151.
[61] Cf. DE LUBAC, *Recherches dans la foi*, p. 108.
[62] « Acheminement vers la question de Dieu », PV IV 73.

l'argument soit « si formel », il procède d'un « sentiment ».[63] Toutes les analyses complètes du texte le corroborent.

Le chapitre inaugural du *Proslogion* est donc fondamental, puisqu'il nous montre que la recherche anselmienne ne se réduit pas à une intuition propre à une conscience strictement rationnelle.

> Je t'en supplie, Seigneur, dans ma faim j'ai entrepris de Te chercher, que je ne cesse pas, à jeun de Toi. Famélique, j'ai approché, que je ne me retire pas, inassouvi (…) Enseigne-moi à Te chercher, montre-toi à qui Te cherche, car je ne puis Te chercher si Tu ne m'enseignes, ni Te trouver si Tu ne te montres. Que je Te cherche en désirant, que je désire en cherchant. Que je trouve en aimant, que j'aime en trouvant.[64]

Le mérite d'Anselme, contrairement à ce qu'affirme Henry, n'apparaît pas seulement dans le fait qu'il pose « la problématique de notre accès à Dieu. »[65] Aux yeux d'un phénoménologue radical, le « mérite » du docteur magnifique pourrait être aussi reconnu dans la description du désir, *affectivement éprouvé*, d'atteindre la réalité divine. C'est bien de là que part toute la démarche. Si le texte part du désir de trouver Dieu, une crise éclate cependant après les démonstrations de l'existence divine. Elle naît de la prise de conscience de l'« obscurité » et des « ténèbres » qui enveloppent le sujet du *Proslogion*, malgré sa certitude intellectuelle concernant l'existence de Dieu.

> Seigneur mon Dieu (…) dis à mon âme qui désire ce que Tu es d'autre que ce qu'elle a vu, afin qu'elle voie purement ce qu'elle désire. Elle se tend pour voir plus et, au-delà de ce qu'elle voit, ne voit rien que ténèbres ; ou plutôt elle ne voit pas les ténèbres, car *il n'est point de ténèbres en Toi*, mais elle voit qu'elle ne peut voir plus en raison de ses ténèbres. Pourquoi cela, Seigneur, pourquoi cela ?[66]

Cet état d'esprit intérieur, fait de ténèbres obscures, auquel Henry lui-même se réfère, s'insère dans un mouvement d'affection qui va de pair avec la logique syllogistique propre à la preuve rationnelle. Contrairement à Henry, le P. de Lubac

---

[63] DE LUBAC, *Recherches dans la foi*, p. 82.
[64] *Proslogion* I, p. 243.
[65] « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 67.
[66] *Proslogion* XIV, pp. 265-267. « Cet écart est manifeste dans ce texte remarquable du chapitre 14 du *Proslogion* où Anselme de Cantorbéry, après avoir démontré, en philosophe, l'existence du Dieu « tel que rien de plus grand… », se demande étonné, voire déçu, ou même inquiet, si c'est bien son Dieu (…) qu'il a découvert. » Il y donc un décalage entre « le Dieu qu'il a prouvé et celui qu'il cherchait » (Denis MOREAU, *Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Trois essais*, Éditions du Seuil, Paris 2019, pp. 69, 70). Michel Henry, pour sa part, en considérant que le Dieu d'Anselme n'est pas le Dieu éprouvé, semble négliger ce décalage qui pourtant est explicite dans ce texte.

insiste sur les états d'esprit du sujet qui énonce le *Proslogion*. Il ne s'agit pas exactement du sujet cognitif au sens cartésien du terme, mais plus précisément d'un sujet dont l'âme est toujours en dialogue avec le Dieu déjà et à jamais présent. Cette procédure permet de conférer une unité à tout le texte. Par rapport aux interprétations de l'axe analytique, une telle lecture nous semble plus congruente et plus fidèle à l'écrit lui-même. En témoigne l'harmonie du *Proslogion*, qui se déploie au rythme du mouvement affectif qui part du désir, traverse une profonde « déception » pour aboutir enfin à la joie d'être en communion avec Dieu.

> Car ce n'est pas finalement par la voie de l'intelligence que Dieu est trouvé, mais par la voie de l'amour (…) Et le merveilleux hymne à la Joie qu'est le dernier chapitre montre que la prière initiale a été pleinement exaucée.[67]

Notons qu'une telle allégresse est désirée depuis la prière inaugurale d'Anselme. Dès lors que l'*argumentum* est élaboré *a priori* par rapport au monde et à ses propres déductions – dans la « chambre du cœur » –, pour trouver son couronnement dans une joie intérieure, la démarche anselmienne relève, nous semble-t-il, d'une apodicticité qui ressemble à celle de la phénoménologie matérielle. Nous nous accordons ici avec la lecture d'Emmanuel Falque, selon laquelle la preuve anselmienne concerne avant tout un vécu, une expérience subjective : une épreuve, donc.

> Point n'est donc question ici de preuves, mais d'*épreuve* de Dieu, dans cet argument dit ontologique. La vraie réalité n'est pas celle de l'existence d'un quelconque Étant divin, mais celle de sa possible expérience, en pensée certes (la « compréhension commune » du concept avec l'insensé), mais aussi dans la réalité (le « remplissement du concept » par l'expérience de foi y correspondant).[68]

---

[67] DE LUBAC, *Recherches dans la foi*, pp. 111-113. À cet égard, le philosophe jésuite Paul Gilbert remarque : « Comment reconnaître [chez Anselme] le don Dieu en ce qui a été pensé ? Cette demande revient tout au long du *Proslogion* de manière lancinante, angoissée parfois ; elle est appelée maintenant à se laisser apaiser par Celui dont la joie est *semper maior* » (Paul GILBERT, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, coll. « Analecta Gregoriana », Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990, p. 237). Selon nous, il est regrettable que Henry ne l'ait pas repérée. En effet, Anselme distingue la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu et l'accès ou participation à la nature divine elle-même. Selon les mots de Gilson commentant l'œuvre d'Anselme : « Démontrer par des raisons logiquement nécessaires que Dieu existe, qu'il est un seul Dieu en trois personnes et que le Verbe devait s'incarner pour sauver les hommes, ce n'est pas pénétrer par la pensée les secrets de la nature divine ni le mystère d'un Dieu fait homme pour nous sauver » (Étienne GILSON, *La philosophie au moyen âge, Tome 1 – Des origines patristiques à la fin du XIIe siècle*, coll. « Petite Bibliothèque », Éditions Payot, Paris 1976, p. 243). Henry aurait dû développer cet aspect qui peut facilement entrer en dialogue avec l'intuition fondamentale de la phénoménologie matérielle, à savoir la découverte des deux modes fondamentaux de phénoménalité.

[68] FALQUE, *Le livre de l'expérience*, p. 44. Emmanuel Falque semble développer dans cet ouvrage récent l'idée qu'il avait précédemment affirmée d'une proximité entre « *l'expérience*

Il en résulte que le *Proslogion* peut être lu par des démarches interprétatives autres que l'axe anglo-saxon de teneur plutôt analytique. Les exégèses théologiques ou réflexives sont non seulement possibles, mais indispensables pour rendre pleine justice à l'écrit anselmien. La critique de la preuve anselmienne par Henry relève dès lors d'une réduction partiale du texte aux aspects purement ontico-logiques du syllogisme.

3. Le passage du Proslogion *à l'idée cartésienne de Dieu*

Nous venons de le voir. En s'écartant complètement du mouvement pathétique qui caractérise le sujet du *Proslogion* dans son chemin jusqu'à la pleine union entre l'âme et Dieu, la critique henryenne ne rend guère justice au texte d'Anselme. Pour autant qu'un tel mouvement soit décrit par le docteur magnifique, ce que nous venons d'établir, la question qui se pose consiste à savoir contre qui exactement se dirige la critique henryenne. Même si Henry cite explicitement le *Proslogion*, il n'en garde que l'interprétation selon un axe strictement analytique. Alors qu'Anselme voulait éviter l'idolâtrie consistant à réduire Dieu à un *ob-jet* situé devant l'entendement humain, les formulations analytiques plus récentes de sa preuve cherchent plutôt à réfuter, dans l'horizon d'une stricte rationalité, le scepticisme agnostique, voire même athée, qui se refuse à affirmer l'existence nécessaire de l'*ens absolutum*. Dirigée contre de telles interprétations, la critique henryenne garde toute sa pertinence.

En outre, il nous semble que, sans l'affirmer explicitement, le phénoménologue radical s'emploie à identifier non seulement l'origine de la preuve au sein de l'Histoire

---

philosophique » et « *l'expérience monastique* » qui marque l'œuvre d'auteurs tels Anselme de Cantorbéry, Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor (cf. Emmanuel FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Épiméthée/PUF, Paris 2008, p. 478). Ce mouvement, présent dans le texte même, vers la joie de trouver Dieu donne légitimité à la lecture d'un Maurice Blondel. Celui-ci insère l'argument d'Anselme dans le dynamisme spontané de la vie. Selon une telle perspective, la vie, ou l'*action*, se développe dans sa recherche de sens vers l' « *unique nécessaire* », qui au fond constitue une autre manière de nommer Dieu. La preuve anselmienne est ainsi valide, lorsqu'elle sert à préparer tout homme à choisir de poursuivre l'*action*, c'est-à-dire sa vie, vers le Dieu qui pourra l'accomplir de manière définitive. Dans cette logique de la vie, nous pourrions formuler la question de la manière suivante : plus qu'une élaboration uniquement engendrée dans la sphère de la raison pure (« *pensée pensée* »), l'argument d'Anselme est, pour Blondel, le fruit d'une « *pensée pensante* », c'est-à-dire d'une vie qui cherche sa complétude en Dieu (cf. Maurice BLONDEL, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, PUF, Paris 1893, p. 348 ; cf. Maurice BLONDEL, *La pensée, Tome I – La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Félix Alcan, Paris 1934, pp. 189-204).

de la philosophie, mais encore la source d'où provient son interprétation *onto-logique*. Cette origine, Henry la découvre surtout chez Descartes. Le rapport entre Henry et le père de la modernité philosophique s'avère néanmoins ambigu.

D'une part, la découverte, dans la *Deuxième Méditation*, de l'*ego sum* fait de Descartes un des premiers philosophes à avoir opéré la réduction vers le commencement le plus originaire : l'auto-affection de la vie. En effet « *ego* surgit en même temps que *cogito*, au terme de la réduction et par elle, quand il n'y a plus ni individu empirique ni monde. »[69] D'autre part, cependant, avec la règle, imposée surtout à partir de la *Troisième Méditation*, des idées claires et distinctes, Descartes finit par nous assujettir à la contre-réduction galiléenne. Il s'agit, dans ce cas, de « la réduction du *cogito* à un voir dès qu'il devient le critère de la vérité. »[70]

En ce qui concerne le premier aspect, de teneur plutôt élogieuse, Henry considère effectivement Descartes comme un des précurseurs de la phénoménologie, en général, et de sa propre approche, en particulier. Le phénoménologue radical envisage, par là, la possibilité de lire le *cogito* cartésien comme « l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même. »[71] Quant au second aspect, ce que Henry regrette chez Descartes, c'est l'établissement du critère de la *clara et distincta perceptio* au détriment du *sentimus nos videre* plus primordial. Ce faisant, l'ego cartésien s'appuie sur la phénoménalité de l'extériorité en lui conférant en fin de compte la primauté. Car

> L'innéité de l'idée [chez le Descartes de la *Meditatio III*] ne signifie pas qu'elle se trouve en nous avant toute expérience et indépendamment d'elle, c'est la nature de l'idée elle-même qui est visée, sa nature en tant que définie par une phénoménalité exclusive de l'*ek-stasis*.[72]

---

[69] « Sur l'*ego* du *cogito* », dans PV II 73. Dans ce sens, Henry se situe dans le sillage de la phénoménologie du Commencement cartésien, tout en critiquant la perspective de Heidegger, selon laquelle Descartes a approfondi la tradition onto-théologique de la philosophie occidentale (cf. PERRIN, « Michel Henry et l'usage syntaxique de Descartes », pp. 19-31). C'est la raison pour laquelle le début de l'*opus magnum* de Henry commence par affirmer que c'est bien Descartes qui a trouvé le Commencement de l'ego pathétique : c'est bien celui-ci, et non l'être heideggérien, qui constitue le Commencement le plus radical (cf. EM 1-3).

[70] GP 61-62. Cf. Blandine LAGRUT, « Deux réductions radicales ? Le principe « autant de réduction, autant de donation » chez Jean-Luc Marion et Michel Henry », dans *La vie et les vivants. (Re)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2017, pp. 182-187.

[71] « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », dans PV II 89 ; cf. « Phénoménologie et sciences humaines », dans AD 15.

[72] GP 65.

3.1. Le problème concernant les Meditationes III *et* V

Ce qui importe à notre analyse concerne avant tout l'idée de Dieu. Mise en œuvre par Descartes depuis la *Troisième Meditation*, cette idée spéciale opère un déplacement de la démarche en faveur de la contre-réduction galiléenne. À plusieurs reprises, Henry dénonce ce « glissement » cartésien.[73]

> Seulement être pensé, être un *cogitatum qua cogitatum*, cela veut dire être vu. Ce qui fonde la validité d'un contenu objectif quelconque, par exemple de la réalité objective de l'idée de Dieu, c'est le fait qu'il est vu, c'est l'être-vu comme tel et en tant que tel. L'être-vu comme tel, le fait d'être vu, si on le considère comme une pure propriété, comme une condition phénoménologique indépendante de son contenu, de ce qui est vu, c'est la vue elle-même, c'est le voir s'élançant dans l'espace de lumière ouvert par l'*ek-stasis*.[74]

L'abandon de la subjectivité vivante, du *videor* initial, au profit de l'objectivité du *videre*, va de pair avec le regard de l'ego tourné vers le contenu de l'idée de Dieu. L'immédiateté de l'apparaître originaire de l'ego pathétique est négligée, puisque la démarche se concentre de plus en plus, voire même de façon exclusive, sur le contenu de l'idée en elle-même, c'est-à-dire de sa « réalité objective ». Descartes lui-même affirmera que l'idée

> par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées.[75]

Malgré sa découverte du *cogito* et de ses *cogitationes* au Commencement, l'auteur des *Meditationes* finit donc par se concentrer sur le contenu du *cogitatum* qui contient l'idée de Dieu. De cette façon, l'acte de penser, dans ses multiples modalités subjectives, telles que l'imagination ou le sentir, cède la place au contenu objectif de la pensée elle-même. Dans sa réalité dite objective, les idées, y compris celle de Dieu, s'autonomisent d'une certaine manière, jusqu'au point de pouvoir être analysées dans une totale indifférence vis-à-vis du *pathos* originaire qui caractérise l'apparaître de l'acte de penser. En bref, la *cogitatio* se dilue au profit des *cogitata* clairs et distincts.

L'affirmation de l'existence nécessaire de Dieu, chez Descartes, s'impose lors de ce glissement dénoncé par Henry. Dans la mesure où une telle affirmation établit une

---

[73] Cf. GP 58-62 ; cf. « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », dans PV II 69 ; cf. PM 82-83.
[74] GP 59.
[75] AT IX 32.

différence abyssale entre l'ego et l'Être souverainement parfait, la critique henryenne gagne en légitimité. En effet, le noyau de la démonstration de la *Troisième Méditation* se base sur cette différence que nous pouvons nommer « ontologique ».

> Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites.[76]

En vertu de la différence incommensurable entre la substance que je suis et le contenu de l'idée de l'Être absolument parfait, Descartes peut maintenir la tension entre deux pôles à première vue inconciliables : le caractère incompréhensible de la nature divine, d'un côté, et la possession par l'*ego* d'une idée claire et distincte de Dieu, de l'autre. « Contradiction » pour les adversaires de la preuve ontologique, « paradoxe » pour d'autres, « l'idée d'infini est, d'une part, la plus *claire et distincte* et, d'autre part, la plus *incompréhensible* que je puisse avoir. »[77] Comme Anselme répondant aux objections soulevées par Gaunilon, Descartes constate, d'une part, que l'*ego* est contraint d'affirmer l'existence de l'Être suprême et, d'autre part, que l'ego n'atteint pourtant qu'une « connaissance finie et accommodée à la petite capacité de nos esprits » en ce qui concerne l'essence de Dieu.[78]

L'obligation d'affirmer l'existence de l'*ens divinum* est due à la plus haute perfection de celui-ci : dans la mesure où une telle perfection est contenue dans le *cogitatum* (l'idée de Dieu), le sujet fini et imparfait qui le pense ne peut nier l'existence effective de cet Être suprême.

---

[76] AT IX 35-36.

[77] Jean-Baptiste Jeangène VILMER, « Le paradoxe de l'infini cartésien », dans *Archives de Philosophie*, nº 72/3 (2009), p. 497.

[78] À ce propos, il est intéressant de remarquer la façon dont Descartes s'approche de Saint Thomas d'Aquin. En effet, dans la *Réponse aux premières objections d'un savant théologien du Pays-Bas*, prêtre d'Alkmaar, de nom Caterus, Descartes déclare : « Ce que Saint Thomas a fort bien reconnu lui-même en ce lieu-là, comme il est aisé de voir de ce qu'en l'article suivant il assure que l'existence de Dieu peut être démontrée. Pour moi, toutes les fois que j'ai dit que Dieu pouvait être connu clairement et distinctement, je n'ai jamais entendu parler que de cette connaissance finie, et accommodée à la petite capacité de nos esprits » (AT IX 90).

> Cette idée [de Dieu] étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit de soi plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté (...)
> Cette même idée est aussi fort claire et distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée.[79]

En d'autres mots, quand je pense à l'Être le plus parfait, je conçois clairement et distinctement son existence nécessaire. Dans la *Cinquième Méditation*, le *cogitatum* correspondant à l'idée de Dieu se trouve au même rang épistémologique que la notion d'un triangle en général (compris comme la jonction de trois côtés avec les trois angles respectifs).[80] Ce faisant, l'ego ne peut jamais refuser (logiquement) l'affirmation de l'existence nécessaire de Dieu.

> Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes.[81]

Par ailleurs, l'ego est poussé à affirmer l'existence de Dieu, dans la mesure où ce dernier garantit l'existence de la substance du moi fini que je suis. Cet aspect concerne le fait que c'est à partir de l'Infini qu'on peut déterminer et connaître ce qui est fini. C'est la raison pour laquelle l'Infini, le souverainement parfait, est positif, et non une négation de ce qui est fini.

> Par conséquent il faut nécessairement conclure (…) que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.[82]

En y regardant de plus près, Descartes précise ultérieurement son argumentation, en introduisant la notion de *causa sui* dans les *Réponses aux objections* soulevées par ses adversaires.[83] À notre avis, même si Henry ne le dit pas explicitement, le glissement cartésien s'accentue considérablement aussi bien dans cette partie des *Réponses* que dans la *Cinquième Méditation*.[84] En effet, lorsque l'*ens divinum* est pensé comme *causa*

---

[79] AT IX 36.
[80] Cf. AT IX 51-52.
[81] AT IX 53.
[82] AT IX 36.
[83] Cf. LELONG, *Descartes*, pp. 149-150 ; cf. SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 36.
[84] Bien que Henry ne mentionne jamais, dans les œuvres publiées la *Cinquième Méditation*, où Descartes présente sa formulation de l'argument désormais dit ontologique, dans certaines notes,

sui, c'est-à-dire comme principe non seulement de lui-même, mais du moi et de tout ce que je pourrais envisager dans mon intelligence, l'argumentation de Descartes retourne d'une certaine manière à la métaphysique traditionnelle antérieure et postérieure à la découverte de l'*ego, sum*.[85]

Il nous semble donc que le glissement dénoncé par Henry s'accomplit avec la différence, pour nous métaphysique, entre le *causatum* et le Dieu compris comme *causa sui*. Ce faisant, la démarche cartésienne interrompt la poursuite du mouvement pathétique originaire pour atteindre la plénitude en se découvrant soi-même en Dieu. Dans la mesure où l'ego affirme l'existence de l'*ens summe perfectus* afin de garantir définitivement la certitude cognitive du *cogito sum*, l'accès à la déité elle-même se perd au bénéfice du principe universel et abstrait d'un Dieu souverainement transcendant. Voilà la réalisation la plus parfaite de la contre-réduction galiléenne.

Il est vrai que la dimension pathétique revient à la fin de la *Troisième Méditation*, lorsque Descartes, dans une terminologie propre à la prière religieuse, avoue que la « félicité » consiste dans la « contemplation de la Majesté divine » et que nous pouvons l'expérimenter d'ores et déjà : « une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie. »[86]

Néanmoins, la concentration croissante sur le critère de la *clara et distincta perceptio* se consolide progressivement jusqu'à atteindre son sommet dans la *Cinquième Méditation*. Ce faisant, l'affirmation de l'existence de Dieu par Descartes est susceptible, à notre avis, d'être réfutée par la critique henryenne de l'argument ontologique. Nous concluons ainsi qu'une telle critique se range avec plus de justesse au côté du Descartes de la *Troisième* et de la *Cinquième Méditation* qu'à celui de l'Anselme du *Proslogion*.

---

difficiles à dater, le phénoménologue radical dit avoir conscience du problème concernant cette formulation. En se référant explicitement à la « *Méditation cinquième* », Henry considère qu'elle pose Dieu « pour justifier la valeur objective des idées claires et distinctes » ; quoique « Dieu » me soit « en quelque sorte plus intime que moi-même », même dans cette *Méditation*, il demeure le garant d'une évidence relative aux idées claires et distinctes (cf. Ms C 349 1924-1930, publié dans RIMH 8 256-265).

[85] Cf. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 2004, p. 129.

[86] AT IX 42.

3.2. L'idée cartésienne de l'Infini chez Emmanuel Levinas

Après avoir assisté à la soutenance, sans doute brillante, de la thèse de Michel Henry, Emmanuel Levinas, impressionné par l'œuvre issue d'un tel doctorat, l'a prise comme objet d'étude de son premier séminaire à la Sorbonne entre les années 1976 et 1977.[87] Quoique la critique lévinasienne de l'immanence ne vise pas la phénoménologie matérielle de Henry,[88] la lecture originale que Levinas propose de la *Troisième Méditation* permet de distinguer nettement les approches des deux phénoménologues, tout en relativisant la critique que le phénoménologue radical adresse à l'argument supposé ontologique.

Ce qui rapproche les deux phénoménologues d'inspiration cartésienne est leur recherche commune à dépasser les limites de la phénoménologie husserlienne enfermée dans l'intentionnalité de la conscience subjective.[89] L'un et l'autre philosophent en opposition à une tradition objectivante, propre au scientisme moderne, tout en prenant explicitement distance par rapport à la totalisation du système hégélien et à l'ontologie de Heidegger. Dans ce contexte, tant Levinas que Henry s'efforcent de « penser au-delà de ce qui appartient à la « geste d'être » »[90].

Toutefois, alors que le phénoménologue radical accuse Descartes d'avoir opéré un glissement vers la sphère ontico-logique à partir de la *Troisième Méditation*, Levinas y reconnaît le noyau d'une philosophie capable d'envisager l'*Autrement qu'être*. La divergence entre les deux phénoménologues s'éclaire à la lumière de leur rapport respectif à la *Meditatio* cartésienne. En effet, plus Levinas situe l'*idée* de Descartes hors du contexte de la simple démonstration de l'existence ontico-logique de Dieu, plus se relativise la critique henryenne. Ce faisant, contrairement à la notion d'infini chez Kant, conçu de manière négative comme incomplétude ou inachèvement, le Descartes lévinassien considère l'Infini dans un rapport fondant le moi fini que je suis.

---

[87] Cf. Emmanuel LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1993, p. 145, note 2 ; cf. « Art et phénoménologie de la vie », dans AD 213.
[88] Cf. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, pp. 26, 109, 145, 168. Il semble que même Henry fut d'une certaine façon influencé par Levinas, notamment par la lecture de *Le temps et l'autre*, bien qu'il l'ait interprété, comme il est habituel chez Henry, à sa propre manière (cf. Cesare DEL MASTRO, « « L'être rivé à soi » et son intrigue narrative : Levinas et Henry, phénoménologues-romanciers », dans RIMH 7, p. 192).
[89] Cf. Patricia CASTILLO, « La *méta-phénoménologie* chez Levinas et Henry », dans RIMH 7, p. 195.
[90] DVI 94.

> Descartes dira : « Je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède » (*Méditation III*). La notion de l'infini se rapproche ici de la notion de transcendance. Mais elle réside aussi dans l'idée même de puissance, dans la *volonté* que la puissance suppose, dans la spontanéité qui est précisément une façon d'être (…) sans avoir des limites. Le Dieu cartésien sera infini de la sorte : volonté qui n'est même pas commandée par le Bien ou le Mal, le Vrai ou le Faux, car elle les institue.[91]

Selon Levinas, le Dieu affirmé dans la *Troisième Méditation* est dans une relation de précédence et de fondation par rapport au moi. Le problème de l'athéisme, selon cette perspective, réside dans la déchirure de ce rapport de fondation de l'ego lui-même : sans Dieu, il ne reste que du solipsisme egolâtrique. Selon Levinas, en niant l'*absolument Autre* qui établit l'impératif éthique originaire, l'athée est dans un certain sens idolâtre de lui-même, car il fonde son propre être, ainsi que le Bien ou le Vrai, en lui-même. Ce faisant, l'athéisme consiste dans une réduction de l'Autre au Même. Notons combien cette interprétation de la *Troisième Méditation* ressemble à la perspective d'Anselme, dont la preuve ne cherche rien d'autre qu'à éviter l'idolâtrie, c'est-à-dire la réduction de Dieu à un produit du sujet qui le pense. Pour autant que toute relation effective entre Dieu et le sujet soit écartée de l'horizon des possibilités, l'envers de la médaille de l'athéisme réside, tout comme le dit Henry, dans l'égoïsme propre au solipsisme de la philosophie moderne. Proche du phénoménologue radical, Levinas conçoit la religion dans le sens de *religare* :[92] il s'agit d'affirmer le lien qui unit, ou simplement rapproche Dieu de l'ego.

Néanmoins, s'ils sont liés par une relation intérieure, le *moi* et l'*absolument Autre* restent séparés chez Levinas. Inintelligible au sein d'une phénoménologie qui s'accomplit dans la description de la parousie totale de la déité elle-même, une telle séparation se manifeste, chez Levinas, par l'apparaître de l'idée de l'Infini.

> Ce ne sont pas les preuves de l'existence de Dieu qui nous importent ici, mais la rupture de la conscience (…) *Cogitatum* d'une *cogitation* qui, de *prime abord* la contient, l'idée de Dieu, comme signifiant le non-contenu par excellence (…) sa « réalité objective » de *cogitatum* fait éclater la « réalité formelle » de la cogitation. Ce qui renverse peut-être – avant la lettre – la validité universelle et le caractère originel de l'intentionnalité. Nous dirons : l'idée de Dieu fait éclater la pensée laquelle – investissement, synopsie et synthèse – ne fait qu'enfermer en une présence, re-présente, ramène à la présence ou laisse être.[93]

---

[91] AET 70 ; cf. TI 30-32, 83-89, 211-233.
[92] Cf. TI 45-54, 75-78.
[93] DVI 104-105.

En tout état de cause, la lecture originale de la *Troisième Méditation*, que Levinas met en œuvre, souligne précisément l'aspect que Henry cherche à éviter à tout prix, à savoir la transcendance radicale de Dieu, son altérité absolue.

Regardons encore de plus près. L'idée de l'Infini vient bouleverser le régime de l'intentionnalité, selon laquelle le sujet pourrait absorber tous les objets dans les mêmes catégories de l'être. Par la « rupture » qu'elle opère au sein même de la conscience, l'idée de l'Infini ne se laisse pas réduire à « l'affirmation tautologique du Même. »[94] Levinas se concentre alors sur l'inadéquation entre l'excès de l'Infini et la capacité de réceptivité du moi. Malgré cette disproportion, l'ego arrive à atteindre une proximité avec un Autre : il se nomme *Autre*, et non *Même*, parce que la structure de la conscience ne pourrait jamais le saisir ni le produire. Voilà ce que signifie cette inadéquation.

> Sans doute l'être fini que nous sommes ne peut pas, en fin de compte, achever la tâche du savoir ; mais dans la limite où cette tâche est accomplie, elle consiste à faire que l'Autre devienne le Même. En revanche, l'idée de l'Infini implique une pensée de l'Inégal. Je pars de l'idée cartésienne de l'infini, où l'*ideatum* de cette idée, c'est-à-dire ce que cette idée vise, est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense. Il y a disproportion entre l'acte et ce à quoi l'acte fait accéder.[95]

Il s'agit donc de la manifestation de l'Autre tel qu'il est : l'*absolument Autre*. Ainsi, dans la mesure où l'Infini implique une manifestation, voire même une présence encore plus antérieure que l'acte du moi qui le pense, le rapport à cet Infini, à cet Autre, apparaît comme primordial. C'est la raison pour laquelle, dans cet apparaître originaire de l'Infini en tant qu'absolument Autre, celui-ci installe la subjectivité du moi dans sa radicale passivité. Levinas expose en ce sens

> *Ma* passivité, la passivité en tant que *l'un-pour-l'autre* et, dès lors, en tant que transcendant l'essence comprise comme puissance et comme acte, et ainsi précisément ma passivité en tant que signification. *L'un-pour-l'autre* jusqu'à *l'un-otage-de-l'autre* : dans son identité d'appelé irremplaçable, sans retour à soi.[96]

---

[94] Cf. DVI 98.
[95] EI 85-86.
[96] AE 220-221.

Malgré l'équivocité, très nette chez Levinas, de l'Autre (ou l'Infini) appliqué soit au frère humain distinct de moi, soit à Dieu lui-même,[97] la portée éthique est indiscutable. En effet, irréductible à tout savoir ou à toute représentation, l'Autre (ou l'Infini) institue l'éthique comme philosophie première, car il fait en sorte que le moi surgisse passivement à l'accusatif. La notion lévinassienne de « visage » vise à exprimer l'expérience de ce rapport originaire à autrui.

> L'idée de l'infini, le débordement de la pensée finie par son contenu – effectue la relation de la pensée, avec ce qui passe sa capacité, avec ce qu'à tout moment elle apprend sans être heurtée. Voilà la situation que nous appelons accueil du visage. L'idée de l'infini se produit dans l'*opposition* du discours (…) Le rapport avec le visage, avec l'autre absolument autre que je ne saurais contenir, avec l'autre, dans ce sens, infini, est cependant mon Idée, un commerce.[98]

Irréductible à la capacité subjective de voir au sein de l'horizon du Même, le visage d'autrui, c'est-à-dire de l'Infini lui-même, est accueilli en structurant, de cette manière, l'ego que je suis. Cette structuration, que nous pouvons qualifier d'ontologique, s'établit en fonction de la responsabilité requise par un tel acte d'accueil. De même que chez Henry, le moi se donne à l'accusatif.

À cet égard, il importe de remarquer que le passage de la « preuve de l'être » à l'« épreuve de la vie » chez le phénoménologue radical s'établit, en fin de compte, lorsque le *je pense* au nominatif cède la place au moi à l'accusatif. De fait, tandis que l'argument ontologique met l'existence de Dieu à l'accusatif (par la logique inhérente aux propositions et aux concepts), dans la phénoménologie henryenne de la vie, c'est la (présence du) sujet – le moi originaire – qui se trouve à l'accusatif (grâce à la *passivité* de l'*auto-affection au sens faible*).

Or, selon Levinas, l'idée de l'Infini ne se situe pas d'abord dans le cadre des démonstrations rationnelles qui impliqueraient sa réduction à une philosophie du

---

[97] La dénonciation de cette équivocité constitue le cœur de la critique que Derrida adressa à Levinas (cf. Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », dans *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, pp. 117-228). À cet égard, Michel Henry rejoint l'avis de Derrida : « Son [de Levinas] Autre est ambigu : est-ce l'Autre ou est-ce Dieu, ou l'Autre est-il la façon dont Dieu me frappe ? » (cf. « Art et phénoménologie de la vie », dans AD 213).

[98] TI 215. « Cet *en face du visage* dans son expression – dans sa mortalité – m'assigne, me demande, me réclame (…) Responsabilité pour autrui, pour le premier venu dans la nudité de son visage. Responsabilité au-delà de ce que je peux avoir commis ou non à l'égard d'autrui et de tout ce qui aura pu ou n'aura pu être mon fait, comme si j'étais voué à l'autre homme avant d'être voué à moi-même » (Emmanuel LEVINAS, *Éthique comme philosophie première*, coll. « Petite Bibliothèque », Éditions Payot & Rivages, 1998 [1992], pp. 96-97).

Même : il s'agit avant tout de l'apparaître originaire de l'ego radicalement passif et, par conséquent, constitué par l'absolument Autre. Contrairement à l'herméneutique henryenne de la *Troisième Méditation*, l'Infini et son idée respective n'écartent donc pas le domaine de l'épreuve subjective.

Néanmoins, en dépit du fait que le sujet s'éprouve lui-même à l'accusatif, le moi lévinassien ne correspond pas à l'ego décrit au sein de la phénoménologie matérielle. Alors que Henry, toujours eckhartien, décrit l'épreuve d'un ego complètement fusionné dans la déité, le phénoménologue franco-lituanien maintient la « distance » entre Dieu et le sujet. Autrement dit, tandis que le phénoménologue radical décrit la parousie parachevée de la déité au sein de l'auto-affection, « l'Infini [pour Levinas] signifie précisément l'en-deçà de sa manifestation. »[99]

De cette manière, plus Levinas réhabilite Descartes et son idée de l'Infini, plus le projet henryen en faveur d'une phénoménologie radicale se trouve remis en cause. Cela veut dire que, même s'il s'agit d'une « extériorité » non husserlienne, le moi et l'Autre restent absolument séparés chez Levinas. Car l'excès de la « transcendance » est mesuré par la « réceptivité immanente ». La positivité de l'Infini se traduit ainsi, soit par le fait qu'il constitue le sujet en qualité d'« appelé », soit par son caractère de « Désirable », au-delà de tout ce que l'ego pourrait produire dans une immanence pure. Au fond, la réceptivité immanente de la transcendance n'englobe que la « trace » de l'Autre : la « trace » de l'Infini.

> C'est dès lors, une idée signifiant d'une signifiance antérieure à la présence, à toute présence, antérieure à toute origine dans la conscience et ainsi an-archique accessible dans sa trace.[100]

De cette façon, Levinas pense la présence de l'Autre, c'est-à-dire de Dieu, en termes d'une « proximité » qui garde toujours la « différence » propre de l'altérité. La constitution du sujet en qualité d'« appelé », par « l'Infini en moi », exige de lui une « responsabilité ». Cette approche, de teneur foncièrement éthique, ne permet pas de situer dans l'origine, comme le veut Henry, un pur apparaître, sans aucun type de

---

[99] VI 109. À cet égard, Carla Canullo constate à bon droit combien la philosophie de Levinas met en doute la possibilité même d'une « radicale exclusion de la transcendance », telle que Henry l'affirme au commencement de sa phénoménologie (cf. Carla CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, col. « Dubbio e speranza », Rosenberg & Sellier, Torino 2004, p. 249).
[100] DVI 107.

distance. En effet, d'après Levinas, le Commencement le plus radical est la transcendance irréductible à l'immanence.

Bien que la transcendance soit perçue au sein de l'épreuve de la passivité spécifique à la réceptivité immanente de l'ego, celui-ci reste malgré tout radicalement séparé de Dieu. Même si la religion est conçue comme un rapport effectif de l'ego à Dieu, une transcendance absolue entre les deux termes de la relation perdure à jamais. En témoigne ce que Levinas affirme être l'origine de la religion : un « passé immémorial qui n'a jamais été présent. »[101] L'approche lévinassienne s'oppose ainsi en définitive à la possibilité, envisagée par Henry, d'une présence pleine et absolument présente de Dieu en nous (référence est faite notamment à la notion de *parousie*)[102]. L'épreuve d'une « proximité » de la « transcendance absolue », par sa « trace », diffère totalement du s'éprouver soi-même en totale ressemblance avec Dieu. Autrement dit, l'adage eckhartien « Dieu s'engendre comme moi-même » n'a pas de place chez Levinas, de même que la notion de « trace » ne surgit nullement dans les descriptions phénoménologiques tissées par Henry.[103]

C'est la raison pour laquelle il nous semble que, même si l'idée cartésienne de l'Infini peut être envisagée hors du cadre ontico-logique, contrairement au ressort de la critique henryenne, le phénoménologue radical n'accepterait jamais la lecture lévinassienne de la *Troisième Méditation*. Dans la mesure où l'idée de l'Infini, en tant que manifestation de l'absolument Autre, nous fait perdre de vue la condition filiale de l'ego, Henry continuerait à situer une telle idée dans le cadre de l'oubli de la Vie qui se donne totalement et inlassablement.

En effet, en tant que transcendance radicale, le rapport à Dieu (Infini) se réalise chez Levinas par simple « prophétisme ». En d'autres termes, la relation de l'ego avec

---

[101] Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1994 [1949], p. 216.

[102] Cf. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible*, p. 113.

[103] Notons, à ce propos, que Michel Henry emploie très rarement le terme « trace », au sens lévinassien, et toujours d'une façon péjorative. En effet, précisément au moment d'éclairer la possibilité de considérer une « transcendance » dans l'« immanence », propre au geste même de la « génération » de l'ego dans la Vie, Henry conteste la théologie classique de la création, en disant, à notre avis contre Levinas : « Pas même le Créateur qui aurait jeté hors de soi sa création et nous avec elle, pour autant que nous en ferions partie, nous laissant tout au plus le soin de déchiffrer la *trace* qu'il aurait bien voulu inscrire sur son œuvre » (I §23 176 [souligné par nous] ; cf. VI 188). Il en va de même en ce qui concerne la notion lévinasienne de « visage » : « la vie n'a pas de *visage* » (« Phénoménologie de la vie », dans PV V 119 [souligné par nous]).

Dieu consiste seulement à « témoigner de la gloire de l'Infini, et d'être inspiré. »[104] Or, chez Henry, il s'agit surtout de décrire un Dieu complètement immanent dont la déité apparaît entièrement au sein de la vie de l'ego lui-même. En qualité de *fils*, celui-ci conserve en lui toute la réalité du Dieu-Vie qui l'a engendré. Qu'une telle déité soit concevable par l'ego fini en tant que Vie infinie, l'infini henryen, contrairement à l'Infini cartésien et lévinassien, n'est de cette manière ni absolument inconcevable ni incompréhensible dans son être même. Même si on peut reconnaître, chez Levinas, une certaine filiation du sujet vis-à-vis du *Dieu qui lui vient à l'idée*, une telle filiation ne sera jamais la parousie totale de Dieu en moi, telle que la décrit Henry. La Vie se manifeste, se donne entièrement ; la Vie, dans son langage pathétique et immanent, se dit complètement. Henry l'affirme, dans une allusion explicite à Levinas :

> Si, selon l'affirmation réitérée d'Emmanuel Levinas, il y a un Dire essentiel qui ne peut se réduire au dit, c'est parce que la parole dont le logos dit l'être n'est pas la parole originelle. L'absolu, qui a jeté chacun en lui-même et le tient dans ce lien religieux, le tient prêt au ressaisissement éthique. « Autrement qu'être » parle la vie.[105]

3.3. Anselme et Descartes selon Jean-Luc Marion

La critique henryenne est réductrice, dans la mesure où le phénoménologue radical lit l'*argumentum* comme s'il agissait d'une preuve ontologique. Et pourtant, comme nous l'avons déjà pressenti au travers des axes interprétatifs autres que l'analytique, une telle perspective comporte des limites considérables.

Afin de nous éclairer, les commentaires d'un autre phénoménologue français, Jean-Luc Marion, ami personnel de Michel Henry, peuvent nous aider. Son analyse fouillée de la preuve anselmienne commence par noter que « longtemps », celle-ci « ne se nomma pas ontologique » ; c'est seulement à partir de la célèbre réfutation kantienne, « six siècles après Anselme »[106] qu'un tel raisonnement commença à s'appeler *ontologischer Beweis*.

Puis, Marion détermine les « conditions » auxquelles un argument doit répondre pour être considéré comme ontologique. Deux exigences s'imposent pour qu'une

---

[104] EI 111.
[105] « Philosophie et phénoménologie », dans PV I 196.
[106] QC 221-221.

preuve soit légitiment considérée comme « ontologique » : d'abord, il faut que l'existence d'un étant déterminé soit déduite à partir d'un « pur concept », sans aucun recours à l'« expérience » ; ensuite, il convient qu'il s'agisse du « concept d'une essence ». Plus précisément, pour que la preuve anselmienne puisse être lue dans l'horizon métaphysique, il faut « atteindre [par-là] l'existence à partir d'un concept de l'essence divine » et, de plus, « interpréter cette essence » au sein même de la question et des catégories de « l'être en général. »[107]

Il s'avère, à cet égard, que le raisonnement d'Anselme ne peut pas être considéré comme « ontologique ». Pour défendre cette thèse, Marion présente deux raisons fondamentales. En premier lieu, dans la mesure où la foi constitue son point de départ, la preuve ne se base nullement sur un pur concept, engendré de manière *a priori*. En effet, la démarche anselmienne consiste à « rendre rationnel (et non de rendre raison de) *ce que la foi donne d'avance* à penser. »[108] ; il n'y a donc pas de pur concept. En second lieu, pourvu que « la connaissance [n'abolisse] pas l'inaccessibilité », la *res* de Dieu lui-même ne pourra jamais être conceptualisée par l'ego ; autrement dit, l'argument d'Anselme se heurte aux limites de la pensée elle-même. Puisque le docteur magnifique, en claire référence au verset paulinien de la première épître à Timothée (cf. 1 Tim 6, 16), cherche à accéder à la demeure du Dieu habitant une *lux inaccessibilis*,[109] aucun concept n'est présupposé par lui. Au lieu de déduire l'existence de l'Être suprême à partir d'un concept produit au sein de son *intellectus*, Anselme se situe face au Dieu (de la Bible) : un Dieu qui est irréductible à toute conceptualisation.[110]

En contemplant ainsi ce qui se donne à penser au-delà de toute représentation réalisable par une conscience intentionnelle, l'ego pensant dans le *Proslogion* éprouve « la limite qu'éprouve toute *cogitatio* possible. » Marion en conclut que Dieu, pour Anselme, « commence quand cesse le concept. »[111] Le « terme transcendant » est saisi comme l'impuissance de toute *cogitatio*. C'est la raison pour laquelle,

---

[107] Cf. QC 225, 231. Nous suivons aussi l'analyse exposée dans l'article que Jean-Luc Marion a publié pour la première fois dans le fascicule qui contient aussi l'article de Michel Henry : « Acheminement vers la question de Dieu : preuve de l'être ou épreuve de la vie ». Marion, quant à lui, l'a publié d'abord en 1990 et republié un an après dans le premier tome des *Questions cartésiennes* (cf. MARION, « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? », pp. 43-70 ; cf. QC 221-259).
[108] QC 232 [souligné par nous].
[109] Cf. *Proslogion* XVI, p. 266.
[110] Cf. QC 233.
[111] QC 234.

> il faudra paradoxalement conclure que l'argument ne vise de terme transcendant à la *cogitatio* que dans l'épreuve transcendantale des limites du pouvoir de cette *cogitatio* elle-même.[112]

Néanmoins, contrairement à Henry, Marion n'envisage pas l'argument anselmien comme une interdiction de l'accès à Dieu dans sa divinité même. Indûment comprise comme ontologique, la preuve se réfère à la *lux inaccessibilis* seulement dans le cadre de la conceptualisation. Pour en venir à l'essentiel, à l'égard de l'inaccessibilité de Dieu, Anselme affirme uniquement l'impossibilité de le réduire à un pur concept. En outre, comme nous l'avons déjà compris, la démarche du *Proslogion* cherche à trouver Dieu bien plus qu'à affirmer son existence nécessaire. En effet,

> S'il ne commence à s'agir de Dieu qu'à partir du moment où la pensée atteint à son maximum (limite transcendantale de son pouvoir de connaître), Dieu ne se trouve effectivement éprouvé que lorsque la pensée reconnaît sans le conquérir ce qui, transcendant, surpasse cette limite.[113]

Ainsi, non seulement Anselme ne part pas d'un concept pur, mais il se situe encore moins dans l'horizon de la question de l'être en général. Par conséquent, l'argument anselmien ne peut pas être lu du point de vue métaphysique, car le commencement se trouve moins dans l'οὐσία en général que dans le bien en particulier. En témoigne, remarque Marion, la substitution du terme *maius* par *melius* au chapitre V du *Proslogion*, substitution qui signifie que « le plus grand ne se dit pas quantitativement, mais qualitativement » et ainsi que « le *summum* se définit à son tour comme un *summum bonum*. »[114]

> En substituant finalement le *melius* au *majus*, le bien à l'οὐσία, Anselme arrache par avance et pour la seconde fois son argument à toute interprétation métaphysique.[115]

L'argument pense donc le Bien absolu qui se donne à penser sans abstraction conceptuelle ; ce qui se donne à penser dans l'*argumentum* demeure en-deçà ou par-delà la *Seinsfrage*. Car, la transcendance divine n'est pas comprise comme le « maximum de l'étant », mais plutôt comme la « suréminence du bien ».[116] De cette manière,

---

[112] QC 235.
[113] Cf. QC 238-239.
[114] QC 245.
[115] QC 250.
[116] Cf. QC 254.

> Dieu outrepasse l'essence par le même geste qu'il se délivre du concept – parce qu'il ne se pense que comme il se donne, comme souverain bien, souverain en tant que le bien, non en tant qu'être.[117]

Selon Marion, si on le compare à Anselme, Descartes noue l'argumentation davantage du côté de l'ontologie. En effet, dans la *Cinquième Méditation* l'interprétation métaphysique, fondée sur la conceptualisation de l'essence divine, semble prévaloir. Comme nous l'avons déjà remarqué, à l'idée de Dieu s'applique le statut épistémologique des principes et des notions mathématiques.[118]

En revanche, plus proche en cela de Levinas que de Henry, Marion considère que la *Troisième Méditation* permet de lire l'argumentation cartésienne par-delà l'ontologie comme le suggère le caractère incompréhensible de l'infini. Bien que Descartes atteste l'existence nécessaire de l'Être suprême compris comme *causa sui*, l'idée de l'infini en moi, qui suis fini, ne permet pas de fixer Dieu dans un concept.

> La *Meditatio III*, lorsqu'elle développe la preuve *a posteriori* à partir de l'idée en moi, esprit fini, de l'infini, retrouve et maintient ce que la *Meditatio V* manquait et éliminait de l'argument anselmien : l'impossibilité critique de fixer un quelconque concept compréhensible de Dieu ; défini comme infini, Dieu se soustrait à l'emprise du concept.[119]

Il en ressort que, dans la mesure où il y aurait chez Descartes un glissement vers la représentation, il faut le situer, contrairement à Henry (et en corroborant l'avis que nous avons exposé plus haut), plutôt à partir de la *Cinquième* que de la *Troisième Méditation*.

Pour en venir à l'essentiel, Marion montre que la démarche anselmienne, de même qu'une possible interprétation de Descartes, ne s'élabore pas en fonction de la conscience purement intentionnelle, supposée par la tradition onto-théologique (y compris la phénoménologie husserlienne). L'avènement de la « mort de Dieu » signifie,

---

[117] QC 246. À ce propos, il est intéressant de remarquer avec Marion que chez Anselme la transcendance divine n'est pas réductible à ce qui dépasse la connaissance. En s'inspirant des épîtres pauliniennes (cf. Eph 3, 19), le docteur de l'Église considère qu'elle est la charité du Christ, et « non l'essence ou l'être divins », le bien suréminent qui transcende toute *cogitatio* (cf. QC 254 ; cf. Jean-Luc MARION, *Prolégomènes à la charité*, Bernard Grasset, Paris 2018 [1986], pp. 275-276).

[118] Cf. QC 255. Marion approfondit cette ambivalence entre la première certitude épistémologique de la *res cogitans* et le fondement ontologique que la soutient : Dieu. La lecture en parallèle des *Meditationes* avec les *Regulae* permet de mieux repérer cette ambivalence et le passage progressif du premier vers le second (cf. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris 1975, pp. 182-188).

[119] QC 256.

dans une telle conjoncture, la fin du discours métaphysique sur Dieu, tout en rendant possible de penser Dieu autrement et d'autant plus.

En ce sens, pourvu que l'argument anselmien conduise l'ego à la prise de conscience d'un donné non maîtrisable par lui,[120] à travers l'analyse marionienne d'une telle preuve, nous pouvons entrevoir la dynamique propre aux « phénomènes saturés. » Proposée à l'approche phénoménologique par Marion, cette notion nouvelle de « phénomène saturé » permet de penser Dieu de manière plus satisfaisante que ne le fait la métaphysique traditionnelle.[121]

Sans pouvoir approfondir davantage ici cette notion, nous pouvons tout de même dire ce qui suit : au sens le plus général du syntagme « phénomène saturé », Marion entend la situation où « pour l'intuition qui le donne, il n'y a pas de concept qui permette de s'en emparer comme d'une signification. »[122] Il s'agit au fond de l'expérience

> où l'intuition submerge toujours l'attente de l'intention, où la donation non seulement investit entièrement la manifestation, mais, la surpassant, en modifie les caractéristiques communes.[123]

---

[120] « La philosophie s'identifie-t-elle entièrement et sans reste à la métaphysique (comme le suggère Heidegger) ou non ? Or, par d'autres voies et durant la même période, j'en venais à voir et essayer de montrer qu'on ne pouvait repérer, au sens strict, d'onto-théo-logie ni chez Saint Anselme ni chez Saint Thomas d'Aquin » (Jean-Luc MARION, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris 2012, p. 103).

[121] Un tel type de phénomène permet de penser à Dieu, voire d'accéder à la déité, sans donner prise à l'onto-théologie. Dans le sillage du combat heideggérien contre l'onto-théologie, le phénoménologue catholique cherche, tout comme Anselme, à éviter l'idolâtrie. Ce faisant, le combat contre la métaphysique traditionnelle se fait au profit de Dieu, et non pas de l'athéisme nietzschéen (cf. Jean-Luc MARION, *L'Idole et la distance*, Bernard Grasset, Paris 1977, pp. 27-38, 94-112). Selon Marion, la métaphysique traditionnelle qui a défini l'essence divine dans les catégories ontologiques fut mise au service de l'idolâtrie. L'objectivation idolâtre de Dieu, compris en tant qu'être, doit alors laisser place à l'épreuve d'un don vers lequel ma conscience ne s'oriente pas spontanément mais qui me regarde foncièrement. Selon la perspective marionienne, la critique de la religion par Feuerbach, Marx, voire Nietzsche, n'est rien d'autre que le refus des idoles. C'est seulement dans le cas où Dieu est réduit au simple miroir humain que sont intelligibles de telles critiques (cf. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible*, pp. 175, 179, 185). À ce propos, Marion affirme : « Seule l'idole peut et doit s'appréhender, puisqu'elle seule résulte du regard humain, et donc suppose une *aisthesis* qui précisément lui impose sa mesure (…) L'icône ne se reconnaît aucune autre mesure, que sa propre et infinie démesure ; tandis que l'idole mesure le divin à la portée du regard de celui qui, ensuite, le sculpte, l'icône ne départit dans le visible qu'un visage dont l'invisible se donne d'autant mieux à envisager que sa révélation offre un abîme que les yeux des hommes ne finissent jamais de sonder » (Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991, p. 33).

[122] Cf. Vincent CITOT et Pierre GODO, « Entretien avec Jean-Luc Marion », dans *Le Philosophoire*, nº 11/1, Vrin, Paris 2000, p. 16.

[123] ED §23 314.

Marion qualifie de « saturés » de tels phénomènes, car ceux-ci ne résultent pas de la spontanéité de la conscience subjective. Autrement dit : en eux, il n'y a aucun défaut ou manque qui demande à être rempli par l'action intentionnelle de la conscience. Il s'agit en d'autres termes de penser un donné qui ne se laisse pas déterminer par les catégories *a priori* de l'épistémologie moderne. La notion originale de « phénomène saturé » nous conduit vers une « phénoménologie de la donation ».

Dans une telle approche, le sujet de la philosophie et de la phénoménologie classiques est remplacé par l'« adonné » marionien. Celui-ci, institué par le « donné », habite un phénomène qui dépend moins de la structure de la conscience que d'une donation plus originaire et indépendante de lui. « Saturés », ce sont les phénomènes au sein desquels l'ego éprouve, non le défaut ou le vide à remplir par sa propre conscience, mais plutôt l'« excès » ou le « surplus » de ce qui se donne à penser à cette même conscience.

Fondamentalement, il y a quatre modes de phénomènes saturés : l'« évènement historique », l'« idole », la « chair » et l'« icône ».

> Quand j'ai introduit le concept de phénomène saturé (…) j'avais déjà repéré les quatre types de phénomènes saturés : l'événement selon la quantité, l'idole selon la qualité, la chair selon la relation, et autrui selon la modalité.[124]

L'excès d'intuition caractérise ce que toutes ces types de phénomènes ont en commun. Sans entrer dans le détail, notons que la saturation s'applique à l'idole dans la mesure où celle-ci relève d'une expérience de « l'insoutenable » et de « l'éblouissement ». Autrement dit, tant que l'idole intensifie le regard jusqu'au point où l'ego ressente « l'éblouissement » et où le donné visible s'éprouve comme « insoutenable au regard ».[125]

De même qu'un « tableau » de l'art en général, l'idole constitue un phénomène saturé « selon la qualité », parce que le donné en cause « se donne définitivement « sans concept. » »[126] En ce sens, l'intentionnalité elle-même aboutit à une sorte de « miroir »,

---

[124] CITOT et GODO, « Entretien avec Jean-Luc Marion », p. 18 ; cf. ED §21-22 280-309. Notre commentaire n'approfondit pas la manière dont Marion affronte la possibilité du « phénomène de révélation », comme le « cinquième type » des phénomènes saturés, dans la mesure où « il concentre sur lui seul les quatre types de phénomènes saturés » (cf. ED §24 327). Il s'agit d'un aspect fondamental de la phénoménologie de la donation, qui se déploie à partir d'un « maximum de phénoménalité ». Un tel « degré » maximal de saturation s'accomplit dans la figure du Christ, qui se donne comme le phénomène saturé par excellence (cf. ED §24 325-342).
[125] Cf. ED §21 285.
[126] ED §23 320.

dont la « splendeur » éprouvée la bloque insurmontablement. « L'idole me marque – trace la marque du site où je me tiens – parce qu'en elle le concept manque toujours à l'intuition. »[127] En dépit de cet excès, l'idole se structure dans la dynamique du visible et d'un ego s'orientant vers le donné. C'est la raison pour laquelle, elle ne suffit ni pour penser adéquatement l'essence de Dieu ni non plus pour envisager la possibilité de l'expérience d'une manifestation ou révélation divine. Pour ce faire, il faut percevoir un autre type de phénomène saturé, celui que Marion désigne par « icône ». Dans ce cas, l'intentionnalité se renverse : comme « le regardant prend la place du regardé », l'icône nous pousse vers une « auto-manifestation ».

Sans nous attarder sur les enjeux de la notion de saturation, il nous importe seulement de remarquer combien l'icône est invisible (d'une manière semblable à la chair henryenne, laquelle correspond selon Marion au troisième type de phénomène saturé). En outre, comme l'idole, l'icône appelle à « être vue et revue »,[128] en respectant aussi pleinement que possible son caractère d'« irregardable » et d'« irréductible ».[129] À cet égard, d'une façon assez proche d'Anselme, Marion barre le mot divin, non par blasphème, mais précisément en vue d'éviter l'idolâtrie en interdisant la fixation de « ~~Dieu~~ » dans un concept figé.[130]

À la lumière de ce tableau des différents types de phénomènes saturés, il nous semble possible de relier l'argument anselmien davantage au type iconique. Pour autant qu'il nous pousse vers le Dieu qui bouleverse les limites et la structure de l'intentionnalité, l'*unum argumentum* constitue une épreuve non seulement de ce qui est restreint à la conscience représentative, mais surtout d'un donné qui serait en mesure de saturer tout le phénomène en cause.

À cet égard, et à l'instar du phénoménologue radical, Marion considère une réalité qui demeure invisible au regard orienté vers le monde : la « présence d'un non-objet »[131] qui n'est jamais fixé par la visibilité mondaine. Mais, cette fois-ci en nette opposition à Henry, Marion considère qu'Anselme, voire même Descartes, ne réduit pas la manifestation de Dieu à la lumière de la représentation. Par ailleurs, dans la mesure où la démarche anselmienne débute par l'invocation impliquée par le vocatif « Toi »,

[127] ED §23 321.
[128] Cf. EM §23 323-325.
[129] Cf. EM §23 323.
[130] Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 115.
[131] Jean-Luc MARION, *La croisée du visible*, PUF, Paris 2013, p. 43.

l'*argumentum* exprime, à notre avis, le débordement de l'ego en qualité de regardé. Marion finit donc par envisager la phénoménalité de Dieu, même au sein des démonstrations classiques de l'existence de l'Être suprême, en les connectant toujours au vécu subjectif de l'ego.[132]

En se situant dans le cadre d'une phénoménologie de la donation, dont l'intentionnalité ne coïncide guère avec celle de l'approche husserlienne, l'analyse marionienne est capable de révéler toute la richesse de la preuve anselmienne. Même en l'isolant de tout le mouvement pathétique présent dans le *Proslogion*, Marion discerne l'*unum argumentum* comme l'expérience d'un phénomène saturé ou, plus précisément, l'évènement de la rencontre de l'homme avec Dieu. Ce faisant, cet ami personnel de Henry finit, dans une certaine mesure, par relativiser la critique henryenne.

Conclusion

En guise de conclusion, nous voulons formuler trois enjeux à propos de la position que Michel Henry a prise face à la preuve ontologique. Dans un premier temps, il apparaît que la critique henryenne de l'argument ontologique, en général, et du *Proslogion*, en particulier, permet de revenir au texte d'Anselme lui-même pour l'interpréter autrement que ne l'ont fait les lectures réductrices, qui ont proliféré au sein de l'axe analytique.

Au fur et à mesure que se déploient des herméneutiques tissées par le biais d'une lecture plutôt théologique ou réflexive, des aspects du *Proslogion*, oubliés par le phénoménologue radical,[133] non seulement viennent relativiser la critique henryenne, mais aussi permettent de réinterpréter l'écrit anselmien lui-même, à partir de la dimension pathétique de l'âme joyeuse d'avoir trouvé son Dieu.

Malgré tout, bien que l'œuvre henryenne se borne à l'analyse de certains

[132] En ce sens, l'héritage augustinien chez Marion est évident. De ce fait, malgré la transcendance divine, la finitude de l'ego est conçue dans un sens positif (cf. Jeffrey KOSKY, "The human in question. Augustinian dimensions in Jean-Luc Marion", in *Words of life. New theological turns in French phenomenology*, ed. Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba, col. "Perspectives in Continental Philosophy", Fordham University Press, New York 2010, pp. 114-115).

[133] Il s'agit des aspects qui encadrent le contexte de la preuve ainsi que les Noms divins. Il faut noter, à cet égard, que selon les spécialistes de Saint Anselme, tel Michel Corbin, « toute ontologisation de l'argument (…) est à rejeter comme un contresens. C'est contre cette lecture réductrice, qui réitère la preuve ontologique devenue classique avec Descartes et Kant », que Corbin élabore son analyse (cf. CORBIN, *Saint Anselme*, p. 63).

passages, en s'arrêtant au chapitre XVI (d'un texte qui contient vingt-six chapitres), le phénoménologue ne cesserait de contester, à notre avis, l'*unum argumentum*. En effet, alors qu'Anselme distingue sans séparer la dimension rationnelle, voire logique, de l'épreuve de la communion avec Dieu, Henry cherche une sorte de connaissance affective absolument hétérogène par rapport à la réflexion spécifique d'une conscience intentionnelle.

Dans un deuxième temps, il convient de remarquer que la critique henryenne se dresse plus précisément contre les reformulations opérées au long de la modernité philosophique : quand l'argument est nommé « preuve de l'être », l'interprétation ontologique devient nette au sein de la démarche henryenne.

Nous l'avons vu : le glissement opéré chez Descartes par l'idée claire et distincte de Dieu explique le véhément combat que Henry mène contre l'argument ontologique. Si, dans les premières œuvres publiées, telles que *l'Essence*, Henry mentionne un tel argument sans aucune référence à un auteur déterminé ou à une formulation précise, le nom d'Anselme commence à paraître explicitement à partir des années quatre-vingt-dix. Le dernier Henry choisit, alors, de critiquer directement le docteur médiéval, dont le *Proslogion* contiendrait l'origine inspiratrice de toutes les formulations modernes de l'argument ontologique. Ainsi, il nous semble que la visée de la critique henryenne consiste plus à réfuter les interprétations postérieures à l'époque du docteur médiéval qu'à critiquer Anselme lui-même, enfermé dans son contexte historique. Henry s'adresse donc aux reformulations élaborées dans le sillage moderne de Descartes et de Kant, surtout au sein de l'axe analytique.

En témoignent les « Notes sur Malebranche et les preuves rationnelles de l'existence de Dieu », que le phénoménologue radical a prises en vue de la rédaction de *l'Essence* ; celles-ci montrent que les différentes lectures ou formulations de la preuve se conjuguent dans le mouvement de séparation du Dieu-Infini de l'ego fini. Il s'agit d'un mouvement qui caractérise, selon Henry, l'Histoire de la philosophie occidentale. C'est la raison pour laquelle l'argument exprime, d'une certaine manière, le sommet de l'absolutisation de la phénoménalité *ek-statique*, parce que l'*ego*, qui conçoit Dieu ou auquel cet Être suprême se manifeste, ne le comprend jamais.

À cet égard encore, il est intéressant de noter la manière dont Henry interprète Malebranche en lien avec Descartes. Quoique chez le premier il n'y ait « jamais de

déduction logique de l'essence à l'existence », dans la mesure où il s'agit d'une « vision en Dieu », « Malebranche utilise le même critère » que Descartes, à savoir caractériser les idées « dans leur réalité objective. » Néanmoins, Malebranche reste proche de Descartes, car il tombe, selon Henry, dans la même sorte de monisme : en dépit de la vision en Dieu de son « essence » même, la compréhension que la conscience acquiert de Dieu est partielle, en raison de « l'être relatif aux créatures. »[134]

Pour autant que la connaissance de Dieu par l'ego aboutisse à un point fixe où la seule affirmation permise concerne l'existence nécessaire de l'*ens summe perfectus*, l'essence divine reste cachée et fondamentalement inconcevable. Limitée ou partielle, la connaissance que l'ego peut acquérir de la déité traduit la séparation spécifique au monisme. L'apparaître de l'ego à lui-même se sépare ainsi de l'apparaître de la déité en tant que Vie absolue. Ce faisant, le rapport du moi à Dieu se réduit à la sphère de la *vision*, c'est-à-dire de la *contemplation*. Exposée par la limitation de la connaissance représentative, la distance abyssale entre le moi et Dieu relève aussi de l'omission du mode phénoménologique selon lequel un tel abîme pourrait se défaire.

Même si ce genre de philosophie justifie en fin de compte une certaine religiosité, il ne s'agit guère de la religion cherchée par Henry : une religion dont le lien à Dieu est absolument immédiat, en accédant par-là à l'intégralité de l'essence divine. Ainsi, dans la mesure où Henry cherche à décrire l'apparaître de l'ego en fusion avec la Vie absolue (ou divine), toute la démarche contemplative centrée sur l'idée inconnaissable de Dieu est à rejeter. C'est la raison pour laquelle, que ce soit Descartes,

---

[134] Cf. Ms A 8101-8103. Selon Henry, pour Malebranche, en effet, l'épistémologie moderne s'impose dans la mesure où la connaissance de Dieu est incomplète, quoique la nécessité de son existence s'impose dans un apparaître confus de l'âme. Bien que Malebranche ait eu l'« intuition géniale » du « sentiment intérieur » en opposition à la « clarté objective de l'idée », il s'est malgré tout enfermé dans le monisme ontologique, à cause de « ses propres présupposés cartésiens » (cf. DEVARIEUX, « Michel Henry devant le sommet malebranchiste », pp. 153-165). Cette tension entre la découverte du « sentiment intérieur » où il se produit une sorte de connaissance « confuse » et l'absolutisation de l'ek-stase de la vision chez Malebranche, se rend évidente dans les *Notes sur Malebranche et les preuves rationnelles de l'existence de Dieu*. Par ailleurs, il nous semble que, à cet égard, Henry aurait pu citer Hegel. En effet, dans la mesure où celui-ci représente le sommet du monisme ontologique qui s'imposa à la réflexion philosophique occidentale, il serait intéressant de commenter sa position relativement à l'argument ontologique. La lecture la plus courante de la défense hégélienne de la preuve ontologique interprète la reformulation d'Anselme dans la *phénoménologie de l'Esprit*. Ce faisant, il s'agit d'établir une nette séparation entre l'homme fini et le Dieu infini ou absolu. En dépit de son « mérite de vouloir atteindre le Dieu vivant de la *religio* chrétienne et non le Dieu intemporel et abstrait du déisme philosophique », Hegel réduit, au moins selon certaines interprétations, le fini que nous sommes à un simple moment de l'infini, c'est-à-dire à « son extériorisation » (cf. SEVE, *La question philosophique de Dieu*, pp. 246-248).

Malebranche ou Leibniz, toutes les preuves rationnelles de l'existence de Dieu sont à refuser, parce qu'elles aboutissent toutes à l'assertion d'une connaissance limitée de la déité et à l'axiome d'une nette séparation entre l'ego fini et l'Être Infini.

Dans un troisième temps, il nous semble que la critique henryenne de l'argument ontologique aide à éclaircir la place singulière de la phénoménologie matérielle au sein de la phénoménologie post-husserlienne dite française.

Avec Paul Ricœur, nous avons pu identifier la médiation exercée par les textes bibliques dans le *Proslogion* : il s'agit, plus précisément, de la médiation qui conduit Anselme à saisir la pleine manifestation de Dieu. Par conséquent, l'analyse de Ricœur fait transparaître une lacune significative de la critique henryenne contre la preuve ontologique. Toutefois, même en dépit de cette lacune, nous estimons que le phénoménologue radical se situerait toujours en opposition soit à Anselme, soit à Ricœur, dans la mesure où sa phénoménologie matérielle évite toutes sortes de médiations entre l'ego et la déité. Si la seule alternative à la « preuve de l'être » est la description d'un vécu au sein duquel la déité se manifeste à l'*ego* de façon immédiate et totale, il faut écarter les médiations textuelles, religieuses ou philosophiques avec toute la radicalité possible. C'est la raison pour laquelle, la « gnose des simples », à partir de laquelle Dieu ou plus précisément la déité est parfaitement connue et concevable dans son être même en tant que Vie, requiert de s'abstraire complètement des contenus proclamés par une religion positive quelconque et déduits d'un assemblage de textes sacrés comme la Bible. De la même façon que dans l'expérience esthétique de l'*ego* contemplant la peinture abstraite d'un Kandinsky, il est demandé par la *religion henryenne* de saisir directement le *pathos* qui se révèle sans ek-stase.

Pour la même raison, Henry ne peut accepter la lecture lévinasienne de l'idée de l'Infini en connexion avec la « trace » laissée dans l'immanence ou avec l'« inadéquation » produite à l'intérieur de la structure de la conscience. Car le phénoménologue radical cherche une alternative à la « proximité » du *Dieu qui vient à l'idée*, alternative qui ne peut être rien d'autre que la totale « parousie » de la déité à l'intérieur de l'ego vivant.

Il en va de même pour ce qui concerne l'analyse de la question par Marion. En effet, dans la mesure où la notion marionienne de saturation contient la circularité de la *réponse* et de l'*appel* du donné, il semble que sa phénoménologie de la donation

présuppose le dépassement vers l'extra-phénoménal. Or, une phénoménologie comme celle de Henry, qui se veut absolument radicale, doit repousser une telle approche. Notamment parce que, dans la mesure où s'impose, au sein même des phénomènes saturés de type iconique, une structure de type *regardant-regardé* ou *appel-réponse*, clairement tributaire d'une origine non phénoménale, la saturation ou l'« excès » que Marion déchiffre dans la preuve anselmienne ne correspond guère à l'« ivresse » de la parousie divine en nous.[135]

---

[135] La différence de positions entre Henry et Marion face à l'argument dit ontologique concerne, à notre avis, un débat plus large que les deux phénoménologues ont tenu amicalement. Nous nous référons à l'article « Quatre principes de la phénoménologie » que Henry a publié en premier lieu dans la *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1 (1991), pp. 3-25. Après avoir rejeté clairement la preuve anselmienne dans un article paru au sein du même fascicule qui contenait l'apologie marionienne, Henry critique l'interprétation classique des principes de la phénoménologie, y compris de celui inséré par Marion : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ». Henry considère qu'un tel principe, qui demeure dans l'horizon ek-statique, n'exprime pas la manifestation la plus parfaite possible d'une parousie totale sans aucune distance où l'être et l'apparaître se fondent l'un dans l'autre, se confondant complétement l'un avec l'autre. En y regardant de plus près, même si Henry reconnaît le mérite du quatrième principe marionien, celui d'avoir rendu possible une conception positive de la « réduction », qui au lieu de perdre de la réalité (de l'Être à jamais caché), s'identifie à l'ouverture spécifique de la « donation », manque malgré tout de « la matière phénoménologique pure », à savoir la vie qui peut être conçue à partir du pathos originaire où elle se donne entièrement. Selon Henry, la dynamique impliquée dans la phénoménologie marionienne de l'*appel* et de la *réponse* présuppose une structure duelle, c'est-à-dire une distance phénoménologique (cf. « Quatre principes de la phénoménologie », dans PV I 85-104). Il est vrai que Marion a répondu à cette critique. En raccourci, il considère qu'il n'y a aucune « équivalence entre la structure de l'appel et de la réponse » avec « l'extase intentionnelle », car « l'appel se trouve d'emblée dans la réponse » et parce que « le vivant, donné à lui-même dans le don que la vie lui fait d'elle-même et de lui-même, porte exactement le caractère de l'adonné, qui se reçoit lui-même en même temps qu'il reçoit le donné » (cf. Jean-Luc MARION, « La réduction comme question », dans *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, dir. Roberto FORMISANO, Fabio GRIGENTI, Ilaria MALAGUTI et Gaetano RAMETTA, Vrin, Paris 2016, pp. 28-34). Quoi qu'il en soit, l'appareil conceptuel de Marion ne peut pas être accepté par Henry. Sa phénoménologie radicale requiert une terminologie où aucune distance, aucun écart n'est exprimé, mais seulement la présence inlassable de l'absolu dans la vie immanente qui se manifeste immédiatement et sans recours à des médiations concevables. Dans la mesure où le phénomène saturé de type iconique, chez Marion, implique une « herméneutique sans fin », c'est-à-dire la possibilité de réinterpréter et d'approfondir constamment un phénomène sans jamais l'épuiser (cf. Jean-Luc MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Quadrige/Paris 2010 [2001], pp. 131-159), l'approche marionienne s'éloigne en définitive de la parousie intégrale de Henry. Celle-ci est une présence totale et pure, sans médiation, sans interprétations, sans lien à n'importe quel genre de métaphore. À ce propos, la remarque de Jean Leclercq est intéressante : contrairement à Marion, qui est en fin de compte un « philosophe engagé et se revendiquant d'une croyance », à savoir le christianisme, « Henry, de son côté et dans un geste qui se démarque radicalement d'une posture théologique, substituera une tout autre logique, absolument opposée, et dont la circularité semble mettre hors-jeu et disqualifier cette « ecclésiologique » [des médiations], pour recentrer tout l'effort sur l'expérience pathétique subjective de la filiation » (LECLERCQ, « L'immanence radicale, sans idole et sans distance », p. 230).

C'est pourquoi, au fur et à mesure que Henry se rend capable de thématiser cette parousie de la déité elle-même à l'intérieur du vécu caractérisant l'ego dans son pathos originaire, la phénoménologie matérielle arrive à son ultime déploiement, en se présentant comme la seule alternative à l'argument ontologique. Ce faisant, le phénoménologue radical s'éloigne d'autres phénoménologies post-husserliennes, qui ne sortent pas définitivement de l'impasse de l'altérité présupposée par toutes leurs structures duales : *accès-médiation* ; *infini-trace* ; *visage-responsabilité* ; *regardant-regardé* ; *appel-réponse*. Selon Henry, de telles structures conceptuelles ne dépassent pas la dichotomie de toute la philosophie occidentale, y compris de la phénoménologie elle-même, entre *ce qui se manifeste* et la *manifestation elle-même*.

Pour dépasser cette dichotomie, et afin de respecter dans toute sa radicalité le principe primordial *autant d'apparaître, autant d'être*, il faut décrire la parousie (intégrale) de l'absolu dans l'apparaître originaire de l'*ego* à lui-même[136]. Voilà ce que Henry développe, à partir de sa dernière « philosophie du christianisme », en thématisant toujours plus l'épreuve de la vie, jusqu'à la description du vécu de la présence de Dieu à l'intérieur de l'ego lui-même. Tel sera l'objet de notre dernier chapitre.

[136] Selon ce principe corrigé par Henry « l'apparaître est tout » tandis que « l'être n'est rien » (cf. « Quatre principes de la phénoménologie », dans PV I 79).

– Chapitre 6 –

La philosophie du christianisme comme thématisation de l'épreuve de la vie

Introduction

Nous l'avons vu : la phénoménologie radicale surgit avec la découverte d'une vie auto-affectée. Dès lors que l'apparaître d'une telle vie reste inconcevable, voire interdit à toute philosophie fondée sur le *Logos* grec, l'enjeu de l'approche henryenne consiste à mettre à jour une autre tradition que celle où s'insère la philosophie de teneur plutôt hellénique.

Depuis *l'Essence*, le phénoménologue radical s'approprie ainsi des auteurs tels que Maître Eckhart, Kierkegaard, Maine de Biran ou Marx. Mais ces alliés, auxquels Henry eût recours dans sa recherche d'un commencement intérieur à la vie subjective elle-même, constituaient des cas isolés, qui, au fond, confirmaient la teneur grecque de la philosophie occidentale. Marx, par exemple, est « l'un des *rares* penseurs qui définit l'homme par la vie »,[1] tandis que Kierkegaard nous conduit à ce « fond de nous-mêmes » où « vivre signifie être. »[2] Mais l'un et l'autre ne sont que de rares exceptions dans le trajet de la tradition occidentale dont la pensée de fond chemina progressivement vers une occultation de plus en plus profonde de la vie transcendantale.

[1] « Phénoménologie et sciences humaines. De Descartes à Marx », dans AD 21 [souligné par nous].
[2] « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans PV I 40.

Autrement dit, tout au long du développement de la pensée occidentale, sont apparus des penseurs qui ont appréhendé cette origine vivante, même s'ils ne furent pas en mesure de s'y tenir. Ainsi en est-il de Descartes, qui opère un mouvement vers la vie immanente, tout en gardant une approche du *videor* qui reste soumis à la raison des idées claires et distinctes. Ce faisant, la réduction galiléenne, de plus en plus acceptée au long de la modernité, imposa une objectivité froide pour laquelle les sensations et l'affectivité originaire de l'*ego cogito* devaient être écartées.[3] Après la découverte de l'évidence du *cogito sum*, des auteurs comme Schopenhauer et Freud ont d'une certaine façon retrouvé cette vie primordiale. Néanmoins, l'indétermination de l'origine a fini par s'imposer : que ce soit dans l'anonymat de la volonté ou de l'inconscient du sujet, s'est vue confirmée l'indépassable inaccessibilité du commencement vif auquel se rapporte la phénoménologie radicale.[4]

C'est ainsi que Michel Henry s'est mis en quête de trouver non seulement des exceptions au sein d'une tradition qu'il voulait combattre, mais aussi une autre manière d'appréhender l'Originaire tradition qui y était clairement opposée. Telle est la raison pour laquelle la phénoménologie radicale s'achève avec la Trilogie christique, où elle se déploie dans l'horizon d'une « philosophie du christianisme ». Son appropriation des textes bibliques, surtout à partir des années quatre-vingt, s'opère en fonction des enjeux d'une philosophie qui entendait se fonder sur un commencement autre que les οὐσίαι et le λόγος grecs et s'exprimer à partir d'une terminologie éloignée de tout hellénisme.

En outre, afin d'aboutir à son accomplissement, la phénoménologie radicale ne pouvait s'enfermer dans l'aporie soulevée par l'argument anselmien, en vertu de laquelle l'ego n'accède jamais au Dieu dont l'existence est affirmée. Il fallait encore thématiser l'épreuve de la vie (l'alternative à la preuve ontologique), afin de faire apparaître la présence d'un Dieu immanent au sein du vécu subjectif lui-même. L'arrière-fond chrétien constitue, dans ce contexte, le terrain sur lequel Henry prolonge sa phénoménologie vers cet accomplissement en Dieu.

---

[3] Cf. GP 17-86 ; cf. I §17-18, 139-152.

[4] Cf. GP 159-386. « J'ai montré dans mon principal ouvrage, *L'Essence de la manifestation*, qu'un seul et même concept de la phénoménalité règne sur l'ensemble du développement de la philosophie occidentale, de son origine grecque jusqu'à Heidegger. Entre la source grecque, la pensée classique, l'idéalisme allemand et la phénoménologie contemporaine, il n'y a pas d'opposition majeure sur la façon de comprendre la manière dont les choses deviennent des phénomènes pour nous » (cf. « Préface à la traduction italienne de la *Généalogie de la psychanalyse* (1998) », dans PV V 100).

Il convient par ailleurs de noter que ce glissement vers le christianisme s'annonçait depuis son *opus magnum*. Lorsqu'il se heurte à la critique du christianisme chez le jeune Hegel, le phénoménologue radical entrevoit l'intuition d'une authentique métaphysique de l'individu dans sa lecture de la figure du Christ. Le rejet hégélien entre la manifestation ek-statique de l'Idée et le retrait du Christ dans son intériorité anticipe, dès *l'Essence*, le choix henryen de placer sa propre phénoménologie sur le terrain non hellénisé sur lequel se déploie le christianisme.

En effet, à l'apogée de la modernité et du romantisme, Hegel consomme la scission établie par le Christ entre l'invisible et le visible. Profondément déchirés, l'invisible et le visible, la subjectivité et l'objectivité s'opposent d'une manière irréconciliable. Or, selon le jeune Hegel, en préférant l'intériorité subjective à l'extériorité objective la *fuga mundi* chrétienne éloigne l'homme de toute réalité effective. Dans une telle perspective, pour autant que l'effectivité du réel implique nécessairement l'extériorisation objective de l'Idée dans une existence toujours située au sein de l'espace et de la temporalité intramondaine, un tel christianisme tend à vider toute subjectivité : enfermée dans sa propre intériorité, celle-ci ne se manifestera jamais.[5] Telle est, selon le phénoménologue de la vie, l'« objection majeure adressée au christianisme » : « détourner l'homme de ce monde qui constitue à la fois le seul monde réel, tangible et, pour cette raison, la demeure véritable de ceux qui l'habitent. »[6]

Dès lors, si l'hégélianisme qui « commande la philosophie moderne »[7] est moniste, comme toute la philosophie héritée des grecs, le passage à la « philosophie du christianisme » devient compréhensible. Un tel prolongement de la phénoménologie henryenne n'est pas artificiel, parce qu'il s'agit de se positionner explicitement du côté d'une tradition opposée au monisme ontologique qui avait prévalu en occident jusqu'à présent.

[5] Cf. EM §71-77, 863-906 ; cf. CMV 294-297.
[6] CMV 292.
[7] EM §77, 906.

1. La déshellénisation de la phénoménologie

Dans le vif du débat théologique, caractérisant la pensée chrétienne des deux siècles précédents, il était fréquent d'entendre le mot d'ordre provenant du luthérien Adolf von Harnack selon lequel il fallait accomplir ce qu'on appelle la « déshellénisation » (*Enthellenisierung*) du christianisme,[8] il nous semble que Michel Henry, en assumant son rôle de phénoménologue, a essayé de faire de même en se positionnant du côté philosophique. La phénoménologie henryenne de la vie constitue en effet une sorte de révolution philosophique,[9] dans la mesure où elle opère un déplacement radical de perspective à l'égard du Logos grec qui a dominé la philosophie occidentale jusqu'à nos jours.[10] Aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous risquons l'affirmation selon laquelle tout le travail du phénoménologue radical consiste à réaliser cette déshellénisation, non proprement du christianisme, mais plutôt de la philosophie elle-même comprise comme phénoménologie.[11]

---

[8] »Die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts brachte eine zweite Welle im Programm der Enthellenisierung mit sich, fu ̈r die Adolf von Harnack als herausragender Repräsentant steht« (BENEDICTUS PP. XVI, »Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen«, 12 Septembris 2006, *in AAS* vol. XCVIII, nº. 10, 6 Octobris 2006, p. 735).

[9] Selon l'expression, juste à notre avis, de M. Lavigne : « il s'agit de rendre hommage à la profondeur, à l'originalité, à la multiple fécondité de la pensée de Michel Henry, en mettant en lumière l'intention fondamentale qui donne à son œuvre une *portée révolutionnaire*, et en assure la profonde unité » (LAVIGNE, « Michel Henry et la Phénoménologie : L'origine de l'être et le principe de la libération », pp. 21-22 [souligné par nous]).

[10] Henry voit dans le Logos grec, celui qui détermine l'Histoire de la philosophie occidentale, une opposition radicale au Logos premier, celui de la Vie, auquel le christianisme fait aussi référence (cf. CMV 36). « Ce qui est perdu alors, du même coup, ce qu'il y a de plus initial dans le Commencement, cette phénoménalité de l'âme plus étrangère sans doute à la représentation que celle d'où procède l'histoire de la métaphysique occidentale – que la vérité des Grecs et de Heidegger lui-même » (« Sur l'*ego* du *cogito* », dans PV II 88).

[11] En effet, telle est l'herméneutique que Henry propose de la thèse de Sesboüé : « selon une notation profonde de Bernard Sesboüé à propos du concile de Nicée, l'hellénisation du langage ira de pair avec une *déshellénisation* de la foi – mais d'abord, dirons-nous, *de la pensée elle-même* » (I 15 [souligné par nous]). Il est intéressant de noter comment Henry change le domaine de l'application de l'affirmation du théologien de la *foi* à la *pensée elle-même*. En élargissant le domaine vers la pensée, Henry s'approprie une affirmation qui, à l'origine, ne s'applique que dans une sphère très bien délimitée. Alors que Sesboüé commente la signification du mot non-biblique ὁμοούσιος (consubstantiel) ajouté par la tradition chrétienne au *credo*, Henry étend la déshellénisation à la pensée, à la philosophie elle-même. Cf. « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans PV IV 234-235. Dans une réponse adressée à Jean Greisch, lors d'un colloque en 2002, Henry parle à ce propos d'un « congé définitif [qui] est ainsi donné au Dieu des Grecs au profit du Dieu incarné, passible dans le Christ, archi-passible dans le Verbe. Jean Greisch demande alors si parallèlement à la déshellénisation de la foi, la phénoménologie historique a réussi à « n'être pas une pensée grecque », ce qui serait le second aspect, philosophique, du renversement. La réponse négative montre que toute la première partie de *Incarnation* doit être lue comme « un discours de la méthode

S'il s'avérait, selon une expression célèbre de Martin Heidegger, que la philosophie « parle grec » et « est grecque dans son être même »,[12] on pourrait objecter qu'une telle entreprise serait absurde, du moins aux yeux du philosophe allemand. Pour celui-ci, l'être est de fait ouvert dans le sens où il ne se manifeste que dans un monde à travers le *Dasein* toujours situé dans cet horizon ek-statique, c'est-à-dire l'horizon de la visibilité, caractérisé par un des concepts clefs de la philosophie heideggérienne, à savoir l'*Erschlossenheit* (*Ouverture* ou *Ouvertude*).[13] Notre thèse est pourtant justifiée si l'on prend en compte l'impétueuse critique que Henry adresse à cette conception grecque, selon laquelle l'être se manifeste toujours et nécessairement en s'extériorisant. La critique adressée par la phénoménologie henryenne à Heidegger procède dès lors de la recherche d'une origine autre que le commencement grec : une origine occultée par toute pensée hellénique.

> Loin de s'opposer à une réflexion véritablement libre, le christianisme placerait la philosophie traditionnelle et son corpus canonique devant leurs limites, pour ne pas dire devant leur aveuglement.
> Il s'agit de savoir s'il existe une autre parole que celle que parlent ordinairement les hommes afin de communiquer entre eux.[14]

Au fur et à mesure que se développait la phénoménologie radicale, cette origine non hellénique lui a permis de s'attacher de plus en plus à un certain christianisme, conçu comme la tradition qui par excellence s'oppose au Logos grec. Il ne suffit pas de dire, comme Vincent Holzer, que le « lexique évangélique » et ses « *logia* » se révèlent

---

de la phénoménologie matérielle » dont l'argumentation constitue une véritable « déconstruction » de la phénoménologie classique » (« Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse », dans PV V 138).

[12] Cf. Martin HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie ? », dans *Questions II*, trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Dominique Janicaud, Lucien Braun, Michel Haard, André Préau et François Fédier, Éditions Gallimard, Paris 1968, pp. 14-15.

[13] Cf. « Parole et Religion », dans PV IV 195-196. Michel Henry explicite l'horizon ek-statique de la philosophie heideggérienne de l'être aussi à partir du concept de *Geworfenheit* (cf. EM §42 454). Comme le montre Sébastien Laoureux, quoique Heidegger cherche à réaliser ce que Husserl n'a pas atteint, à savoir la subordination à l'apparaître (l'« apérité de l'être »), Henry repère la présupposition heideggérienne qui vient à déterminer (et limiter) la manifestation en tant que telle : « Le seul problème, donc, que Michel Henry s'emploie à adresser à Heidegger, c'est que cette visibilisation est pensée en dernier ressort comme l'apparaître du monde » (LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 59).

[14] PC 87. Dans l'article de 1994, *Phénoménologie de la naissance*, Henry se dresse contre la prétention de l'analytique du *Dasein* à comprendre à nouveaux frais ce qu'est la vie. Qu'une telle approche réduise la vie aux étants, aux organismes vivants dans un monde, l'apparaître le plus originaire y reste inconnu (cf. « Phénoménologie de la naissance », dans PV I 123-142). Dans cet article, comme d'ailleurs déjà dans *l'Essence*, après avoir réfuté l'ontologie heideggérienne, Henry laisse ouverte, nous semble-t-il, la thématisation de l'Ur-naissance, précédant l'être-dans-le-monde, à partir d'un autre appareil terminologique et conceptuel.

capables d'« indiquer non seulement les modes de phénoménalisation de la Vie invisible, mais plus encore son principe et son surgissement originaires. »[15] Il faut en outre ajouter que ce choix lexical est dû à la nécessité que Henry éprouve de trouver une tradition autre que celle de teneur grecque.

La convergence de la phénoménologie henryenne avec la religion, plus précisément avec les Écritures bibliques, ne se réalise pas avec n'importe quelle forme de christianisme. Au cas où il y aurait réellement eu une telle convergence, Henry aurait sûrement préféré un christianisme déshellénisé (un christianisme donc de tendance plutôt luthérienne, même si Henry n'en était pas conscient). L'« ontologie positive de la subjectivité » s'opère dans la confluence entre la phénoménologie de la vie et ce christianisme déshellénisé. Dans une telle confluence, se situe tout l'enjeu des intuitions que Michel Henry a eu très tôt en lien avec sa lecture originale du Prologue johannique. En effet, aussi bien la phénoménologie matérielle que les textes fondamentaux de la religion chrétienne (tels qu'interprétés par Henry) considèrent qu'il y a une manifestation plus primordiale que celle d'un être situé dans l'horizon intramondain.

Le phénoménologue radical développe en ce sens une critique de l'étymologie grecque concernant le mot « phénoménologie » désignant la science de l'apparaître. Pour faire bref, il s'avère que ce terme provient d'un lexique hellénique concernant des vocables tels que le substantif φῶς (signifiant « lumière ») ou bien le verbe φαίνομαι (désignant l'acte de « se montrer », « venir dans la lumière »). En y ajoutant λόγος (discours), la perspective concernant l'apparaître devient évidente. Par l'étymologie du mot qui, paraphrasant Heidegger, « parle grec », nous sommes conduits à une compréhension de l'apparaître en tant que « surgissement de l'« au-dehors » ».[16] Qu'il s'agisse de l'horizon de la *visibilité* ou de la *lumière* d'un être s'extériorisant à partir de sa propre essence afin de se manifester, nous avons là une synthèse de toute la perspective heideggérienne : « tout l'étant a son appartenance dans l'être (…) l'étant demeure recueilli en l'être (…) l'étant apparaît dans la lumière de l'être. »[17]

Tandis que Heidegger n'envisage la phénoménalité – c'est-à-dire la façon dont les choses apparaissent – que sous la forme de la *clarté* (*Lichtung*) propre à l'être se déployant dans le monde (ou en rapport au monde), Henry se focalise, en revanche, sur

[15] Vincent HOLZER, *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, coll. « Philosophie & Théologie », Les Éditions du Cerf, Paris 2017, p. 239.
[16] « Phénoménologie de la Vie », dans PV V 115. Cf. PM 112-115.
[17] HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie ? », pp. 21-22.

l'*obscurité* de la vie intérieure. Alors que le premier conduit l'être au *Jour*, le second élabore une sorte de « phénoménologie de la *Nuit* »,[18] aussi paradoxal que soit ce syntagme, où φῶς s'applique à la noirceur. La phénoménologie matérielle exprime par-là l'effort d'atteindre le phénomène invisible que la vie immanente elle-même constitue. « C'est le concept grec du phénomène qui reprend la phénoménologie sous sa coupe, lui dictant sa méthode et son langage. Et qui, s'appliquant à la vie, ne peut qu'en dénaturer l'essence. »[19]

De la sorte, un déplacement de perspective s'opère qui abandonne le Logos grec et se concentre sur ce que Henry considère comme le Logos « johannique » ou « chrétien ». L'être ek-statique du monde n'est plus tenu comme originaire. L'« archi-intelligibilité johannique » advient par cette découverte d'une dualité, voire même d'un dualisme phénoménologique entre la façon d'apparaître dans le monde et de s'apparaître à l'intérieur de soi-même.[20]

2. La thématisation de l'épreuve dans une philosophie du christianisme

Présent dès les débuts de ses intuitions philosophiques, le christianisme constitue le terrain où Henry s'établit afin de déployer sa phénoménologie radicale : lues à la lumière des principes d'une telle phénoménologie, les formulations bibliques apparaissent au long de ses derniers écris afin de thématiser l'épreuve de la vie (hors monde) qui restait encore à approfondir dans *l'Essence*.

Après la publication de cet *opus magnum*, il fallait poursuivre deux axes qui demeuraient encore en chantier. D'une part, il convenait de fonder la phénoménalité de l'ek-stase, c'est-à-dire l'apparaître spécifique du monde, à partir de la vie transcendantale.[21] D'autre part, des ambiguïtés concernant l'auto-affection pure,

---

[18] Cf. LAOUREUX, « Phénoménologie et théologie négative », p. 62.
[19] « Philosophie et phénoménologie », dans PV I 186.
[20] « M. Henry cherche à se départir de la pensée grecque pour faire advenir une logologie spécifique au christianisme qui tente de se dire à travers le vocable de la « Vie » » (LECLERCQ, « La religion comme forme éthique de la règlementation de soi », p. 230).
[21] En ce qui concerne cet aspect, il s'agit d'accorder une légitimité à la phénoménalité ek-statique, en assurant par conséquent le droit d'exercice des sciences sociales et physiques. Toutefois, la phénoménologie radicale cherche à dénoncer la condition d'être *fondé* d'une telle phénoménalité. Il convient alors d'approfondir la fondation de la phénoménalité du monde à partir de la Vie originaire. Il semble que le phénoménologue ait laissé cet aspect ouvert, sans le préciser davantage dans ses derniers écrits (cf. Tegu JOE, « L'incorporation et l'auto-affection pure : le problème de l'uni-

(notamment la distinction des sens *fort* et *faible*) attendaient des précisions ultérieures. Si le rapport avec l'art et avec les sciences naturelles, humaines ou sociales concerne le premier axe, la relation avec la religion et la théologie s'établit surtout dans la poursuite du second. Celui-ci, sur lequel nous nous focalisons ici, consiste à thématiser l'épreuve de la vie, c'est-à-dire l'auto-affection pure.

Pour ce faire, Henry met en œuvre sa « philosophie du christianisme ». Son propos n'a rien à voir ni avec la dogmatique ou l'apologétique de quelque religion positive que ce soit ; il ne s'agit point de se « demander si le christianisme est « vrai » ou « faux » ». Concentré sur le « genre de vérité »[22] implicite, selon lui, dans les *corpus* paulinien et johannique, le phénoménologue radical tire profit de leur appareil conceptuel et terminologique pour décrire l'apparaître le plus originaire de la vie transcendantale.[23] Ce faisant, il répond définitivement à l'argument ontologique qui prétend affirmer l'existence de Dieu en même temps qu'il interdit la pleine manifestation de sa vérité à l'*ego* que je suis. Son christianisme « sauvage »[24] relève du déploiement de la phénoménologie matérielle qui s'accomplit avec la description de

---

multiplicité dans la phénoménologie matérielle », dans *La vie et les vivants. (Re)lire Michel Henry*, dir. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019, pp. 327-335 ; Jean-François LAVIGNE, « Incarnation et historicité », dans *La vie et les vivants. (Re)lire Michel Henry*, dir. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019, pp. 455-474). Malgré tout, son *Marx* et l'ouvrage sur Kandinsky constituent, à notre avis, des moments où la manifestation de la multiplicité de phénomènes dans le monde est saisie à partir de la résonance, en termes des tonalités immanentes de la vie, que le vécu subjectif de tels phénomènes implique.

[22] Cf. CMV 7.

[23] "Henry's idea of the Christian *cogito* is challenging for the renewed content that it lends to an important Cartesian concept that philosophers are persistently destined to confront. It is arguable that Henry's radical phenomenology, proposing a revolutionary alteration of perspective that he sees ultimately compatible with Christianity, necessitates an across the board redefinition of inherited philosophical concepts. If granted plausibility, the postulation of Absolute Life as radically immanent and transcendental, of the invisibility of Life as the proper and certain source of all that emerges in the problematic sphere of the visible, would indeed involve a wide revision of philosophy as usually practiced. In any event, as announced initially, a special attention given to the *cogito* in that perspective may be indicative of the kind of mutation that both Henry's phenomenology read together with what Christianity might produce in the most classic of concepts" (Manuel SUMARES, "Michel Henry's idea of a *Christian cogito*", in *Rev. Roum. Philosophie*, nº. 60/2, Bucureşti 2016, p. 187).

[24] Dans la mesure où l'adjectif « sauvage » caractérise « sa pensée libre », au sens de se détacher des présuppositions aussi bien théologiques que philosophiques, nous l'employons afin de caractériser son « christianisme » original. En effet, cette « pensée » est « sauvage », parce qu'elle s'approprie les auteurs et les traditions religieuses sans se soucier de respecter n'importe quelle interprétation orthodoxe (cf. LECLERCQ, « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi », pp. 243-245).

l'épreuve originaire de la vie comme épreuve de Dieu lui-même, compris comme la Vie absolue.

Ainsi, empruntée à la tradition chrétienne, la notion d'incarnation se réfère, selon le phénoménologue radical, à un processus acosmique. Contrairement à la signification négative de la préposition « in » accouplée aux adjectifs qui qualifient le Dieu d'Anselme – *in*dicible, *in*concevable –, quand elle est appliquée au Dieu de Henry, la même préposition comporte un sens plutôt positif et immanent : dans la chair, indépendant du monde et avant le monde. À cet égard, l'herméneutique henryenne relit l'énoncé biblique « être auprès de Dieu » (Jn 1, 1-2) comme signifiant « être en Dieu ».[25] Aux yeux de Henry, l'Incarnation du Logos divin est l'expression d'un Dieu radicalement immanent. Cette herméneutique lui permet d'établir une opposition entre son christianisme et « la transcendance du Dieu d'Israël » ainsi qu'avec celle de la déité des philosophes.[26] Selon la tradition chrétienne, le Verbe divin assume la nature humaine précisément au moment de son incarnation ; c'est en qualité d'ipséité incarnée que le Christ révèle l'essence de l'homme.

> Seulement si l'Incarnation du Verbe, sa venue dans une chair, et dans une chair comme la nôtre, signifie sa venue dans notre condition humaine (…), c'est qu'une autre thèse est encore enveloppée dans l'affirmation abyssale de Jean, *une définition de l'homme comme chair*.[27]

La terminologie classique de l'« âme », mobilisée afin de caractériser l'essence la plus profonde de l'*humanitas*,[28] peut être ainsi progressivement remplacée par la notion de « chair ». Le dernier Henry trouve ainsi chez Paul et Jean des outils conceptuels et terminologiques qui lui permettent d'écarter, dans la mesure du possible, le langage trop métaphysique de l'« être », du « soi » ou de l'« âme ». En les remplaçant de plus en plus par la terminologie de la « vie », du « vivant » et de la « chair », le

---

[25] Cf. PC 107.
[26] Cf. I 14.
[27] I 18.
[28] Henry se réfère à « la définition de l'homme comme âme, c'est-à-dire comme phénoménalité pure » (« Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », dans PV II 72). « Le Soi est l'identité de l'affectant et de l'affecté, il est l'être où il n'y a rien d'autre que lui-même (…) Un tel être, Descartes l'appelle l'âme, nous l'appelons vie » (« Sur l'*ego* du *cogito* », dans PV II 81). Le premier Henry s'en tient à l'apparaître du *cogito sum* que Descartes décrit dans la *II*[e] *Méditation*. Il s'agit de définir l'homme par l'âme en tant que pur apparaître. Ce que correspond à la désignation plus tardive de l'*humanitas* comme chair (cf. « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », dans PV I 9-38 ; cf. « Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme », dans AD 87-108 ; cf. « Le corps vivant », dans AD 111-137 ; cf. I 17).

phénoménologue radical cherche à approfondir le processus d'engendrement de toutes les ipséités concevables.

Pour ce faire, il faut conduire la phénoménologie de la chair vers une phénoménologie de l'incarnation. En effet, puisque la « venue dans la chair précède toute chair concevable »,[29] il s'impose d'élaborer une sorte d'« archéologie de la chair ».[30] Cela veut dire que le donné de mon ego, de ma chair où je me reçois moi-même passivement, manifeste un processus d'engendrement dont je ne suis pas la source primordiale. C'est pourquoi, par-delà la distinction des deux sens de l'auto-affection, il convient désormais d'établir le *lien* entre la Vie absolue capable de se donner à elle-même et la vie finie dont la chair est passivement donnée.

En faisant appel aux formulations bibliques, Henry entend se borner à la description du processus d'engendrement où « toutes chairs concevables » surgissent en lien avec la première Ipséité, à laquelle seule s'applique le sens fort de l'auto-affection. Une telle entreprise définit sa philosophie du christianisme. Celle-ci consiste dans l'accomplissement de la phénoménologie radicale, dans la mesure où la description de la venue dans la vie - et non dans le monde ni à partir de l'être - s'achève nécessairement avec le Premier Vivant que constitue le Logos incarné. Ainsi s'accomplit l'archéologie de la chair.

L'alternative à la preuve ontologique surgit ainsi avec toute sa force : lorsque Henry thématise l'épreuve de la vie jusqu'à faire apparaître l'homme en profonde connexion avec Dieu. Au lieu d'affirmer l'existence de celui-ci - une ex-sistence extérieure et détachée du sujet humain -, l'herméneutique henryenne du christianisme s'emploie à décrire l'épreuve d'un vivant né de la Vie absolue. Dans une formulation très heureuse, Emmanuel Falque constate que « nous n'avons pas d'autre expérience de Dieu que celle de l'homme. »[31] Il est donc impossible de concevoir Dieu en lui-même, dans une bulle métaphysique de concepts sans rapport à notre vécu. Pour sa part, Henry emploiera la première personne du singulier : *je n'ai que mon expérience de Dieu*.

---

[29] I §32, 238.

[30] Dans un entretien accordé à Roland Vaschalde en 2000, Henry résume le projet du deuxième volume de sa Trilogie de la manière suivante : « je travaille actuellement à l'approfondissement de l'analyse de la chair dont je vous ai parlé et qui visera son origine ou son ultime fondement. Cette archéologie de la chair se proposera comme le second volet d'un diptyque dont le premier était constitué par *C'est moi la vérité* » (E 21).

[31] Emmanuel FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2004, p. 37.

Comme nous allons le voir plus loin, dans la mesure où l'épreuve de la passivité radicale se situe au sein du processus d'engendrement de la Vie absolue elle-même, c'est bien d'une épreuve de Dieu qu'il s'agit.

*

Bien qu'au long de ses dernières rédactions Henry compose une sorte de symphonie scripturaire, dans le style des Pères de l'Église tels Augustin ou Irénée, en mettant en relation divers passages de l'Écriture (y compris de l'Ancien Testament), où les *corpus* paulinien et johannique se démarquent clairement. Pour cette raison, il nous semble pertinent d'exposer la philosophie henryenne du christianisme en deux moments distincts : en partant de son herméneutique des textes pauliniens pour aboutir à l'Évangile de Jean. Il s'agit de thématiser l'épreuve immédiate de l'auto-affection pure à partir de certaines notions bibliques choisies par Henry.

3. Michel Henry, lecteur de Paul

Dans un entretien accordé à Isabelle Gaudé en 2001, Michel Henry témoigne de l'importance que les écrits de Paul eurent dans le développement de sa propre phénoménologie. À la question de savoir s'il est légitime de le considérer comme un « penseur chrétien », il répond :

> C'est une question importante. Précisons toutefois que j'ai commencé à travailler au milieu du siècle dernier non à partir du christianisme, mais à partir de la phénoménologie (…) Plus tard, j'ai fait travailler cette phénoménologie de la vie sur le christianisme. Je voulais écrire un livre sur l'intersubjectivité. Or, ce problème est d'une difficulté extraordinaire. Et je me disais : pourquoi avec les présupposés, non plus ceux du « hors de soi » mais ceux du pathos invisible, ne pourrait-on pas faire des avancées dans ce domaine qui, il faut bien reconnaître, a été un échec pour toutes les pensées philosophiques sérieuses (…) Je voulais écrire ce livre et puis *je me suis souvenu des textes de Paul sur le corps mystique*. J'ai ensuite relu tous les textes du *Nouveau Testament* et j'ai compris qu'au fond, sans vouloir en aucune façon réduire le christianisme à une philosophie, celui-ci contenait des présupposés philosophiques, et même des thèses philosophiques qui sont celles d'une phénoménologie de la vie. J'ai donc risqué une lecture philosophique du christianisme à partir de la phénoménologie.[32]

[32] « Un parcours philosophique », dans AD 164 [souligné par nous].

Ce passage illustre le rôle que les écrits pauliniens ont joué dans l'élaboration de la phénoménologie de la vie. Bien que les références au quatrième Évangile, celui de Jean, dépassent en nombre les citations des autres auteurs bibliques,[33] il est très intéressant d'apprendre que Henry reconnaît avoir commencé par le corpus paulinien dans le passage de sa phénoménologie matérielle à son originale « philosophie du christianisme ».

Selon les mots cités plus haut, l'intersection entre la phénoménologie radicale et le christianisme s'est nouée autour de la problématique de l'intersubjectivité.[34] Sachant que Michel Henry s'est « souvenu des textes de Paul sur le corps mystique » au moment de clarifier, selon les principes de sa phénoménologie, le phénomène de l'intersubjectivité, et dès lors que cette intuition concernant la notion paulienne du *corps mystique* l'a poussé vers une nouvelle étape de sa phénoménologie, il nous est permis d'envisager l'hypothèse suivante : la notion paulinienne de *corps mystique du Christ* exprime, dans un langage théologique, la relation immanente, c'est-à-dire dans la chair et hors monde avec autrui.

D'abord, il faut souligner le fait que les intuitions fondamentales de la phénoménologie radicale auraient pu être prises sans l'appui des Écritures bibliques. En effet, Henry n'est « pas parti du christianisme mais de la phénoménologie. C'est tardivement, en relisant les textes du Nouveau Testament », qu'il a « découvert, avec une certaine émotion, que les thèses impliquées dans ces textes étaient celles auxquelles » l'« avai[en]t conduit le développement interne de » sa « philosophie. »[35] En considérant l'intersubjectivité immanente propre à sa phénoménologie, Henry s'est souvenu du corpus paulinien qu'il avait déjà lu. La philosophie du christianisme apparaît dès lors comme le dernier développement de sa phénoménologie. Que celle-ci soit indépendante du christianisme (notamment magistériel), Henry l'affirme au début du premier volume de ce qu'on nomme désormais sa *Trilogie* :

---

[33] « Le cadre principal de référence dans *C'est moi la vérité* est l'Évangile de Jean » (cf. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible*, p. 164).
[34] Notons que la thématique de l'intersubjectivité concerne aussi bien le premier axe du déploiement de la phénoménologie henryenne, en direction de la fondation des phénomènes du monde, que le second, concernant le rapport de l'ego à l'Ipséité du Premier vivant.
[35] E 153-154.

> *Ce n'est pas le corpus des textes du Nouveau Testament qui peut nous faire accéder à la Vérité, à cette Vérité absolue dont il parle, c'est celle-ci au contraire et elle seule qui peut nous donner accès à elle-même.*[36]

Cependant, les thèses que le phénoménologue radical repère dans les textes pauliniens et johanniques ne se bornent pas aux principes fondamentaux de la phénoménologie radicale, à savoir :

> La définition de l'absolu (Dieu) comme Vie, [et] l'affirmation que le procès de la vie comme venue en soi et comme épreuve de soi génère nécessairement en elle une Ipséité en laquelle précisément elle s'éprouve elle-même et ainsi se révèle à elle-même.[37]

En revanche, nous devons prendre au sérieux le fait que Michel Henry soit revenu au christianisme à partir de la notion de *corps mystique* liée au traitement de la question de l'intersubjectivité au sein de la phénoménologie radicale.

3.1. Les références aux textes pauliniens dans le premier Henry

Les allusions au christianisme chez le premier Henry, notamment dans son *opus magnum*, sont équivoques ou ambiguës. D'un côté, nous nous heurtons au christianisme interprété par les auteurs de l'idéalisme allemand que le phénoménologue situe dans l'orbite du monisme ontologique. Il s'agit en bref de l'interprétation que des philosophes tels que Boehme ou Fichte font du Prologue johannique, selon laquelle le Verbe divin est la manifestation de Dieu hors de soi. En d'autres termes, pour l'idéalisme allemand, au moins selon l'interprétation henryenne, Dieu ne peut se révéler qu'en sortant de soi vers l'extériorité d'un monde.[38]

Si, d'un côté, nous avons affaire à un christianisme interprété dans le cadre du monisme que Henry cherche à réfuter, d'un autre côté surgit dès *l'Essence* un autre christianisme. Il s'agit du christianisme d'Eckhart, exposé notamment dans les §§39-40-49 de la thèse de 1963, où Dieu est conçu en tant que vie immanente, celle qui se

---

[36] CMV 17.
[37] E 154.
[38] Cf. EM §10, 84-85. En ce sens, la remarque de Farhad Khosrokhavar, concernant la critique henryenne du terme chrétien de « kénose » employé par Hegel, nous semble juste : « C'est ce processus de déversement de l'intériorité dans l'extériorité qui signifie en même temps la « kénose » de l'être que Henry refuse au nom de l'hétérogénéité radicale de l'une à l'autre » (Farhad KHOSROKHAVAR, « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui », dans *Rue Descartes*, nº 35/1 (2002), p. 64).

confond avec le phénomène le plus originaire de l'auto-affection repéré par la phénoménologie henryenne. Le premier renvoi explicite au corpus paulinien dans une œuvre de Henry se découvre dans le cadre du christianisme d'Eckhart :

> C'est parce que la phénoménalité de celui-ci [de Dieu], constitutive de son être, et, identiquement, de la possibilité de parvenir jusqu'à lui, n'est pas l'extériorité où se meut le savoir, c'est parce que, comme le répète Eckhart dans une proposition qu'il emprunte cette fois à *Saint Paul*, « Dieu habite dans une lumière à laquelle il n'est pas d'accès », qu'il se dérobe à toute connaissance et « meurt à l'âme » lorsque l'âme « se tourne vers les choses extérieures. »[39]

Grâce au Maître thuringien, la première référence explicite à Paul apparaît au moment où Henry cherche à établir la dichotomie radicale entre les deux phénoménalités : celle du monde visible qui est fondée et celle de l'invisibilité qui caractérise la vie immanente absolument fondatrice. Que le Dieu de Paul (et d'Eckhart) s'identifie au contenu phénoménologique positif de la révélation originelle, qui n'est possible que dans la dimension ontologique originelle de la vie immanente, cela est, nous semble-t-il, très significatif. Car la phénoménalité de Dieu est au fond décrite comme la phénoménalité de la manifestation positive de l'essence elle-même, telle qu'elle se réalise dans l'auto-affection effective au sein de l'immanence de la vie.

La même conception philosophique est affirmée au §69 de *l'Essence*, avec une brève référence à Paul. En critiquant Spinoza, pour qui l'affectivité dépend du pouvoir de l'ego, Henry fait appel à Luther, qui avait compris, non seulement dans son entendement, mais surtout dans sa chair que Dieu et sa grâce précèdent absolument tous les ego.

> La conception d'un élément affectif fondamental de l'existence surordonnant tous mes actes, de telle manière que ceux-ci, quels qu'ils soient, ne l'affectent en rien, de telle manière que, quelle que soit leur signification axiologique apparente ou réelle, quoi que je fasse, tout cela est vain, si cet élément n'est pas *préalablement posé* dans sa détermination essentielle et salvatrice, « si je n'ai pas la charité », est celle de Saint Paul.[40]

À l'appui des écrits de Luther, le recours à Paul sert à affirmer la passivité radicale impliquée dans l'auto-affection. La *caritas* chrétienne apparaît dans ce contexte comme la description d'un sentiment très concret : il s'agit de l'expérience affective d'une impuissance radicale. De cette manière, nous découvrons que le Paul henryen est

---

[39] EM §49, 545 [souligné par nous].
[40] EM §69, 816 [souligné par nous].

présent dès l'*opus magnum* dans le cadre d'un christianisme compatible avec la nouvelle phénoménologie radicale que Henry cherche à déployer.[41]

Bien que Paul ne soit explicitement cité dans *l'Essence* qu'à deux reprises – et toujours par le biais d'une relation à un autre auteur –, il apparaît que le phénoménologue radical connaissait bien le corpus paulinien dès la rédaction de sa dissertation doctorale. Au fur et à mesure de la consultation des Notes préparatoires à *l'Essence,* nous rencontrons de petites allusions à Paul, ainsi qu'un dossier détaillé où le phénoménologue sélectionne, en les commentant, des versets pauliniens.[42]

Dans ces Notes - et bien que le corpus paulinien apparaisse ici davantage en lien à Kierkegaard et à Pascal qu'avec Eckhart ou Luther -, il importe de souligner que les énoncés pauliens sont interprétés à la lumière des intuitions philosophiques de Henry. En citant des passages de l'Épître aux romains (cf. Rom 1, 17-18 ; 3, 20), il affirme :

> « Le juste vivra par la foi » : Écriture citée par Paul.
> « Les hommes par leur injustice retiennent la vérité captive »
> C'est une condition existentielle qui écoute la vérité, parce que c'est une condition existentielle qui constitue la vérité.[43]

Le philosophe radical tend à lire ces extraits comme l'expression de l'opposition foncière entre la phénoménalité originaire de la vie immanente et celle de l'extériorité propre à l'horizon du monde. Pour le Paul henryen « les affections de l'esprit, c'est la vie et la paix »,[44] en considérant cette vie comme l'auto-affection immanente. Toujours dans le cadre d'un christianisme opposé à la tradition moniste, Paul est mentionné dans la conclusion de la deuxième thèse henryenne sur l'ontologie de Maine de Biran :

> Extravagantes, en effet, devaient nécessairement paraître, aux yeux des Grecs, des affirmations comme celle qui pose au titre d'un dogme la résurrection du corps. C'est pourquoi *les Corinthiens s'en allèrent en ricanant lorsque Saint Paul prétendit ne pas réserver à l'âme le privilège de cette résurrection*.[45]

---

[41] À cet égard, Gabrielle Dufour-Kowalska exerce bien son rôle de commentatrice lorsqu'elle mentionne en toute rigueur « la grande dialectique de la Loi et de l'Amour qui est au centre du premier commandement et de sa « règle d'or », et qui forme l'un des thèmes de réflexion d'Henry dès sa jeunesse dans sa lecture de Saint Paul » (DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et Absolu*, p. 235).
[42] Cf. Ms A 3357-3359.
[43] Ms A 3357.
[44] Ms A 3358.
[45] PPC 289 [souligné par nous]. Plus tard, dans un article publié en 2000, le deuxième Henry se réfère à la même dispute de Paul contre la méprise grecque du corps (σῶμα) : « ce débat avait déjà eu lieu avant le IIe siècle et en des circonstances plus fameuses lorsque Paul vint à Athènes enseigner aux Grecs la Résurrection des corps et qu'ils s'en allèrent en ricanant » (« La vérité de la gnose », dans PV IV 141).

Le refus paulinien du dualisme grec, qui sépare l'âme du corps, tout en situant la nature humaine véritable dans le premier élément, est lu comme l'affirmation dans les termes théologiques du corps subjectif, ce qui sera appelé « chair » à partir de la Trilogie. La notion chrétienne de résurrection sert alors à récuser l'idée selon laquelle l'affectivité charnelle de l'origine n'est pas réelle et n'a pas de relevance ; il s'agit toujours d'identifier l'essence à l'auto-affection vivante.

Il devient donc clair que le corpus paulinien, dès l'époque où Henry rédigeait ses premières œuvres, non seulement ne lui était pas étranger, mais était reconnu comme un christianisme compatible avec sa propre phénoménologie.[46] Soulignons que cette herméneutique des textes de Paul, et par conséquent du christianisme, est présente déjà avant la Trilogie. Complétement libre vis-à-vis d'une interprétation des textes bibliques qui se voudrait orthodoxe, Henry s'approprie les écrits pauliniens en fonction d'un intérêt très particulier : trouver un terrain opposé à la tradition grecque dont le philosophe de Montpellier veut nettement s'éloigner.

3.2. Le corpus paulinien dans la Trilogie

Tandis que les références à Paul sont souvent inaperçues dans les premières œuvres henryennes, l'abondance de citations et d'allusions dans les deux premiers volumes de la Trilogie saute aux yeux du lecteur attentif. Toutes les citations du corpus paulinien au long de ces trois derniers ouvrages peuvent être insérées dans une des trois catégories suivantes : (1) la définition de la réalité originaire en tant que vie immanente; (2) le rapport de l'ego à la Vie absolue de Dieu ; (3) Le corps mystique du Christ comme expression de l'intersubjectivité charnelle.

3.2.1. La vie immanente comme réalité originaire de Dieu et de l'ego

En premier lieu, comme chez le premier Henry, nous trouvons au long de la Trilogie christique de nombreuses références à des extraits interprétés comme

[46] Nous ne trouvons qu'un seul passage où Henry fait référence à la célèbre hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (cf. Ph 2, 6-9). En s'appuyant sur Marx, Henry critique l'interprétation moniste de ces versets bibliques, interprétation soutenue par les auteurs qui composent l'idéalisme allemand (que Marx réfute). Selon une telle interprétation, le schéma kénotique du Christ présenté par Paul correspond à la pensée dialectique (cf. M I 144-145).

l'expression de l'affirmation de la vie immanente en tant que réalité primordiale. Le Paul henryen conçoit le « Dieu vivant (1 Tim 3, 15) »[47] comme celui « qui juge nos cœurs (The 2, 4) » dans la mesure où l'on n'est pas jugé par l'extériorité d'« un tribunal humain » (cf. Rom 12, 18 ; 1 Cor 4, 4), mais « par le Dieu qui ne ment pas » (cf. Tite 2). Pour autant que « nulle créature ne [puisse] se dérober à ses regards », la Parole de Dieu « est vivante » et « efficace » (cf. Heb 4, 12-13).[48]

Henry interprète l'immanence de la vie opposée à la transcendance du monde à la lumière de l'Archi-intelligibilité johannique. Si le Logos johannique s'oppose au Logos grec, il en va de même pour Saint Paul : selon celui-ci « le Christ s'est dépouillé de sa condition divine pour (…) se montrer (…) dans la vérité du monde » (cf. Ph 2, 5) radicalement distincte de la vérité originaire de la vie.[49]

Les deux premières « intuitions fondatrices » du christianisme, à savoir « la duplicité de l'apparaître » et « la structure antinomique [par rapport à la phénoménalité ek-statique du monde] de la vie », sont déchiffrées à la lumière de l'opposition paulinienne entre la « sagesse du monde » et la « foi » (cf. 1 Cor 1, 20).[50] Éternelle, la vérité de Dieu est hétérogène à la vérité du monde, qui « passe », en la précédant (cf. 1 Cor 7, 31).[51] Le Paul henryen exprime la dualité de l'apparaître par les oppositions classiques entre la Loi et la Justice divines ou entre les œuvres de la Loi et la grâce. En citant des versets tels que Heb 8, 1-5, où est exprimée l'inefficacité de la Loi mosaïque ainsi que des sacrifices de l'Alliance ancienne, ou en se référant à Gal 3, 21 – « Si la Loi qui a été donnée avait pu procurer la vie, la justice viendrait vraiment de la Loi » –, Henry souligne l'éloignement que Paul prend vis-à-vis de la Loi juive, désormais archaïque. Il ne s'agit pas seulement d'une simple critique de la Loi, mais d'un rejet

---

[47] CMV 40.
[48] CMV 266-268. Pour le Christ, il ne faut pas « recourir à des instances extérieures comme les tribunaux » (PC 27).
[49] CMV 112.
[50] CMV 249. Il s'agit de la *sagesse* des paraboles racontées par Jésus. « Il s'agit toujours à partir de l'expérience commune d'aller vers ce qu'on ne connaît pas ou qu'on ne voit pas encore, sinon à travers un voile, comme « une image obscure dans un miroir, selon l'expression de Paul » (PC 117). Cf. 1 Cor 12,31-13-13. La sagesse du monde, qui considère la croix comme folie, est pour Henry du même ordre de connaissance auquel accède l'exégèse historico-critique moderne. Afin de décrire ce qu'est la vérité dans le christianisme, Henry recours à Paul en illustrant « l'impuissance du langage à poser une réalité autre que la sienne. » Telle est pourtant la puissance de Dieu : « « Car le Royaume de Dieu consiste non en paroles mais en puissance » (1 Cor 4, 20) (…) (Eph 1, 17-20) » (CMV 15).
[51] CMV 31.

radical de celle-ci en vertu de « l'irréalité de la Loi. »[52]

> C'est ici qu'intervient dans le christianisme la critique de la Loi, formulée avec une rare violence par le Christ et dont Paul a recherché et exposé de façon géniale l'ultime motivation. Celle-ci renvoie à la thèse centrale du christianisme qui place la réalité dans la vie. C'est précisément parce que la Loi est transcendante, extérieure à la vie et aperçue par celle-ci hors d'elle, comme un contenu intelligible dans cette extériorité et par elle, qu'elle se trouve privée de réalité.[53]

L'inefficacité ou, en termes henryens, l'« impuissance » de la Loi se réfère à la « transformation intérieure »,[54] hors monde, qui se réalise par la vie immanente dans la chair. Celle-ci constitue, selon le Paul henryen, le lieu aussi bien de la « perdition » que du « salut » : tel est le mouvement intérieur que la Loi concernant les œuvres extérieures n'atteint jamais. En effet, « le pouvoir de révélation » est seulement « confié à la chair. »[55] Que Paul affirme l'« imminence » de « la venue du Christ », « le Jour du Seigneur » (cf. 2 The 2, 3), cela ne traduit rien d'autre que l'identification de Dieu à la vie immanente que l'ego éprouve par son auto-affection (cf. 2 The 2, 9-10). Henry emploie donc des termes pauliniens pour désigner la présence de la vie qui se révèle totalement sans aucune distance : nous pensons notamment à l'expression « Parousie incandescente » à partir de laquelle Henry exprime l'épreuve de la vie dans la chair.

3.2.2. Le rapport de l'ego à la Vie absolue de Dieu

Nous l'avons montré : la phénoménologie matérielle se concentre sur l'épreuve primordiale que l'ego fait passivement de sa propre vie. Alors que Heidegger élabore une analytique existentiale du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, Henry déploie une sorte d'« analytique de la vie » immanente, c'est-à-dire de l'auto-affection. Un extrait de Paul, dans les Notes préparatoires à *C'est moi la vérité*, annonce clairement cette nouvelle analytique:

> Dieu selon Paul. Eph 1, 17-20 (…) l'efficacité souveraine de la force qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant.

---

[52] CMV 225.
[53] CMV 223.
[54] CMV 225.
[55] « Incarnation », dans PV I 179.

Analytique de la Vie : (1) Critique du langage ; (2) Vie = force.[56]

De surcroît, ces brèves Notes nous apprennent que l'analytique henryenne de la vie se développe en deux étapes : après avoir réfuté la primauté de toutes les phénoménalités ek-statiques, par le fait même qu'elles sont absolument impuissantes à poser la réalité qu'elles-mêmes visent (comme le langage du monde), l'analytique henryenne se focalise sur la vie immanente dans le retrait de toute extériorité. En ce sens, ce que Henry emprunte à Paul et qu'il affirme dans une allusion à un passage de l'Épître aux éphésiens, consiste en l'affirmation que la puissance de révéler (cf. Eph 1, 17) aussi bien que celle de donner la vie (cf. Eph 1, 20) appartiennent à Dieu seul.

En outre, comme Henry l'affirme dans le premier volume de sa Trilogie, « pour autant que cette Vie est celle de Dieu et s'identifie à lui, l'Apôtre peut écrire : « Il n'est qu'un seul Dieu et Père de tous, qui (…) agit en tous et est en tous. » »[57]« Le Dieu réel » apparaît « en chaque Soi vivant ».[58] Pour autant que notre « corps [soit] le temple de l'Esprit Saint » (1 Cor 6, 19),[59] cela donne l'occasion à Henry d'analyser la puissance qui caractérise la vie immanente éprouvée par l'ego dans son auto-affection.

Au fur et à mesure que la phénoménologie de la vie se concentre de plus en plus sur l'auto-affection de l'ego, s'impose progressivement le rapport entre celui-ci et Dieu, ou entre ce que Henry appellera la vie finie et la Vie infinie (ou absolue). En ce sens, les références au corpus paulinien n'ont pour but que d'exprimer le résultat de la description phénoménologique de l'auto-affection pure.

De cette manière, plus qu'une influence des textes bibliques sur Henry, il faut y voir plutôt une lecture personnelle de Paul. Autrement dit, plutôt qu'une influence directe du christianisme sur la phénoménologie de la vie, on assiste à une appropriation des textes bibliques qui sont utilisés et interprétés en fonction des principes et des intérêts de l'approche henryenne.

---

[56] Ms A 23652.
[57] CMV 72.
[58] I §33 245.
[59] I §33 246. Cette notion paulinienne du « Temple de Dieu » ou du « Temple de l'Esprit Saint » que chacun de nous est apparaît à plusieurs reprises dans la littérature henryenne : 1 Cor 3, 9, 16-19 et Eph 2, 8, 10, 22, 61 (cf. CMV 144) ; 1 Cor 3, 16 (cf. I 367) ; 1 Cor 6, 19 (cf. I §33 246); 1 Cor 7, 19 (cf. I §46 331) ; 1 Cor 1, 7, 19-20 ; 4, 16-17 (cf. « La vérité de la gnose », dans PV IV 141). Henry pousse la notion paulinienne de « cohéritiers » ou d'« héritiers » vers le phénomène de l'auto-affection au sens faible, c'est-à-dire au fait que l'ego ne se pose pas lui-même dans la vie acosmique. Il en va de même pour le syntagme paulinien « enfants adoptifs ». Telle est la lecture henryenne de versets tels que Phi 4, 3 (cf. CMV 165) ou Eph 1, 3-6 (cf. CMV 142).

> Cette épreuve de soi, cet amour de soi de la Vie absolue en tout vivant éprouvant dans la Foi sa condition de Fils et agissant en fonction de cette épreuve, Paul la désigne en termes adéquats aux Galates : « La foi agissante par la charité » (5, 6). Ainsi le dire de Paul est-il en fin de compte le même que celui de Jean. Au fond de tout agir concevable, du Je Peux de l'ego, il y a cet autre agir, celui de la Vie absolue qui se révèle à soi-même en joignant l'ego à lui-même, *l'Archi-Révélation de l'Archi-génération*.[60]

Plutôt que de commencer par l'analyse des textes du Nouveau Testament, Henry s'en tient toujours au phénomène le plus originel que constitue l'épreuve de l'auto-affection : l'archi-révélation de la vie qui se manifeste à elle-même. Compris comme Vie absolue, Dieu ne surgit jamais à partir d'une déduction théologique ou d'un quelconque concept spéculatif. Si Dieu apparaît effectivement au sein de la phénoménologie matérielle, c'est en tant qu'engagé dans l'archi-phénomène de l'ego s'éprouvant lui-même. Comme nous l'avons vu, la passivité radicale de l'ego, celui qui reçoit sa propre vie sans que le processus de donation dépende de lui, conduit le phénoménologue à établir une distinction entre deux sortes d'auto-affection : au « sens fort » et au « sens faible ». Les extraits pauliniens les plus significatifs qui expriment la modalité faible d'auto-affection sont respectivement les suivantes :

> Et qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pour quoi en tires-tu gloire comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Cor 4, 7). Qu'il s'agisse là d'une illusion, c'est ce que l'Épître aux Galates dit non moins clairement : « Se croire quelque chose alors qu'on n'est rien, c'est s'abuser soi-même (6, 3).[61]

En parlant de l'« illusion transcendantale » d'un ego qui se juge être l'origine de sa propre vie et de ses pouvoirs, Henry cherche à nous faire revenir à l'origine de notre vie transcendantale, c'est-à-dire à comprendre le processus d'engendrement que l'ego éprouve par sa passivité radicale. Or, la seule façon d'éviter cette illusion passe par l'expérience de l'auto-affection au sens faible, l'expérience d'être un moi « à l'accusatif », de m'éprouver « moi-même sans être la source de cette épreuve. »[62] Dans les Notes préparatoires à la rédaction du livre inaugural de la Trilogie, Henry lit de façon explicite certains versets pauliniens comme l'expression des deux sortes d'auto-affection repérées au sein de sa phénoménologie : « Vie in vie = grâce. Rom 11, 6 →

[60] CMV 243 [souligné par nous].
[61] CMV 177. Les mêmes versets bibliques sont cités par Henry dans le même sens dans d'autres oeuvres (cf. I §34, 255 ; PC 122 ; cf. « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans PV IV 58). La même idée apparaît avec d'autres versets. Par exemple : « À maintes reprises, Paul développera ce thème fondamental du christianisme : « C'est Dieu qui dans sa bienveillance produit en nous le vouloir et le faire » (Ph 2, 13) » (PC 121).
[62] CMV 136-137.

c'est la Vie qui agit dans ma vie. »[63] Ou, d'une façon encore plus claire : « Heb 1, 5 → la condition du Christ seulement ou la nôtre aussi, quelle est la différence → l'auto-affection du Christ est celle du Père ≠ nous sommes engendrés. »[64]

Le phénoménologue radical constate que l'auto-affection qu'il éprouve n'est pas produite par la puissance de son ipséité. En ce sens, l'auto-affection de l'ego fini n'est pas intelligible par elle seule. Il s'agit là d'une auto-affection faible qui trouve sa condition de possibilité dans l'auto-affection forte, appliquée seulement à Dieu et jamais à l'ipséité que je suis. Pour Henry, telle est « la troisième intuition fondatrice du christianisme », selon laquelle il y a une différence entre la Vie et le vivant. Le verset Heb 1, 5[65] est ainsi lu comme exprimant cette différence entre les deux sortes d'auto-affection.[66]

Malgré la différence radicale entre la Vie absolue et l'ego que je suis, la phénoménologie henryenne repère néanmoins l'indélébile union entre les deux. Que l'engendrement de l'ego dans la Vie infinie définisse ce qu'est l'*humanitas*, cela constitue au fond « l'affirmation centrale du christianisme en ce qui concerne l'homme » en tant que « fils de Dieu. »[67] De cette façon, il est très intéressant de remarquer comment la phénoménologie henryenne arrive à l'affirmation de Dieu à travers une nouvelle conception de l'*humanitas* : au lieu de définir l'homme comme un

---

[63] Ms A 24804.

[64] Ms A 23705. Au même verset johannique, Henry lie un autre extrait paulinien : « « le Premier-Né parmi beaucoup de frères » (Rom 8, 28-30) » (CMV 140).

[65] « Auquel des anges, en effet, a-t-il jamais dit : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ? » et encore : « Moi, je serai pour lui un père et lui sera pour moi un fils ? » » (Heb 1, 5).

[66] Henry parle de l'épreuve de puissance qui implique ce qu'il nomme la quatrième « intuition fondatrice du christianisme », celle qui concerne l'« hyperpuissance » originaire de la Vie qui agit en nous (cf. CMV 260-268). « Ainsi s'accomplit un singulier renversement par l'effet duquel le non-pouvoir, que porte en lui tout pouvoir et sur lequel celui-ci vient se briser, se découvre être sa propre condition de possibilité. *« Cum impotens tunc potens sum »*, dit Paul (…) Et encore : « La détresse elle-même fait notre orgueil » (respectivement, 2 Cor 12, 10, et Rom 5, 3) » (I §34 253). Le Paul henryen pense à l'« Archi-pouvoir » de la « Vie infinie de Dieu » quand il affirme devant les grecs (cf. Act 17, 28) : « C'est en lui que nous avons la vie, l'être et le mouvement » (I §34, 254). En affirmant que l'homme est incapable d'atteindre le salut par ses propres « œuvres » (cf. Ph 3, 8 ; Rom 11, 6 ; 11, 18), le Paul henryen condamne la prétention d'autonomie, c'est-à-dire le fait de rester dans l'*illusion transcendantale* (cf. CMV 241-242). C'est pourquoi il faut « « (…) mettre notre confiance non en nous-mêmes mais en Dieu qui ressuscite les morts » (2 Cor 1, 8) » (CMV 264).

[67] CMV 120. Henry interprète l'affirmation selon laquelle « Dieu voit dans le secret » (cf. Mt 6, 3-6) comme une clef pour comprendre la condition humaine, dans une « relation intérieure » avec Dieu et en se définissant par la réalité invisible que la vie constitue (cf. PC 42).

être rationnel[68] ou social doué de langage, ou de le considérer comme un sujet autonome déjà situé dans un monde, la phénoménologie henryenne fait apparaître un vivant passivement engendré en Dieu lui-même.

> Dans la conception classique trouvant son origine en Grèce *l'homme est plus qu'un vivant*, c'est un vivant doué de Logos, c'est-à-dire, on l'a vu, de raison et de langage (…) Dans la mesure où 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. De la Vie, c'est-à-dire de Dieu.[69]

Il devient donc nécessaire de décrire ce processus d'engendrement. Pour ce faire, Henry élabore une « archéologie de la chair » qui nous amène, d'abord, à la différence entre la Vie et le vivant et, ensuite, à la nécessité de postuler le Premier Vivant (et son Archi-Chair) en tant qu'Ipséité originelle dans laquelle tous les ego puissent être engendrés. Pour que la Vie puisse s'éprouver elle-même, elle doit engendrer un Soi effectif. Ensuite, dans cette Ipséité originelle de la Vie absolue elle-même, les ego finis peuvent être engendrés.[70]

En ce sens, l'*Ipséité originelle*, l'*Archi-Soi* ou le *Premier Vivant* ne correspondent pas à des notions théologiques reçues extrinsèquement d'une Révélation quelconque, mais se présentent comme des expressions philosophiques de la Vie absolue. Henry identifie, néanmoins, la notion paulinienne de « Premier-né » et l'Archi-Soi de sa phénoménologie, ce qui lui permet de désigner le Christ comme le Premier Vivant ou l'Archi-Fils ; à ce propos, il se réfère à plusieurs reprises, aux versets suivants :

> Nous savons d'autre part que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères ; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.[71]

---

[68] Comme le concept grec d'âme, conçue comme élément doté de raison ; un élément complétement séparé du corps (de nature plutôt affective). Nous comprenons ainsi la critique que Henry entrevoit chez Paul de ce dualisme grec.
[69] CMV 67-68.
[70] Cf. « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », dans PV IV 151-154 ; cf. CMV 142-167.
[71] Rom 8, 28-30. Ce texte est mentionné par Henry plusieurs fois (cf. CMV 233 ; cf. « Archi-christologie », dans PV IV 126 ; cf. PC 130. En ce qui concerne le rôle du Christ, il faut préciser qu'il ne se réduit ni à l'auto-affection de la Vie absolue elle-même en sa propre Ipséité, ni à l'engendrement des ego finis. Ceux-ci, en effet, après avoir péché à partir de l'*illusion transcendantale*, ne peuvent revenir à la vie originaire que par la même Ipséité originaire. Il s'agit là d'une « restauration » ou d'une « régénération », liée à un mouvement *éthique* dans la

L'essentiel à cet égard consiste, nous semble-t-il, à comprendre comment Henry mobilise les formulations pauliniennes afin d'exprimer le phénomène de l'engendrement de tous les ego dans l'Ipséité originaire de la Vie absolue.

3.2.3. Le corps mystique du Christ comme expression de l'intersubjectivité charnelle

L'engendrement des ego dans l'Ipséité primordiale, identifiée à l'Archi-chair du Christ, conduit la phénoménologie de la vie à préciser sa conception originale de l'intersubjectivité : le rapport à autrui se donne, non dans l'extériorité du monde objectif, mais dans l'immanence radicale qui caractérise la subjectivité.[72] Comme nous avons pu l'apercevoir dans l'interview accordée à Mme Gaudé, une forte connexion se noue entre le corpus paulinien et la question du rapport à autrui au sein même de la vie immanente. La notion paulinienne de « corps mystique du Christ » acquiert une prépondérance fondamentale, surtout dans les derniers paragraphes de *Incarnation*. Un des versets les plus cités à ce propos est celui de Gal 3, 28 : « Il n'y a plus ni juif, ni grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. »[73] Ce texte paulinien fournit en quelque sorte

---

phénoménologie de la vie, qui ouvre Henry non seulement sur la notion de « seconde naissance » mentionné par Jésus à Nicodème (cf. Jn 3, 1-21), mais aussi sur une série de versets pauliniens : Rom 5, 12-18 (cf. I 335) ; Rom 6, 13 (cf. I §33, 246) ; Rom 8,14 ; 9, 9 (cf. CMV 203) ; Rom 13, 9 (cf. CMV 234) ; Col 2, 12 (cf. CMV 204-205) ; Gal 2, 20 (cf. CMV 213) ; Gal 4, 28 (cf. CMV 205) ; Col 3, 2-3 et Gal 4, 10-11 (cf. CMV 183-184).

[72] « Le point fort de Henry, son indépassable et incontournable originalité réside dans la dénonciation des points de vue objectivistes qui dénient à la subjectivité sa place dans le dispositif ontologique d'être soi et d'être avec autrui » (KHOSROKHAVAR, « La scansion de l'intersubjectivité », p. 70).

[73] Cf. I §48 355. Il est intéressant de remarquer la note en bas de ce passage, où Henry mentionne le livre « De la déification des justes » du jésuite Louis Laneau vivant au dix-septième siècle. Dans les *Notes préparatoires à « Incarnation »*, nous remarquons comment Henry a assumé les interprétations de Laneau concernant la notion de *corps du Christ* en général et du verset Gal 3, 28 en particulier. Les *Notes* constituent en effet un document précieux, dans la mesure où elles nous permettent de comprendre l'interprétation, voire l'appropriation des textes pauliniens et de la lecture que Laneau en fait : « Laneau 187. Dans le Corps du Christ in Archi-Chair. Il n'y a plus ni juif ni gentils » (Ms A 26493). Dans ces gribouillis, nous repérons le lien que Henry établit entre les affirmations du P. Laneau et son concept d'Archi-chair, terme que le jésuite n'emploie jamais. Henry se réfère très probablement au passage suivant : « Dans le Corps du Christ en effet, *Il n'y a plus ni Gentils ni Juifs, ni esclaves ni hommes libres*, il est le principe et le fondement, l'Indus et l'Europe ; *mais le Christ est tout en tous*, parce que *tous sont dans le Christ Jésus*. Et cette conjonction s'opère non seulement entre les fidèles qui pérégrinent dans la chair, mais entre eux et les habitants de la Jérusalem céleste : avec eux en effet nous sommes *membres les uns des autres* dans le Seigneur

une réponse à la question suivante : « La phénoménologie est-elle capable de rendre compte de cette identité entre le principe qui unifie la Vie et la rend possible et celui qui diversifie en elle une multiplicité de vivants ? »[74]

Dans le dernier paragraphe de *Incarnation* (§48), Henry décrit « la relation à autrui selon le christianisme », ce qui correspond, précise-t-il, à la notion de « corps mystique du Christ ».[75] En se situant sur le terrain spécifique de la phénoménologie radicale, l'ecclésiologie paulinienne affirme non pas tant l'état de l'Église conçue comme une société intramondaine et historique, mais surtout les « présuppositions phénoménologiques immédiates », à savoir « les relations fondatrices » et transcendantales de chaque ego à Dieu et à autrui dans la chair du Christ. En s'appuyant sur Col 1, 18, Henry considère que :

> L'élément qui édifie, la « tête » de ce corps, c'est le Christ. Les membres en sont tous ceux qui, sanctifiés et déifiés en lui et par lui, lui appartiennent désormais au point de devenir des parties de ce corps lui-même (…) Toujours et déjà le procès pathétique de l'auto-donation de la Vie est à l'œuvre, en sorte que ce flux, en lui-même étranger à toute intentionnalité, n'est ni linéaire, ni indéterminé : impressionnel, charnel.[76]

Henry dépasse donc l'intersubjectivité intramondaine, au fur et à mesure qu'il détermine, par sa phénoménologie, la possibilité d'un autre genre de rapport à autrui hors monde et dans l'immanence radicale de la vie. C'est dans cette perspective que la phénoménologie henryenne décrit l'« immanence et l'inter-immanence », le « pâtir » et le « compatir », l'« intériorité » et la « réciprocité »,[77] au fond, l'ego et les ipséités rassemblées par la Vie. Le corps mystique chez Paul signifie donc « l'inter-subjectivité

Jésus Christ » (Louis LANEAU, *De la déification des justes*, trad. Jean-Claude Chenet, Ad Solem, Genève, 1993, p. 187). Dans ces *Notes*, nous remarquons aussi que Henry suit maintes fois les commentaires de Laneau sur les Pères de l'Église, notamment Cyrille. Henry emploie déjà dans le même sens le verset Gal 3, 28 dans le premier volume de sa Trilogie christique (cf. CMV 310). D'ailleurs, Henry établit parfois un lien entre ce passage et la réponse que Jésus donne aux pharisiens concernant le mariage (cf. Mt 22, 29-30), en affirmant que dans le Ciel « on ne prend ni femme ni mari » (cf. « Le corps vivant », dans AD 136). Il mentionne le même verset dans un article de 1996 auquel nous reviendrons plus tard (cf. « Difficile démocratie », dans PV III 180).

[74] I §48 355.

[75] I §48 350.

[76] I §48 357. Henry interprète aussi le verset Col 1, 24 comme une affirmation de la réalité pathétique transcendantale que la Vie constitue pour chaque Soi concevable (cf. I §48 359). Dans le même sens, Henry emploie les mêmes versets de l'Épître aux Colossiens, afin de synthétiser la « doctrine du corps mystique du Christ » (cf. « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », dans PV IV 159-163).

[77] DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu*, p. 201.

vivante et pathétique en laquelle je suis avec l'autre, l'inter-subjectivité en première personne » que le premier Henry décrit avant même de citer les textes bibliques.[78]

Le syntagme « corps mystique du Christ » comporte chez Henry une double signification. D'une part, il est l'expression de la « communauté transcendantale » qu'implique l'engendrement dans la Vie absolue. D'autre part, il formule aussi en des termes théologiques l'*idéal* d'une parfaite relation à autrui. La notion de *Corps mystique* ne se borne donc pas à exprimer l'origine de l'engendrement de chaque ego : elle comporte aussi une dimension eschatologique, dans la mesure où elle désigne la satisfaction du désir de toucher autrui là où il s'éprouve lui-même dans sa chair.[79] Cet idéal du rapport à autrui trouve sa condition de possibilité dans la réalité originaire des ego parfaitement rassemblés dans le Christ au moment de leur naissance transcendantale.[80] La phénoménologie de la vie est ainsi conduite à décrire le « *lien religieux* », non seulement entre l'ego fini et la Vie absolue de Dieu, mais aussi entre tous les Soi concevables dans l'Archi-chair christique. Dans la mesure où les rapports sont purement affectifs, charnels, immanents, « toute communauté est par essence religieuse » et « invisible, étrangère au monde. »[81]

Par conséquent, Henry sort du solipsisme de façon paradoxale, précisément en isolant l'*ego* dans l'intériorité de sa vie immanente, dans un total retrait vis-à-vis du monde. Dans le processus d'engendrement qu'implique l'auto-affection au sens faible, l'*ego* découvre ce lien, dit *religieux*, à la Vie dont il provient ; c'est en s'éprouvant dans l'immanence de la vie transcendantale et en recevant sa propre vie passivement, que l'ego peut éprouver affectivement la certitude de ne pas être seul. En outre, c'est seulement dans l'Archi-chair du Premier Vivant duquel proviennent tous les Soi concevables, que l'ego que je suis pourra faire vraiment l'épreuve authentique de la chair d'autrui.

---

[78] Cf. PM 152. Déjà dans les années soixante-dix, Henry décrit, sans s'exprimer dans le langage biblico-phénoménologique de termes tels qu'Archi-Fils, ce genre d'intersubjectivité dans la chair immanente et invisible, au moment de commenter les textes marxiens (cf. « Phénoménologie de la conscience, phénoménologie de la vie (1975) », dans PV V 40-41).

[79] À cet égard, nous corroborons l'avis de Sylvain Camilleri, selon lequel, en établissant un lien entre phénoménologie et sotériologie, Henry se réfère toujours au salut saisi par des êtres « incarnés », c'est-à-dire dans leur propre chair affective (cf. CAMILLERI, "Phenomenology and Soteriology in the 'Christian Trilogy' of Michel Henry," pp. 111, 132).

[80] Cf. I §48 353-354.

[81] Cf. I §47 349.

En revanche, l'intersubjectivité dans l'horizon spatial et temporel du monde n'atteint que des représentations, des images, des corps objectifs ou des corps organiques jetés dans l'extériorité ; en se positionnant exclusivement dans ou vers le monde, l'ego quitte nécessairement l'intériorité de sa chair. Et même si celle-ci est à jamais liée à la Vie d'où proviennent tous les vivants, il devient impossible au sein d'un horizon uniquement ek-statique d'atteindre la chair d'autrui, c'est-à-dire de le saisir tel qu'il se saisit lui-même dans son auto-affection.[82]

Nous nous apercevons alors comment Henry décrit une « communauté transcendantale » où le moi que je suis se rapporte, toujours dans une relation pathétique et immanente, d'abord à l'Ipséité originaire et ensuite aux autres ego.[83] Bien que les citations du corpus paulinien à cet égard abondent dans la littérature du dernier Henry, il faut pourtant préciser que la description de cette communauté, se voulant strictement phénoménologique, n'a pas besoin de textes bibliques pour s'affirmer. La preuve se trouve dans le dernier article de *Phénoménologie matérielle*, où Henry décrit « l'essence de la communauté » comme « l'affectivité » originaire qui est un « pathos-avec ».[84] En prenant conscience de l'épreuve pathétique immédiate de la Vie absolue, c'est-à-dire le *se-sentir-soi-même* comme un Soi engendré avec tous les autres ego, Henry fait appel aux écrits de Saint Paul qu'il avait lus aux environs des années 1950.[85]

---

[82] Il s'agit de la critique que Henry adresse à Heidegger et que nous pouvons lire de façon résumée dans les *Notes préparatoires à « Incarnation »* : « *Mit-sein* → une intersubjectivité en l'absence de soi n'a pas de sens ou dans le « hors de soi » aucun soi n'est possible. Le soi doit donc être présupposé hors du monde, avant lui = dans la vie (critique de Heidegger) Dans la vie (...) il y a un soi (…) c'est là aussi qu'il y a une intersubjectivité → Archi-Soi » (Ms A 25909). Que la phénoménologie henryenne sorte ainsi du solipsisme, c'est ce que Robby Mandiangu suggère en interprétant « l'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l'« égoïté » à la « nostrité » » (Robby MANDIANGU, « L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l'« égoïté » à la « nostrité » », dans RIMH 7 95-111). Khosrokhavar distingue « deux temps dans le traitement de la question d'autrui chez Henry. Dans un premier temps, la déduction d'autrui se fait à partir de l'immanence radicale de l'ego ; dans un second temps, c'est l'apparition de Jésus comme Archi-fils qui rend possible l'intersubjectivité » (KHOSROKHAVAR, « La scansion de l'intersubjectivité », pp. 65-66). Les « deux temps » mentionnés par Khosrokhavar correspondent respectivement au premier Henry, celui de la *Phénoménologie matérielle*, et au dernier Henry, auteur de la Trilogie christique. Cependant, la description strictement phénoménologique suit l'ordre précisément inverse : l'ego dans son auto-affection est d'abord en relation à l'Ipséité originelle (que le dernier Henry identifie au Christ) et, ce n'est qu'ensuite qu'il peut se rapporter à autrui dans l'immanence radicale de la vie.

[83] « Henry cherche à donner les conditions d'une communauté transcendantale des vivants » (Olivier DUCHARME, *Michel Henry et le problème de la communauté. Soi, communauté, habitus*, coll. « Ouverture philosophique », L'Harmattan, Paris 2013, pp. 155-157).

[84] Cf. PM 178-179.

[85] Cf. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu*, p. 235, note 415. « Le dernier état de la phénoménologie henryenne de la subjectivité dans *Incarnation* ouvre une voie inédite à la problématique de l'intersubjectivité, inséparable de la question de l'être de l'ego, une voie inédite,

> Là d'où provient le Fils, provient aussi l'autre (…) L'auto-donation de la Vie phénoménologique absolue en laquelle chaque Fils est donné à lui-même est l'être-en-commun des Fils, l'essence pré-unifiante qui précède et pré-unit chacun d'eux, le déterminant *a priori* à la fois comme un Fils et comme ayant part du même coup à cette essence, en relation potentielle, en elle, avec tous les Fils concevables, et de cette façon comme « membre de la famille de Dieu » (Eph 2, 19) (...) D'accès à l'autre, il n'en est que comme accès d'un Fils à un Fils, dans la naissance transcendantale de chacun d'eux, dans l'auto-donation de la Vie phénoménologique absolue en son Ipséité essentielle – il n'en est qu'en Dieu et dans l'Archi-Fils : « Nous ne sommes qu'un seul corps dans le Christ » (Rom 12, 5).[86]

Dans la mesure où l'ego est engendré dans l'auto-génération de la Vie absolue, il nous est permis de concevoir des rapports non intentionnels aussi bien entre l'*ego* et Dieu qu'entre tous les ego finis dès l'origine de leur naissance.[87] Telle est la première signification de la notion de « corps du Christ » chez Henry ; déduite de celle-ci, la seconde signification consiste à la prendre comme désignant « une forme limite de l'expérience d'autrui. »[88]

Cette « forme limite » qui, à notre avis, peut être lue comme un *idéal* à viser, est due à l'échec inhérent repéré par Henry dans le phénomène érotique et au « saut dans le péché » à l'occasion duquel l'extériorité tend à prévaloir au détriment de l'intériorité vivante. En d'autres termes, pour autant que le désir agissant dans le phénomène érotique soit « celui d'atteindre la vie de l'autre *en elle-même*, là où elle s'atteint elle-même dans sa propre chair originaire, ce désir n'atteint pas son but »[89] quand on s'en tient aux rapports entre des corps chosiques, organiques ou extérieurs dans la pure ek-stase intramondaine.[90] Il en va de même pour toutes sortes de péchés, que ce soit le voyeurisme pornographique des relations sexuelles perverses, l'exploitation économique du travail subjectif de l'individu vivant ou le scientisme moderne dominé par la rationalité technique galiléenne, il s'agit toujours du même problème :

---

sous le titre (…) non pas de communion, encore moins de fusion, mais de *communauté*. Le terme de communauté conduit lui-même plus haut encore, au mystère spécifiquement chrétien du « corps mystique » » (DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu*, pp. 221-222).

[86] CMV 321. Selon Henry, ce que le Christ a dit aux hommes – en suivant la lettre des Évangiles –, ce que le Christ leur a révélé, c'est la *généalogie divine* qui définit la *condition humaine* (l'*humanitas*). Cette « Révélation » de l'essence humaine comme l'ego passivement engendré en Dieu/Vie est certifiée par les « lettres de Paul » (cf. PC 160).

[87] Cf. CMV 81.

[88] I §46 339. Henry assume cette signification de l'expression *corps mystique du Christ* au fur et à mesure qu'il commente le salut chrétien chez les Pères de l'Église, notamment Irénée et Augustin (cf. I §46 335-339).

[89] I §41 301.

[90] Cf. I §41 300. Henry décrit ce même « échec » sans recours aux citations bibliques (cf. PM 148-159).

« l'égoïsme transcendantal »[91] par lequel l'ego se tourne d'une façon absolue vers la phénoménalité intramondaine en cherchant à tout maîtriser. L'ego se prend donc pour source de la réalité, en oubliant par conséquent la Vie originaire qui l'a engendré. Telle est le « saut dans le péché. » Tombant dans cet égoïsme, l'ego devient absolument *athée* : car il ne croit plus à l'invisible, mais seulement à ce qu'il voit et maîtrise dans l'extériorité du monde.

À cet égard, il convient de s'en tenir aux deux formes de « réciprocité » entre les divers sujets humains qui varie selon le type d'intersubjectivité en question. Tandis que s'opère, selon Henry, une « rivalité » entre les différents ego, réduits à la phénoménalité de l'ek-stase intramondaine, qui caractérise leur « lutte pour les biens matériels », l'« amour » réciproque n'est possible que quand les uns se donnent ou se communiquent pleinement aux autres dans leurs chairs immanentes. Autrement dit, la « nouvelle réciprocité », propre de la condition de l'homme en tant que fils divinement généré, établit un lien non pas entre des « êtres autonomes », mais entre des vivants dépendants de la Vie absolue.[92] Cette nouvelle réciprocité (fraternelle) entre les individus finis dépend alors de la « non-réciprocité » radicale entre ceux-ci et la Vie infinie.[93]

---

[91] CMV 320. Il est intéressant de remarquer que Henry conçoit l'éthique en opposition à la primauté accordée à la science moderne et à sa phénoménalité ek-statique. « Il n'y a pas d'éthique aujourd'hui, puisque, par définition celle-ci n'a pas sa place dans l'univers galiléen. Avant l'avènement du savoir physico-mathématique, il existait des religions, des formes d'art extraordinaires et une éthique tout à fait rigoureuse. Prenons l'exemple d'une éthique particulièrement radicale, celle de Moïse avec son commandement : « Tu ne tueras pas » (Dt 5, 17). Les prescriptions de l'éthique revêtent souvent une forme négative qui n'est que l'envers d'une parole attribuée à Dieu. Qui parle dans ce commandement de Moïse ? Seule la vie est en droit de l'édicter » (« La crise de l'occident », dans AD 190). Dans la *Barbarie* (1987), la préoccupation éthique commence à émerger de plus en plus explicitement chez Henry. En effet, l'absolutisation de la phénoménalité ek-statique par l'objectivité et la neutralité scientifiques, détruit la religion, l'art et l'éthique en les réduisant à des phénomènes sociaux objectivables. De cette façon, ces phénomènes ne sont plus saisis, dans un sens strict, « *sur le plan de l'éthique* », c'est-à-dire en fonction de l'accroissement de la vie elle-même (cf. B 160-161).

[92] Cf. PC 54, 72.

[93] Henry développe surtout cette non-réciprocité dans le dernier volume de sa Trilogie. S'appuyant sur des versets comme Mt 23, 9 – « ne donnez à personne le nom de père » –, le phénoménologue conclut que « la non-réciprocité désigne la génération immanente de notre vie finie dans la Vie infinie de Dieu » (PC 46). Jésus dissout les liens de la famille naturelle : car « tout homme est fils de Dieu et de lui seul » (PC 47). Il s'agit de la « première révélation essentielle apportée aux hommes par le Christ » : ils sont tous « Fils de Dieu », du même Père. C'est la raison pour laquelle les hommes sont des « Frères », avec majuscule (cf. PC 48). La Parole du Christ remplace donc « la généalogie naturelle » par « une généalogie divine » (cf. PC 54-55). L'« origine divine » fonde un rapport nouveau entre les hommes : « faites le bien » (cf. Lc 6, 35 ; Mt 5, 44) (cf. PC 45).

Autrement dit, cette sorte d'intersubjectivité amoureuse n'est possible que dans l'Archi-chair du Premier Vivant : car pour que les différents ego puissent se donner et se communiquer les uns aux autres dans leurs chairs, il faut qu'ils proviennent d'une même chair originaire, qu'ils participent de la même Vie. Nous comprenons de cette manière la raison pour laquelle Henry s'est approprié la notion paulienne du corps du Christ. Cette notion lui permet de préciser la relation des différentes chairs finies entre elles à partir de leur rapport commun au Premier-né. Par ailleurs, dans l'intersubjectivité immanente, il n'y a pas de fusion entre les diverses ipséités dans la même Vie.

> La déclaration fulgurante de Paul plaçant l'homme au-delà de toute particularité objective ou subjective – « Ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme ni femme » – ne demeure-t-elle pas paradoxale ? Et au-delà de ces différences de genre, si l'on peut dire, le fait d'appartenir à un individu plutôt qu'à un autre ne sépare-t-il pas à jamais, en les individualisant radicalement précisément, toutes les modalités de toutes les vies de tous les vivants ?[94]

C'est la raison pour laquelle, il nous semble que la phénoménologie henryenne soutient une position équilibrée concernant le rapport entre « individu » et « société » ou « communauté ».

> Parce que ce qui est commun en toute communauté, c'est la Vie, alors la communauté présente en effet cet autre trait essentiel d'être une communauté de vivants (…) On voit ici combien il est ridicule d'opposer, comme on fait aujourd'hui, société et individus. Si la société est autre chose qu'une collection d'« individus » réduits à leur apparence objective et traités comme des entités séparées – si elle est précisément une communauté –, alors 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.[95]

---

[94] « Difficile démocratie », dans PV III 180-181.

[95] I §47 348-349. Dans ce passage, nous comprenons l'éloignement total de Henry par rapport aux théories du contrat social qui fondent les différents courants du libéralisme. Le refus de cette opposition entre individu et société illustre, davantage encore, l'originalité de l'approche henryenne dans le débat entre communautariens et libéraux. Alors que, pour les premiers, l'individu est à la base de la société (ou de la tradition), pour les seconds le lien social s'établit seulement *a posteriori* de l'existence de chaque individu. Au risque de trop simplifier, nous pourrions synthétiser cette problématique de la façon suivante : tandis que les libéraux imaginent la société comme le résultat d'un *contrat* contracté par des individus séparés entre eux, les communautariens conçoivent la formation de l'individu à partir de la société où ils sont nés. (Will KYMLICKA, *Les théories de la justice. Une introduction : libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes…*, trad. Marc Saint-Upéry, La Découverte, Paris 2003, pp. 217-253). Les une et les autres pensent donc aussi bien l'individu que la société déjà dans le temps et l'espace de l'empirisme mondain.

En se situant sur le plan de l'affectivité antérieure au monde et fondatrice de son inter-objectivité, Henry présente l'idéal de toute société effective, idéal exprimé par la notion de corps mystique du Christ. Au même idéal correspond aussi la notion henryenne de « démocratie matérielle », celle qui s'oppose à nos démocraties uniquement « formelles » d'aujourd'hui, incapables, selon le phénoménologue, de respecter la vie.[96] Qu'il parle du *corps du Christ* ou de la *démocratie matérielle*, il s'agit pour Henry de cet idéal d'une communauté où chaque individu peut développer sa vie immanente en rejoignant l'essence immanente de la chair des autres ego. Pour ce faire, l'affirmation, voire même l'épreuve de Dieu est fondamentale. Voilà pourquoi Henry peut affirmer qu'il y a un « fondement judéo-chrétien » de l'idéal démocratique.[97]

L'ecclésiologie paulinienne du corps du Christ est donc lue comme l'expression d'une intersubjectivité pathétique où les ego se rassemblent pacifiquement au sein de la même vie. Ce faisant, le Paul henryen interprète le corps mystique comme l'accomplissement total du désir qui habite l'*ego* dans l'attirance érotique pour autrui. Autrement dit, le désir érotique qui vise la pleine union amoureuse ne se réalise absolument que dans l'union avec le Christ : « ce n'est plus moi qui agis, c'est l'Archi-Fils qui agit en moi. Et cela parce que « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Gal 2, 20). »[98] En ce sens, le corps du Christ signifie la réalisation du rapport

---

[96] Cf. « Difficile démocratie », dans PV III 167-174.

[97] Cf. « Difficile démocratie », dans PV III 179. En ce sens, nous refusons l'interprétation de Raphaël Authier selon laquelle « la position qu'adopte Michel Henry est très nettement celle d'un nominalisme, déterminant la réalité comme uniquement composée d'une multiplicité d'individus particuliers, et n'attribuant aux termes généraux qu'un caractère abstrait et vide, ou, dit autrement, ne reconnaissant d'existence qu'aux individus » (AUTHIER, « Le problème des universaux chez Marx », p. 239). Certes, quand il cherche à définir l'« affaire générale », l'« affaire » commune à tous en fonction des textes de Marx, Henry peut paraître nominaliste : « La vie radicalement immanente, par essence individuelle, est l'alpha et l'oméga de l'affaire générale, du politique. Ainsi l'affaire générale ne peut-elle être définie par le politique, non plus que celui-ci ne peut se définir par lui-même mais seulement à partir de ces individus vivants qui n'en sont pas seulement la raison d'être mais, en dernier lieu, l'être même, la seule substance concevable » (« La vie et la république », dans PV III 151). Néanmoins, « les individus ne sont jamais isolés : pour autant qu'ils sont des vivants, *ils plongent dans la Vie comme une essence commune qui est l'essence de toute communauté concevable*. Chacun porte, dans l'intériorité de sa pulsion, un être-en-commun avec la vie et avec l'autre, il est avec celui-ci non seulement par son désir mais par tous les modes de son pathos – sympathie, pitié, amour (…) et d'abord dans l'être-avec muet » (« La vie et la république », dans PV III 159). L'affirmation de l'être-en-commun que nous pouvons dire *général* que la Vie constitue pour chaque vivant nous pousse à rejeter le classement de Michel Henry parmi les auteurs nominalistes. Une telle réduction nous semble intenable si l'on tient compte de la critique véhémente que Henry adresse aux démocraties libérales contemporaines et au « néo-capitalisme » héritier d'une conception, celle-là nominaliste, selon laquelle l'élément particulier précède et fonde la réalité universelle (cf. CC 17, 111-150).

[98] CMV 213.

à autrui en atteignant la vie de celui-ci dans son immanence radicale. Quand Henry, faisant appel à Rilke, considère que « *la nuit des aimants* » se donne vraiment hors la lumière du monde, dans la « dimension d'immanence radicale de la vie »,[99] on comprend qu'il se tourne vers les Épîtres pauliniennes où la même image sponsale des noces est utilisée pour exprimer ce qu'est le corps mystique. Paul établit en effet un parallélisme entre l'union conjugale de l'homme et de la femme et l'Église en tant que corps du Seigneur :

> C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair. Ce mystère est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église.[100]

En outre, bien que ce rassemblement des ego se rejoignant les uns les autres s'accomplit dans l'immanence radicale, cette intersubjectivité peut avoir des expressions intramondaines. Pour ce faire, il faut toujours respecter la « hiérarchie » du monde soumis à la vie. Quand les expressions intramondaines de la vie n'empêchent pas sa manifestation et son accroissement immanents, il n'y a pas de problème. Qu'il s'agisse là d'un idéal à concrétiser dans le rapport à autrui aussi bien que dans la construction d'une société juste, c'est bien ce que Henry tire de la notion paulinienne de corps du Christ qu'il interprète comme la « forme limite » de l'intersubjectivité.

Le Paul henryen élabore ainsi une ontologie sociale originale qui, pour respecter la singularité de chaque individu, de chaque ipséité, n'a pas besoin de l'isoler ou de le concevoir par le biais d'une abstraction totalement séparée d'une quelconque relation aux autres ego. Ce faisant, le phénoménologue radical nous mène à une philosophie qui ne procède ni de l'idée de contrat social des philosophes libéraux ni selon les vues des communautariens pour qui l'individu est socialement produit comme être essentiellement déjà-au-monde. Il nous semble dans cette mesure que la contribution originale, apportée au débat par Henry concernant la fondation du social et du politique, consiste à proposer cette intersubjectivité charnelle comme condition de possibilité de ce qu'on nomme les droits universels de la personne humaine.

> Les Droits de l'homme, même s'ils sont proclamés par une assemblée démocratique, ne cessent de réclamer un autre fondement.
> Les hommes *naissent* libres… De plus ils le demeurent. De même pour l'égalité des droits. Liberté et égalité tiennent donc non à la démocratie mais à la nature

[99] I §41, 300.
[100] Eph 5, 31-32. Cf. DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et absolu*, p. 194.

> de l'homme. Qu'on le veuille ou non, la démocratie nous renvoie hors d'elle-même, à la question métaphysique de savoir ce qu'est l'homme (...) C'est à cette réalité ultime dont procède l'homme *en tant que « libre » et « égal »* que renvoie la démocratie.[101]

L'herméneutique henryenne du corpus paulinien s'enracine moins dans une conversion que dans une appropriation de notions théologiques afin de mieux thématiser le phénomène que constitue l'auto-affection. D'ailleurs, Henry n'emploiera jamais la notion de corps du Christ pour désigner la réalité ecclésiologique de la communauté historique des baptisés. Cette notion paulinienne sert à décrire la Vie absolue en nous : une Vie qui est impliquée dans la donation de l'*ego* à lui-même, dans son épreuve affective immédiate d'une totale passivité. Que l'*ego* soit absolument impuissant pour récuser la vie qui lui est donnée, de là résulte l'affirmation de l'« hyper-pouvoir » de la Vie infinie.[102] Nous pouvons donc préciser davantage cet aspect : plus qu'une simple affirmation de Dieu, il s'agit surtout de faire l'épreuve de sa présence dans l'*ego* qu'est mon moi. Henry désigne à maintes reprises cette présence par le terme paulinien de « Parousie ».[103] Ce terme exprime l'accès à l'essence de Dieu lui-même par le biais du procès d'engendrement qui caractérise la vie immanente éprouvée dans le retrait du monde.[104]

4. Michel Henry, lecteur de Jean

Comme nous l'avons déjà souligné, le premier Henry n'assume pas dès ses premiers textes la lecture du Prologue johannique qu'il développera dans la Trilogie. Contrairement à l'apparition de Paul dans *l'Essence*, qui sera toujours situé du côté d'un christianisme compatible avec la phénoménologie radicale, les mentions de Jean chez le jeune Henry comportent une certaine ambiguïté.

---

[101] « Difficile démocratie », dans PV III 174-175.
[102] Cf. CMV 212-215.
[103] Cf. CMV 285 ; cf. I 367, 372 ; cf. PC 124, 126, 146.
[104] « Je suis né, je ne me suis pas créé, je suis dans la vie, en fonction d'un événement dont je ne suis absolument pas responsable (…) Nous ne nous sommes pas donnés la vie à nous-mêmes (…) L'essence même de la vie est un lien qui ne peut être délié. Il y a donc une épreuve de soi continue, qui habite tous nos pouvoirs (…) Sur le plan phénoménologique, cette donation passive de la vie à elle-même est ce qui met la question de la vie avec celle de Dieu. Car vivre sa vie comme quelque chose qu'on reçoit c'est éprouver nécessairement un respect infini de soi-même. C'est déjà une religion » (E 108-109).

D'une part, comme nous l'avons vu, le christianisme de l'Idéalisme allemand est à rejeter. Parce que le Prologue johannique y est lu dans une perspective moniste, « la première philosophie fichtéenne du Verbe » finit par concevoir le même Dieu transcendant qu'Anselme : un Dieu dont l'essence existe parfaitement, mais qui doit se scinder pour se manifester.[105] D'autre part, dès *l'Essence* apparaît le christianisme d'Eckhart selon lequel Jean exprime la phénoménalité de la vie invisible saisie dans l'auto-affection pure.

> Voilà pourquoi, parce que l'être-caché de l'essence, non son aperception dans la lumière, constitue comme tel, dans sa nuit, dans cette nuit essentielle de l'essence, sa révélation et l'effectivité de sa phénoménalité, sa « vérité », « *la vraie lumière brille dans les ténèbres bien qu'on ne s'en aperçoive pas*. »[106] (cf. Jn 1, 5)

Le premier Henry mentionne encore le verset Jn 3, 8 – « L'Esprit souffle où il veut » – comme expression de la « plénitude qui est douceur et joie. »[107] Il s'agit de la pleine révélation de l'essence de l'affectivité originaire, là où il n'y a point de distance entre la vie qui se manifeste et sa manifestation elle-même. Il est significatif que des versets johanniques, déjà dans *l'Essence*, soient employés dans ce contexte en vue de la clarification des modalités essentielles de l'affectivité originaire sans aucune ek-stase.[108] C'est cette interprétation de Jean que le dernier Henry adoptera comme la sienne.

Le dernier Henry explicite son herméneutique du Prologue johannique. Pour lui, le verset fondamental est sans aucun doute Jn 1, 14 : l'affirmation « et le Verbe s'est fait chair » désigne l'apparaître immanent, hors et antérieur à la manifestation dans le monde. Contre le principe grec, selon lequel la manifestation exige l'extériorisation de l'essence, s'insurge le Jean henryen. « Venu dans la chair » (cf. 1 Jn 4, 1-2), le « Verbe de vie » (cf. 1 Jn 1, 1) ne se confond pas avec les prophètes qui sont apparus dans le

---

[105] Cf. EM §38 377. Cf. EM §10 84-85, §38 376. La critique de ce christianisme idéaliste revient tout au long de la Trilogie. Plus précisément, dans *Incarnation*, la doctrine de Boehme, selon laquelle Dieu a créé le monde pour se manifester, est mise en opposition à Jean (cf. I §6 66-67). Même si Boehme, de même que Fichte, dénonce l'incapacité de l'objectivité de manifester la vraie essence divine, l'idéalisme reste dans l'horizon du Logos grec et d'un christianisme pour ainsi dire hellénisé. En revanche, « suivant l'enseignement du Christ, Jean comprend Dieu comme la Vie. » C'est la raison pour laquelle « le Dieu chrétien n'est donc pas le dieu grec » (I §23 174,175).

[106] EM §50 552. Et dans la Note 3, Henry ajoute : « C'est la version que donne Eckhart du verset de l'Évangile de Saint Jean. »

[107] EM §70 860.

[108] Il s'agit notamment de Jn 17, 3, commenté par Eckhart : « Connaître Dieu seul, voilà la vie éternelle » (cf. EM §40 409). Et il s'agit également de Jn 4, 6-26 (cf. EM §40 411). Cf. EM §39 388 ; EM §40 416.

monde au long d'un mouvement historico-temporel.[109] Ce faisant, l'appropriation et réinterprétation de la notion d'incarnation conduit Henry à réfuter un Père de l'Église comme Tertullien. Selon celui-ci, la prise d'une chair comme la nôtre par le Verbe signifiait apparaître devant nos yeux dans une « *chair formée du limon de la terre.* »[110] En revanche, le Jean henryen ne se réfère pas au corps objectif ou organique, toujours visible dans un monde ; ce que sa phénoménologie cherche à saisir, c'est la chair radicalement immanente.

Nous comprenons par là la raison pour laquelle Henry critique, non sans véhémence, la notion, pour lui exclusivement grecque et nullement chrétienne, de création[111] : l'homme n'est pas d'abord créé pour exister au monde ; il est un *vivant engendré*. Dans la mesure où le Prologue commente ou approfondit le livre de la Genèse, il convient de tenir compte que « Dieu a fait l'homme à son image et

---

[109] Cf. I 10-11, 17-19, §33 244 ; cf. « Phénoménologie de la vie », dans AD 36 ou dans PV I 75 ; cf. « Le corps vivant », dans AD 130 ; cf. « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », dans PV IV 154 ; cf. « La vérité selon le christianisme (2002) », dans PV V 129, 134 ; cf. « Phénoménologie de la chair », dans PV V 150. En effet, « personne n'a jamais vu Dieu » (Jn 1, 18). Mais, par le Christ, « ce qui était dès le commencement, nous l'avons vu et touché » (1 Jn 1, 7) (cf. CMV 104-105). Henry mentionne aussi, dans ce contexte, 2 Jn 7 : « De nombreux séducteurs se sont répandus dans le monde : ils ne professent pas la foi à la venue de Jésus Christ dans la chair » (I 17, note 1). Jn 1, 14 est cité plusieurs fois au long de *Incarnation* (cf. I 22, I 26-28, I §23 179, I §33 245, I 366). Lors du dernier colloque auquel Michel Henry a participé en 2002, l'auteur de la Trilogie répond aux objections soulevées par l'exégète Yves-Marie Blanchard, dont la théologie concevait l'incarnation du Verbe dans l'extériorité du monde et de l'Histoire : « Les versets 6 et 8 relatifs au Baptiste, dont la figure, qui peut paraître contingente au philosophe transcendantal, est pourtant essentielle. Par elle, le Prologue revendique cette contingence historique de Jésus de Nazareth, disciple de Jean Baptiste et, de la sorte, il ancre l'incarnation du Verbe dans l'histoire des hommes et d'abord dans l'humanité concrète de Jésus (…) D'autre part, le peu d'intérêt porté aux versets 10 et 11, qui mentionnent une première fois la venue du Verbe dans le monde, « parmi les siens », en même temps que le refus par eux de croire en lui, traduit la même attitude philosophique. Ici encore, les événements historiques qui entourent l'Incarnation semblent tenus pour secondaires. » Autrement dit, pour soutenir les principes de sa phénoménologie, Henry mobilise surtout les versets du Prologue où l'évangéliste affirme le refus de ceux qui l'ont vu dans le monde et le fait que « personne n'a jamais vu Dieu » (cf. Jn 1, 17-18). Ainsi, l'apparaître de Jésus au monde est « secondaire », dans la mesure où même au monde ce qu'il vise, c'est le *voir pathétique de la chair*. Ce n'est qu'à partir d'un tel *voir invisible* que les disciples peuvent croire qu'il est le Messie venu de Dieu (cf. « Phénoménologie de la chair », dans PV V 150-151).

[110] I 27. La critique que Henry adresse à Tertulien est développée avec plus de détail dans un article présenté lors du Colloque international tenu les 17 et 18 mai 1999 aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, à Namur (cf. Michel HENRY, « De la conception grecque du corps à la conception chrétienne de la chair », dans *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*, éd. Jean-Michel LONGNEAUX, Presses Universitaires de Namur, Namur 2000, pp. 214-221).

[111] Cf. CMV 120-121. À cet égard, il convient de remarquer que déjà le jeune Henry adressa cette critique contre la notion de création. En témoigne une note inédite, datée des années quarante ou cinquante, où le phénoménologue affirme : « L'hypothèse de *la Création* est l'erreur fondamentale de toute fausse métaphysique ou religion = principe de paganisme et de judaïsme » (Ms A 7661).

ressemblance » (Gn 1, 26).[112] Pour Henry, cela veut dire que Dieu et l'homme sont pathétiques dans leur être même, au sens d'avoir une vie qui se révèle affectivement dans l'intériorité de la chair. Prendre une chair comme la nôtre, signifie pour le Christ assumer la condition de la vie finie. Tel est le christianisme henryen.

**

Si le Christ est l'*archè* et le *télos*, l'*alpha* et l'*oméga* (cf. Ap 1, 1-8),[113] il s'impose de décrire le mouvement impliqué par l'incarnation. Ce mouvement consiste dans le processus d'engendrement du Premier Vivant d'abord, et des ego finis ensuite. Mais la philosophie henryenne du christianisme ne se borne pas au mouvement de la naissance transcendantale ; le phénoménologue va s'employer à prolonger sa phénoménologie vers une sorte d'eschatologie. Même s'il peut nous paraître paradoxal, voire même contradictoire, de parler d'*eschatos* chez un auteur comme Henry, il nous semble que sa recherche d'un commencement radical l'amène à entrevoir la voie du salut. En approfondissant sa philosophie du christianisme dans une archéologie de la chair, l'ego y est reconduit à la vie originaire qui avait été oubliée. L'eschatologie henryenne consiste en ce retour vers l'origine.

Nous nous proposons de décrire ces deux mouvements – archéologique et eschatologique – à la lumière de l'appropriation par Henry du corpus johannique.

4.1. Le mouvement archéologique vers l'origine radicale

En vertu de sa passivité radicale, éprouvée dans la chair finie ou l'auto-affection faible, la phénoménologie de la chair seule ne peut parvenir à son accomplissement. C'est la raison pour laquelle Henry s'oriente vers une phénoménologie de l'incarnation, afin de décrire l'« avant la chair », l'origine encore plus originaire de l'ego se recevant lui-même.

---

[112] Cf. I §45 323, 327-328, I 366, PC 55, PC 109. L'*humanitas* définie par la réalité pathétique et invisible correspond au « cogito chrétien », le « cogito de la chair », auquel parle la « Parole johannique » (cf. I §25 193 ; cf. « La parole des Écritures », dans PV V 197).
[113] Ce sont des versets bibliques que Henry mentionne à plusieurs reprises (cf. CMV 41).

> Avant la chair, là où elle est jointe à soi dans le pathos de la Vie, il y a l'Archi-chair, l'Archi-passibilité sans laquelle aucun « vivre » n'est concevable. Voilà pourquoi l'« Avant-ego » et l'« Avant-la-chair » ne font qu'un.[114]

Désormais, la fréquentation des écrits johanniques n'est pas seulement stimulée par le fait que le Prologue annonce l'« essence de Dieu » comme une venue dans la Vie. Outre cet aspect, Henry s'approprie le quatrième Évangile en vue de la thématisation de l'engendrement le plus originaire de la Vie, car « c'est aussi une question originaire. Elle nous *contraint* de remonter vers la vie absolue, la Vie dont parle Jean » ; « Au commencement était le Verbe » (Jn 1, 1).[115] Ce faisant, la philosophie henryenne du christianisme s'oriente au-delà de *l'Essence*, précisément par la description de l'origine encore plus antérieure que l'épreuve de la passivité radicale de l'ego se recevant lui-même.

En y regardant de plus près, il convient de remarquer, à cet égard, combien le Jean henryen va plus loin que le Paul henryen. Tandis que celui-ci conçoit l'origine en tant qu'elle contient tout d'abord tous les ego finis en lien au Premier-né, le Jean henryen s'en tient à l'« Avant-absolu » concernant l'engendrement du Christ, et de lui seul. Pour ce faire, le phénoménologue privilégie la description johannique concernant les relations intra-trinitaires. Alors que les allusions au corpus paulinien considèrent toujours le rapport entre les ego finis et Dieu, le Jean henryen se focalise d'abord sur la figure du Verbe incarné dans sa relation avec le Père. « D'une part l'immense foule des vivants, d'autre part un Fils unique inlassablement dénommé tel par Jean. »[116] Nous sommes ainsi conduits à ce que Henry appelle une « phénoménologie du Christ ». Que Joseph ne soit pas son père, mais Dieu seul, fait que le Christ se présente comme l'« Archi-Fils transcendantal ».[117]

> En approfondissant ma réflexion, j'avais relu les écrits de Saint Paul et l'*Evangile de Jean*. Ce fut ma seconde grande émotion. Je me suis aperçu que j'étais en présence d'une phénoménologie de la vie. Ce que je pensais en tant que philosophe se trouvait exprimé dans les textes de Paul et Jean de façon plus directe que ne peut le faire un philosophe (…) Dans le célèbre *Prologue* de

---

[114] I §33 244 ; cf. « Incarnation », dans PV I 176.
[115] « Phénoménologie de la vie », dans AD 24-25 [souligné par nous].
[116] CMV 144.
[117] Cf. CMV 90-92. « La phénoménologie du Christ qu'il s'agit ici d'élucider et dont on trouve chez Jean l'exposé inégal » (CMV 102). Les premiers versets du quatrième Évangile – Jn 1, 1-4 – sont lus comme une apparition de la Vie avant le monde et son Histoire (cf. CMV 100-101).

> l'*Évangile de Jean*, on trouve que Dieu génère un Soi dans lequel il s'éprouve soi-même et se révèle à soi, et qui est son Verbe.[118]

À la lumière de ces déclarations formulées lors d'un entretien accordé à Thierry Galibert en 2000, nous pourrions incliner à penser que la philosophie du christianisme n'apporte rien de nouveau à la phénoménologie du premier Henry : ce que celui-ci aurait pensé en philosophe, Paul et Jean l'auraient affirmé plus clairement dans les textes bibliques.

> Que la Révélation de Dieu en tant que son auto-révélation ne doive rien à la phénoménalité du monde mais la rejette bien plutôt comme foncièrement étrangère à sa phénoménalité propre, c'est ce qui ressort (…) de la dernière prière du Christ aux Oliviers : « Ce n'est pas pour le monde que je prie. » (Jn 17, 9). »[119]

---

[118] E 130-131.

[119] CMV 37. Il en va de même pour le verset Jn 18, 36 : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » À cet égard, Henry se limite à entrevoir dans le corpus johannique ce que sa propre phénoménologie a toujours décrit. Car, chez Jean, le Christ dit clairement : « Moi, je ne suis pas du monde » (Jn 17, 14) (CMV 129) ; « tu m'as aimé *avant la création du monde* » (Jn 17, 24 ; 17, 21 ; 10, 38 ; 14, 10) ; « cette gloire que j'avais auprès de toi *avant que le monde fût* » (Jn 17, 5) (CMV 99 ; I §48 351 ; cf. « La vérité selon le christianisme (2002) », dans PV V 132-133). « L'affirmation selon laquelle la Vie constitue l'essence de Dieu et lui est identique, est constante dans le Nouveau Testament » : « Moi je suis Celui qui vit » (Ap 1, 17-18) ; « En lui était la vie » (Jn 1, 4) ; « Comme le Père possède la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils de posséder la vie en lui-même » (Jn 5, 26) ; « pain de la vie » (Jn 14, 28) ; « l'arbre de vie » (Ap 22, 2) ; « C'est moi (…) la Vie » (Jn 14, 6). Ce n'est pas de « molécules » qu'il s'agit, mais de la vie immanente (cf. CMV 40-45, 48, 67). Henry s'approprie ainsi des écrits johanniques afin d'exprimer, dans un autre langage, non hellénisé, la phénoménalité de l'affectivité originaire, absente dans la philosophie classique, dans l'ontologie heideggérienne et dans la science moderne. Il s'agit de l'« antithèse formidable et intemporelle que le christianisme oppose à ces pensées du dénigrement de la vie son intuition décisive de la Vie comme Vérité », et non comme « genre d'être particulier du *Dasein* » ni comme la vie biologique qui se montre à la science galiléenne (cf. CMV 67). La définition johannique de Dieu comme amour (cf. 1 Jn 4, 8) est lue, par Henry, comme l'affirmation de l'origine affective de la vie transcendantale : « l'auto-révélation de la Vie est sa jouissance, l'auto-jouissance primordiale qui définit l'essence du vivre et ainsi celle de Dieu lui-même. Selon le christianisme Dieu est Amour. L'Amour n'est autre que l'auto-révélation de Dieu comprise dans son essence phénoménologique pathétique, à savoir l'auto-jouissance de la Vie absolue (…) La révélation de Dieu n'est autre que cet Amour » (CMV 44). « L'auto-révélation de la vie. Telle est la révélation originaire, fondatrice comme telle d'une parole originaire, elle que Jean appelle le Verbe de Dieu et qui est sa Parole » (PC 95). Jean présente la Vérité en intime connexion avec la Vie. Pour le phénoménologue, cela signifie qu'il s'agit d'une « Parole de Vérité qui ne ment jamais » (PC 98). Autrement dit, contrairement au langage du monde dont les paroles ne posent jamais la réalité signifiée, la modalité affective – de joie ou souffrance – se révèle pleinement : il n'y a aucune distance entre manifestation et la réalité qui se manifeste. En se situant à la « frontière des deux testaments », le Prologue johannique est « résumé et conclusion de l'Évangile. » Son affirmation essentielle est « Dieu est vie », au sens où la divinité cache sa nature à la lumière du monde. De cette façon, le Dieu du Jean henryen ne parle ni à travers les prophètes ni directement aux hommes de l'extérieur : il est un « Dieu parmi nous », au sens de nous être intérieur (cf. PC 103-107 ; cf. « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », dans PV IV 102). Le verset Jn 14, 22 le certifie : « *comment se fait-il que ce soit à nous que tu te manifestes et pas au monde ?* » (CMV 239). Voilà pourquoi « la connaissance de Dieu » (cf. Jn 15, 15) s'obtient dans l'immanence de l'affectivité vivante (cf. PC 105). En effet, lorsque Pilate

Pourtant, le dernier Henry ne se limite pas à montrer comment Jean reconnaît le « Logos de Vie » comme l'origine thématisée par sa phénoménologie.[120] Le Jean

---

demande « D'où est-tu ? » (Jn 19, 9), ou d'autres s'insurgent contre Jésus avec l'interrogation « qui prétends-tu être ? » (Jn 8, 53), le Christ répond « moi, je suis né » (Jn 18, 37). Il se focalise donc sur la *naissance transcendantale*. Comme le dit le verset Jn 8, 42 : « C'est de Dieu que je suis sorti et que je viens » (cf. CMV 83-85). La polémique à propos de l'aveugle de naissance (cf. Jn 9, 8-38) montre la différence du voir au monde – propre de l'aveugle guéri qui voit Jésus (dans le monde) – et du voir intérieur et invisible de la foi. Car, même après sa guérison, le mendiant aveugle doit encore croire en lui, c'est-à-dire voir que c'est bien lui le Messie (cf. CMV 85, 107 ; cf. PC 76-77). Les versets Jn 17, 21, 23, 25, 8 sont lus comme expression de ce voir intérieur, le seul qui peut reconnaître un Messie provenant de la Vie (cf. CMV 85). En effet, le corpus johannique ne se lasse pas de mentionner l'origine hors l'horizon intramondain du Christ : « pour le Messie, personne ne saura d'où il est » (Jn 7, 27) ; « Je suis le pain descendu du ciel » (Jn 6, 41) ; « il est véridique celui qui m'a envoyé, lui que vous ne connaissez pas. Moi je le connais parce que je suis venu d'auprès de lui » (Jn 7, 29-30) ; « nous ne sommes pas des bâtards, nous n'avons qu'un seul Père, Dieu ! » (Jn 8, 27). Tout cela corrobore que le Christ parle de la réalité acosmique de la vie invisible (cf. CMV 96-97). « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, du Verbe de vie – car la vie s'est manifestée » (1 Jn 1, 1-2). L'herméneutique henryenne de ces versets consiste à établir un ordre, une hiérarchie entre la phénoménalité originaire de la Vie et celle du monde qui dépend de la première (cf. CMV 106-107). Même dans le monde, la Vie se manifeste toujours, mais seulement à ceux qui sont capables de l'éprouver à l'intérieur d'eux-mêmes : « au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas » (Jn 1, 26). Il s'agit donc d'une connaissance que l'intentionnalité des yeux tournés vers le monde ne voient guère (cf. CMV 107). « Vous me verrez parce que moi je suis vivant » (Jn 14, 28), non parce qu'il est visible dans le monde (cf. CMV 109). Nous comprenons ainsi les versets Jn 12, 44-45 ; 6, 30, 46 : « celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé » ne signifie pas voir au monde mais au sein de l'épreuve de la vie immanente (cf. CMV 117-118). Il est donc clair que, pour Henry, Jean explicite le Logos de la Vie qui disqualifie la primauté « du pouvoir de monstration propre au monde » : « la lumière vraie (…) venait dans ce monde » (Jn 1, 9). Il s'agit d'un « renversement » des concepts phénoménologiques tels que « lumière » et « vérité » (cf. CMV 111). En effet, contrairement à Heidegger, « Jean brise toute équivalence possible entre lumière et monde. » En connectant la « lumière vraie » à la Vie et les « ténèbres » au monde, Jean n'enferme pas l'homme dans les dispositions ontologiques du *Dasein*. Au lieu de le concevoir comme un être nécessairement situé dans le monde, ou en rapport à celui-ci, le Jean henryen sépare nettement le Logos grec du plus originaire Logos chrétien. Les versets Jn 12, 45 et Jn 6, 36 l'expriment clairement : « Moi, c'est comme Lumière que je suis venu dans le monde, afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténèbres » ; en outre, « bien que vous m'ayez vu, vous ne croyez pas » (cf. CMV 112).

[120] Cf. CMV 275 ; cf. « Philosophie et phénoménologie », dans PV I 195 ; cf. « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans PV IV 228-229 ; cf. « La parole des Écritures », dans PV V 191. Ce sont plusieurs versets johanniques qui viennent, selon l'herméneutique de Henry, expliciter l'hétérogénéité entre la Vie immanente et le monde de l'ek-stase (cf. CMV 31). La réponse que Jésus donne à Pilate, en Jn 17, 16, « Je ne suis pas du monde » (cf. I §9 81) relève de l'acosmisme primordial où il se sent lui-même. Il s'agit de la question que Pilate pose sans avoir conscience de son importance, de savoir ce qu'est la « vérité » (cf. Jn 18, 38). Or, le genre de vérité dont parle le Christ correspond à l'épreuve de la vie saisie dans l'affectivité immédiate (cf. CMV 19). C'est la raison pour laquelle l'« Idole », la « statue de la Bête » dont Jean parle (cf. Ap 13, 15) concerne une « objectivité sans vie » spécifique de la « vérité du monde » (cf. CMV 336). En somme, le Prologue johannique fait apparaître une Intelligibilité différente de celle de la Raison ek-statique : l'« Archi-intelligibilité » johannique provient du premier verset du dernier Évangile ; « Au début était le Verbe » (Jn 1, 1). Il s'agit du mouvement interne à la Vie absolue (cf. I 28-30). Une telle Archi-intelligibilité est l'« auto-révélation » exigée par le premier principe de la phénoménologie – *autant d'apparaître, autant d'être* – que seule l'auto-affection accomplit (cf. I §15 125).

henryen ne se borne guère à traduire dans un langage biblique ce que l'auteur de *l'Essence* avait exposé. En effet, l'insistance, surtout chez Jean, sur ce qui se passe *avant* le monde, *avant* la création, *avant* l'engendrement des hommes, conduit le phénoménologue en-deçà de l'auto-affection de l'ego que je suis. S'avère donc nécessaire un approfondissement de l'origine encore plus radicale qui l'amène à décrire l'« Avant-absolu de la vie » à partir de l'appareil conceptuel johannique.[121]

Aux yeux de Henry, le Prologue johannique décrit « l'Archi-Révélation de la vie divine », c'est-à-dire de l'auto-affection pure au sens fort.[122] Dans la mesure où le Christ déclare pour le scandale de beaucoup « Avant qu'Abraham fût, Moi je suis ! » (Jn 8, 58),[123] s'affirme au fond le concept fort d'auto-affection. En se plaçant avant le Père Abraham, le Christ affirme sa précédence à l'égard de tous les ego finis. Il affirme aussi que son rapport au Père est distinct du rapport que nous en avons. Quand les pharisiens lui demandent, par exemple, « Où est-il, ton Père ? », le Christ affirme : « vous ne connaissez ni moi ni mon Père ; si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père » (Jn 8, 14, 19).[124] Il y a donc une relation immanente et réciproque entre le Christ

---

[121] Cf. CMV 200.

[122] Cf. PC 144. Dans un article de 1997, originalement publié dans la revue *Communio*, Michel Henry emploie plusieurs versets du quatrième Évangile, notamment ceux qui concernent le discours du Christ sur lui-même, afin de décrire l'engendrement du Premier Soi, précédant l'engendrement des ego finis (cf. Michel HENRY, « Archi-christologie », dans *Communio*, nº 2-3, XXII (1997), pp. 195-212 ; « Archi-christologie », dans PV IV 113-129). Déjà en 1994, Henry avait écrit un texte, publié après sa mort, dans lequel il mobilise presque tous ces versets johanniques afin de décrire l'auto-affection pure au sens fort, c'est-à-dire l'avant absolu de la Vie (cf. « Qu'est-ce qu'une révélation ? », dans PV V 90-97).

[123] Ce verset, Jn 8, 58, est cité maintes fois par Henry (cf. CMV 98, 126, 140, 149, 199, 239 ; cf. PC 145 ; cf. « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », dans PV IV 154 ; cf. « La parole des Écritures », dans PV V 196). Henry recourt par ailleurs à d'autres versets où Jésus s'élève vis-à-vis d'Abraham : Jn 8, 27 ; Jn 8, 37 ; Jn 8, 56 ; Jn 8, 59, Jn 8, 5 (cf. CMV 97-98). Ces versets servent à clarifier le fait que le Christ rend témoignage de lui-même : c'est sa vie qui se révèle dans l'intériorité de la chair, la sienne et celle des disciples qui le connaissent (cf. CMV 85-86). En plus, il y a aussi des moments, notamment en Jn 5, 30, Jn 7, 17, Jn 8, 18, Jn 8, 26, Jn 8, 8, 16, où c'est le Père, celui qui l'a envoyé avant le monde, qui témoigne pour le Christ (cf. PC 111). « C'est dans Jean – à l'évidence il rapporte lui aussi les discours qui ont eu lieu au temple – que le problème de la légitimation par le Christ de sa condition divine donne lieu aux développements les plus élaborés » (PC 80). À ce propos, Jean valide la justification de Jésus par le fait que son témoignage, toujours en première personne, se réalise à l'intérieur de la vie, là où Jésus s'identifie au Verbe (cf. Jn 10, 33 ; Jn 7, 27 ; Jn 8, 13) (cf. PC 82). Il en va de même en ce qui concerne la mention des versets Jn 1, 32-34 ; Jn 5, 31, 34, 37-38 ; Jn 8, 14 (cf. CMV 86-87). Que le Christ soit donc de « condition divine », son origine directe du Père, avant le monde, le certifie : « Vous me chercherez, et vous ne me trouverez pas ; et là où je suis, vous ne pouvez pas venir » (cf. Jn 7, 28-29, 33-34). « Moi, je n'ai pas à recevoir le témoignage d'un homme », car « je me rends témoignage à moi-même » (cf. Jn 5, 31-47 ; 8, 14-15), dit Jésus (cf. PC 83-84).

[124] PC 85.

et Dieu, telle que Jean la décrit : « Ne sais-tu pas, Philippe, que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (Jn 14, 10).[125]

De cette façon, la phénoménologie henryenne du Christ – c'est-à-dire les implications requises par les affirmations du Christ à la lumière des principes de la phénoménologie radicale – consiste dans un vrai prolongement (et non une simple répétition dans une autre terminologie) de *l'Essence*. En effet, pour autant que Jean décrive l'engendrement du Premier Vivant, la phénoménologie radicale, en s'appropriant le texte biblique, se place avant l'engendrement de mon propre ego.

La phénoménologie du Christ que le dernier Henry met en œuvre s'en tient, d'abord, à « l'auto-génération de la Vie » absolue elle-même, avant même l'engendrement de l'ego fini et de son épreuve immédiate. Mises en évidence chez Jean, les relations intra-trinitaires entre le Père, le Fils et l'Esprit offrent au phénoménologue des outils conceptuels et terminologiques qui lui permettent de thématiser cette origine la plus absolue.

> Ainsi le Père (la Vie toute-puissante qui s'auto-engendre) demeure-t-il en son Fils (le Verbe en lequel cette Vie s'engendre en s'éprouvant elle-même et en se révélant ainsi à soi), de même que le Fils (ce Fils en lequel la Vie s'éprouve et s'aime elle-même infiniment) demeure dans cette Vie (qui s'éprouve en lui en sorte qu'il s'éprouve en elle). Ainsi sont-ils l'un dans l'autre, le Père en son Fils, le Fils en son Père selon une intériorité réciproque (chacun s'éprouvant, vivant, s'aimant en l'autre) qui est une intériorité d'amour, qui est leur Amour commun, leur Esprit.[126]

L'identité que le Christ affirme avoir avec le Père – « le Père et moi sommes un » (cf. Jn 10, 30) –,[127] en conjonction avec le fait de leur distinction – « le Père est

---

[125] I 369 ; cf. « Eux en moi : une phénoménologie », dans PV I 208. Il en va de même pour les versets Jn 17, 21, 24 ; 10, 38 ; 14, 10 (cf. « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », dans PV IV 157). Voilà pourquoi le Christ fait toujours la volonté (immanente) du Père : parce qu'ils s'aiment réciproquement : « Toujours je fais ce qui lui plaît » (Jn 8, 29) (cf. CMV 261). Les versets Jn 14, 7-11 – « *Ne crois-tu que je suis dans le Père et que le Père est en moi ?* » – sont à cet égard fondamentaux (cf. CMV 108).

[126] PC 108. La gloire mutuelle, opposée à la gloire du monde, que le Père et le Fils partagent entre eux depuis l'éternité (cf. Jn 17, 1 ; 13, 31) corrobore l'herméneutique henryenne (cf. CMV 116).

[127] Cf. PC 113 ; cf. CMV 114. Le Christ affirme qu'il est « un » avec le Père à maintes reprises : cf. Jn 10, 30, Jn 17, 21, Jn 17, 24 ; Jn 8, 54-55 (cf. PC 113). Les versets Jn 5, 17, 19-21, 24, 25, 30 ; 17, 10 affirment la même unité entre le Père et le Fils (cf. PC 139). Il en va de même en ce qui concerne les versets Jn 8, 42 ; 17, 25 (cf. PC 110), de même que Jn 4, 35 ; 5, 24.30 ; 6, 29-39-57 ; 7, 16, 18 (cf. PC 111) ou Jn 8, 19, 55 ; Jn 10, 15 (cf. CMV 88) et Jn 7, 26-30 (cf. CMV 96). Nous pouvons mentionner encore dans ce contexte la référence à Jn 14, 10-11 (cf. CMV 109 ; cf. « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans PV IV 55) ainsi qu'aux versets Jn 5, 19 ; 16, 15, 32 ; Jn 10, 38 (cf. CMV 114).

plus grand que moi » (cf. Jn 14, 28) –,[128] corrobore la « naissance véritable et la seule possible comme l'Archi-génération transcendantale de l'Archi-Fils. »[129] À partir d'une herméneutique intrinsèquement connectée à la phénoménologie matérielle, Henry lit les paroles du Christ comme l'expression de la certitude apodictique et affective d'être relié à la Vie absolue.[130] La phénoménologie du Christ confirme ainsi la description de l'épreuve du Premier Vivant lui-même.

Pour qu'il s'agisse d'une authentique auto-affection au sens fort, il faut trouver une Ipséité dotée du pouvoir originaire, le *pouvoir pouvoir* dont parle Kierkegaard. Et Jean, relatant la conversation de Jésus avec Pilate, révèle un Christ conscient d'avoir un pouvoir qui précède tous les pouvoirs de la chair et de l'homme au monde :

> La réponse brutale du Christ – « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'un haut » (Jn 19, 10-11) – disqualifie de manière radicale non seulement l'idée que nous nous faisons spontanément d'un « pouvoir », mais tout pouvoir réel et le nôtre en particulier.[131]

Le « pouvoir avant les pouvoirs », que le Christ affirme posséder, constitue évidemment l'« hyper-pouvoir », l'« Archi-pouvoir » de la Vie.[132] Le Jean henryen explicite cette précédence ultime du Christ par rapport à n'importe quel ego fini déjà dans le Prologue au travers d'une affirmation prononcé par le Baptiste : « Celui qui vient après moi a passé devant moi, parce qu'il était avant moi » (Jn 1, 15).[133] Selon l'herméneutique henryenne, le quatrième Évangile rend encore plus explicite le fait que cet archi-pouvoir du Christ constitue le moyen par lequel les ego finis sont engendrés.

---

[128] Cf. CMV 102. Le Père, dit le Christ chez Jean (cf. Jn 8, 29), est « celui qui m'a envoyé » (cf. CMV 115). Par rapport à la différence entre le Père (le plus originaire) et le Fils (d'où il provient), les versets Jn 7, 15 ; 12, 48 ; 14, 24 ; 8, 25, 28 ; 17, 4-5 ; 5, 41-44 ; 7, 17-18 ; 12, 45 sont aussi significatifs (cf. CMV 116-117).

[129] « C'est pourquoi il [Jean] ne s'adresse qu'à « ceux qui ne sont nés ni du sang ni d'un vouloir charnel ni d'un vouloir humain » (CMV 100 ; cf. Jn 1, 12).

[130] C'est la raison pour laquelle « Dieu est beaucoup plus certain que le monde » (I §15 132).

[131] I §34 249 ; cf. PC 121 ; cf. « Incarnation », dans PV I 174. Il en va de même pour Jn 18, 6, 37 et Jn 15, 5 : « sans moi vous ne pouvez rien faire » (I §34 250). Le verset Jn 15, 5 – « sans moi vous ne pouvez rien faire » – paraît dès lors en *C'est moi la vérité* (cf. CMV 173 ; cf. PC 121). Il en va de même pour Jn 19, 10-11 (cf. CMV 174).

[132] Cf. I §34 253-254.

[133] CMV 106. Il en va de même pour les versets Jn 1, 17, 33 ; versets qui renversent l'ordre habituel de penser d'abord le monde et après la vie qui y est située (cf. CMV 106).

« Ce n'est pas vous qui m'avez choisi mais moi qui vous ai choisis » (Jn 15, 16)[134] est lu en connexion avec le verset Jn 14, 6 : « personne ne va au Père que par moi. »[135]

Il convient donc de passer par le Christ pour venir à la vie et y recevoir la manifestation de Dieu ; la célèbre parabole des brebis est à cet égard éclairante (cf. Jn 10, 1-18). D'une part, elle opère un renversement dans la thématisation du processus d'auto-engendrement de la Vie, car le Christ ne s'y trouve plus comme celui qui reçoit la vie, mais il se présente plutôt comme celui qui la donne. « Moi je suis venu pour qu'on ait la vie » (Jn 10, 10)[136] ; « C'est moi qui suis la porte » (Jn 10, 9).[137]

L'interprétation que Henry donne de cette parabole consiste dans l'engendrement de tous les ego finis par la Vie absolue dans l'Archi-chair du Premier Vivant. « Le Christ n'est pas d'abord le médium entre l'homme et Dieu », mais « entre chaque moi et lui-même. »[138] Dans la mesure où chaque ego fini s'éprouve lui-même dans la chair de l'Archi-Fils, il éprouve au fond la Vie absolue elle-même sans se confondre avec celle-ci.

> C'est cette connexion infrangible entre l'Archi-Révélation de la Vie absolue en tout ego vivant et l'acte le plus simple de ce dernier qui éclate dans la parole fulgurante de l'Apocalypse : « Je suis Celui qui sonde les reins et les cœurs et […] je vous rendrai à chacun selon ses œuvres » (Ap 3, 23).[139]

D'autre part, cette parabole, fondamentale pour Henry, lui permet de thématiser dans une terminologie éloignée de la métaphysique traditionnelle, et avec une précision plus fine, la naissance de l'ego et le rapport entre celui-ci et la Vie absolue :

> La naissance transcendantale du vivant reçoit ici de façon tout à fait explicite sa détermination précise : d'être un Vivant dans la Vie sans doute et par elle seulement. La vie fait place à tout vivant concevable. Ainsi contient-elle *a priori* dans son essence la multitude indéfinie de tous ceux qu'elle peut appeler

---

[134] Il en va de même pour 1 Jn 4, 19 : « Pour nous il nous faut aimer, parce que Lui nous a aimés le premier » (cf. CMV 163).
[135] Cf. CMV 89, 108. Il en va de même pour les versets Jn 6, 37, 44, 65 (cf. CMV 89) et Ap 2, 17 (cf. CMV 165).
[136] Cf. CMV 157-158. Dans un article publié en 1995, un an avant la parution de *C'est moi la vérité*, Henry développe l'herméneutique qu'il exposera au long de la Trilogie, à l'égard de la parabole du berger et ses brebis que Jésus raconte en Jn 10, 1-18 (cf. « Le berger et les brebis », dans PV IV 165-175).
[137] Cf. CMV 146-147.
[138] CMV 147. Dans la mesure où le Christ remplace les relations naturelles au monde, les liens familiaux, par une fraternité basée sur la paternité universelle de Dieu, l'affirmation selon laquelle le berger « appelle les brebis par son nom » (Jn 10, 3) est interprétée comme expression de la « relation acosmique et intemporelle qui existe entre la Vie phénoménologique absolue et l'Ipséité originaire » (CMV 145).
[139] CMV 243.

> à la vie. « Dans la maison de mon Père, il y a des demeures en grand nombre » (Jn 14, 2). Mais chacune de ces demeures est semblable à l'enclos où passent les brebis. À chacune il n'est d'entrée que l'Arche de l'Archi-Ipséité (…) « …Je m'en vais vous préparer la place. Et quand […] je vous aurai préparé la place, je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi afin que là où je serai vous soyez aussi » (Jn 14, 2).[140]

La parabole des brebis met en évidence l'affirmation centrale du Christ johannique : « C'est moi la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). Tandis que le terme « moi » se réfère à l'auto-affection, « Voie » et « Vérité » signifient conjointement la pleine révélation de la Vie à elle-même. Par ailleurs, dans la mesure où la « voie », qu'est le Christ berger, s'adresse aussi aux disciples, aux brebis, le « moi » en cause correspond inévitablement à l'Archi-Fils, le Premier Vivant.[141]

4.2. Le mouvement eschatologique qu'impose le « saut dans le péché »

La philosophie du christianisme ne se réduit pas à un prolongement de la phénoménologie matérielle par la thématisation de l'Avant-absolu de la Vie transcendantale. Outre l'archéologie de la chair, l'herméneutique que Henry déploie à partir des *corpus* paulinien et johannique met aussi à jour le mouvement eschatologique du cogito chrétien vers le salut.

L'incarnation du Christ (cf. Jn 1, 14) ne concerne pas que l'archi-engendrement de l'Ipséité la plus primordiale d'abord et ensuite des autres ipséités : elle constitue en outre une venue qui a pour but le salut des tous les vivants.[142] Dans ce contexte, il convient de noter la manière dont Henry utilise les formulations bibliques afin d'illustrer le péché comme éloignement de la Vie originaire et la gnose affective à partir de laquelle l'ego y est reconduit.

4.2.1. Le péché comme mise à l'écart de la Vie absolue

Au-delà du mouvement archéologique, celle du Premier Vivant et lui seul, en relation avec la Vie originaire, Henry décrit un autre mouvement que nous appelons eschatologique. La phénoménologie radicale se développe ici à partir de la situation

[140] CMV 158.
[141] Cf. CMV 159-160 ; cf. « Acheminement vers la question de Dieu », dans PV IV 80.
[142] Cf. CMV 104.

déclenchée par le « mal ». L'origine de celui-ci se trouve à l'intérieur du cœur humain, dans la mesure où « rien de ce qui est extérieur à l'homme et qui pénètre en lui ne peut le rendre impur » (Mc 7, 14-23).[143]

Chez Jean, ce « mal » paraît défini par l'incapacité d'écoute de la Parole de la Vie – c'est-à-dire l'incapacité de voir que le Christ est de condition divine et, par conséquent, de se voir soi-même comme un vivant engendré en Dieu par le Christ. Il s'agit de l'état de ceux que Jésus mentionne lors de la guérison de l'aveugle de naissance :

> Je suis venu dans le monde, pour que ceux qui ne voyaient pas voient, et que ceux qui voyaient deviennent aveugles (…) Si vous étiez des aveugles, vous n'auriez pas de péché. Mais à présent vous dites « nous voyons » : votre péché demeure (Jn 9, 39-40).[144]

L'herméneutique henryenne de ce passage se concentre sur la distinction implicite entre deux manières de voir radicalement hétérogènes : il y a ceux qui, malgré leur aveuglement biologique, voient que Jésus est le Messie ; et il y a ceux qui voient dans l'extériorité du monde, mais sont incapables de le reconnaître dans sa condition divine.

L'opposition paulinienne entre la Loi mosaïque et la grâce vivante se traduit, chez Jean, par le contraste entre le « nouveau principe » des pharisiens et le principe originaire de la vie immanente. Autrement dit, pour autant que les adversaires de Jésus viennent « du démon », leur nouveau « père », ils ne se soucient que « du monde et de ses affaires » au détriment de l'épreuve originaire de la vie (cf. Jn 6, 45 ; 8, 44, 47). Ainsi enfermés dans leur « égoïsme radical », les pharisiens représentent l'écart entre le don de la vie reçue passivement et la recherche absolue d'une maitrise des phénomènes intramondains. Le Jean henryen désigne de tels personnages comme des « menteurs » ou des « hypocrites », car ils ont l'impression, dans leur cœur, d'être l'origine de tout le réel.[145] C'est seulement dans le cas où la visibilité du monde révèlerait toute vérité,

---

[143] Cf. PC 18, 25.

[144] Verset que Henry mentionne en connexion avec Lc 8, 10 et Mt 13, 10-13 : « ils ont des oreilles et ils n'entendent pas » (cf. PC 11). « Celui qui me rejette et n'accueille pas mes paroles *aura un juge pour le condamner* » (cf. Jn 12, 47-48) ; « Je vous connais […] » (cf. Jn 5, 42 ; cf. PC 112, 115).

[145] Cf. PC 151-152. À cette hypocrisie se lie aussi l'« impuissance » de la Loi dont la parole est incapable de poser la réalité signifiée. Aussi bien le Paul que le Jean henryens déclarent l'« impuissance radicale de la Loi » (cf. Jn 7, 19). À ce propos, la polémique, à propos de la Loi et des gloires (la « gloire humaine » et celle de « Dieu »), lors de la fête des Tentes (cf. Jn 12, 42),

qu'on pourra être sûr de la justice des gestes posés par les pharisiens. Néanmoins, le Christ demande que l'aumône, le jeûne et la prière se réalisent dans « le secret », c'est-à-dire au-dehors du spectacle des avènements intramondains. Au sein du monde, l'hypocrisie est toujours possible, car il peut y avoir un décalage entre la vérité du geste dans la chair invisible et son apparence aux yeux du monde (cf. Mt 6, 1-18 ; Mt 23, 27).

En surestimant son propre pouvoir, l'ego commence par surestimer les objets mondains, en renversant la « hiérarchie » originaire. Ainsi, dans la mesure où il attribue à la phénoménalité ek-statique tout le pouvoir de monstration, s'occulte la condition filiale de l'homme né de la Vie transcendantale absolue.[146] À la question de savoir pourquoi, dans une belle formulation de Plotin, « *les fils ne savent plus qu'ils sont des fils* », le Jean henryen répond par la description d'un ego qui se prend lui-même « pour le fondement de son être ». De radicalement passif, il se veut exclusivement actif. Il tend ainsi à mépriser, voire oublier de plus en plus la vie dans sa révélation archi-affective. Cela veut dire que l'ego, illusionné dans cet oubli de son propre engendrement, prend « possession de ses pouvoirs » pour les exercer seulement dans l'horizon de la phénoménalité ek-statique. Ce sont les « menteurs » dont Jésus parle dans la parabole des brebis : « tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands » (cf. Jn 10, 1, 8). C'est l'état dans lequel se trouve, dans un premier moment, la Samaritaine que Jésus côtoie auprès du puits de Jacob : « si tu connaissais le don de Dieu » (Jn 4, 10).[147]

La figure de l'« Anti-Christ », celui qui « nie le Père et le Fils » (cf. 1 Jn 2, 22-23 ; Ap 9, 6, 20 ; 13, 14), précise cet oubli de la Vie.[148] L'opposition entre le Christ et son antonyme correspond à l'hétérogénéité entre l'égoïsme de ceux qui « sont du monde » (cf. Jn 17, 14 ; 1 Jn 4, 5-6) en prenant possession des choses qui s'y trouvent et

---

révèle la transcendance et l'étrangeté de la Loi par rapport à la vie du Christ (cf. CMV 222-224 ; cf. « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans PV IV 61).

[146] Cf. PC 22-24. À ce propos, il convient de mentionner la parabole des synoptiques à partir de laquelle Jésus prophétise l'avenir du meurtre de Dieu par les hommes (cf. Mt 21, 33-44 ; Mc 12, 1-9 ; Lc 20, 9, 16). Pour Henry, le fondamental consiste à repérer combien les assassins reçoivent « la possession du monde » (cf. PC 78-79). Autrement dit, la focalisation exclusive sur les affaires mondaines exprime le refus de Dieu compris comme Vie absolue.

[147] Cf. CMV 170-178.

[148] Cf. CMV 244, 337, 345.

en réduisant toute réalité à ces choses-là, et le retrait de celui qui donne complètement sa vie.[149]

À ce propos, il est intéressant de remarquer la réponse adressée à Nietzsche par le Jean henryen. En effet, au sommet de sa Trilogie, le phénoménologue radical nomme l'ego illusionné par une terminologie qui s'approche beaucoup de celle de celui qui se considérait être de la dynamite : « maître de lui-même », le « sujet tout-puissant »[150] coïncide sans aucun doute avec le sujet créateur rêvé par Nietzsche. Bien que Henry trouve chez Nietzsche l'intuition d'un retour vers la vie immanente et le souci de veiller à son accroissement,[151] il ne faut pas s'en tenir seulement aux citations élogieuses envers ce philosophe allemand. Dans la mesure où le « cœur dénaturé » est celui du sujet qui se place « au centre de tout », c'est bien d'un « ego monadique » qu'il s'agit. Mais, pour autant que l'autonomie radicale de cet ego se tienne pour illusoire, il y a une différence importante entre la pensée de Nietzsche et la philosophie henryenne du christianisme.

Le mal se rend effectif par le biais des ego qui vivent comme des êtres autonomes. À partir du péché, qui consiste à s'opposer à la passivité originaire du don de la vie, le mal « se dédouble en quelque sorte. » Le constat que Jésus fait à l'égard de la haine de ses adversaires – « ils sont pleins de haine contre moi et contre mon Père » (cf. Jn 15, 18-19, 23-25) – l'illustre. Cela veut dire que, avec le péché, le mal ne reconnaît plus sa méchanceté à la lumière de Dieu et de sa Vérité. Beaucoup plus que cela, le mal devient le rejet total de cette Vérité, en ne se reconnaissant plus comme mal. Ce rejet de la Vérité consiste dans l'oubli le plus total de la Vie, à partir duquel l'ego absolutise le monde et sa phénoménalité.[152]

En continuant de traduire les versets bibliques dans les intuitions de la phénoménologie matérielle, l'autonomie de l'ego se détachant de Dieu traduit l'attitude

---

[149] En priant « pour eux », et non pas « pour le monde » (Jn 17, 9), le Christ refuse la royauté mondaine (cf. Jn 6, 15) (cf. CMV 183-185). Cette opposition, entre le monde et le lieu d'où le Christ vient (cf. Jn 17, 14 ; 8, 42), établit un rapport entre le christianisme et la gnose (cf. « La vérité de la gnose », dans PV IV 132).

[150] Cf. PC 121.

[151] Cf. « Sur la parole de Nietzsche : « Nous les bons… les heureux », dans PV II 147-161 ; cf. EM §37 370, §53 596, §65 751.

[152] Cf. PC 123-126, 132. Dans le dialogue que Jésus tient avec Nicodème, durant la nuit, il affirme que « 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 » (cf. Jn 3, 19-20) (cf. PC 124). Il en va de même pour le verset Jn 7, 6-7 : « je témoigne que ses œuvres [celles du monde] sont mauvaises » (cf. PC 125). Ou encore : « parce que je dis la Vérité, vous ne me croyez pas » (cf. Jn 8, 45) (cf. PC 131).

de se concentrer exclusivement sur la phénoménalité ek-statique. À partir de celle-ci, le sujet pourra nourrir l'illusion d'être autonome, c'est-à-dire l'illusion d'être le maître de tout le réel ; Caïn personnifie l'attitude que ce péché constitue. Bien que Dieu cherche à lui parler à l'intérieur du cœur acosmique, le tueur de son frère part vers « les ténèbres extérieures », en rompant de plus en plus son lien à Dieu, à la Vérité, à la Vie.[153]

4.2.2. L'archi-gnose ou le retour eschatologique à la Vie

La question qui se pose maintenant est celle de savoir « comment donc, en dépit du mal, au-delà de lui, à travers lui » est-il « encore possible à l'homme d'entendre » la Parole de la Vie, le Logos johannique.[154] Il s'agit en d'autres termes de comprendre le mouvement vers l'origine à laquelle retourne l'ego qui avait absolutisé la phénoménalité ek-statique du monde. Telle est l'eschatologie henryenne, s'il y en a une.

Le dernier Henry, surtout dans sa philosophie du christianisme, finit pas glisser vers la thématique d'une éthique en général. Dans cette mesure, plus qu'un tournant théologique, la Trilogie christique pourrait être interprétée plutôt comme un glissement tendant à assimiler certains aspects éthiques. En effet, au sein des derniers écrits henryens, émergent une patente préoccupation de caractère éthico-moral. À ce propos, des récits évangéliques concernant les miracles, l'herméneutique henryenne retient la toute-puissance du *Verbum Christi* et, principalement, la purification du cœur de celui qui devient disciple.

> C'est ce même pouvoir mystérieux sur l'essence cachée des choses qui transparaît (…) dans les grands « signes » que sont le changement de l'eau en vin à Cana ou la multiplication des pains [cf. Jn 2, 1-12 ; 6, 1-15].

---

[153] Cf. PC 130. Cf. « La vérité selon le christianisme (2002) », dans PV V 129.

[154] Cf. PC 126. « *C'est ainsi que la condition humaine se trouve bouleversée au moment où elle ne reçoit plus son être de la lumière du monde en laquelle les hommes et les femmes se regardent, luttant pour leur prestige, mais de sa relation intérieure à Dieu et de la révélation en laquelle consiste cette relation nouvelle et fondamentale « relation nouvelle et fondatrice* » (PC 42-43). Dans la mesure où ils sont originairement « nés de la Vie », c'est-à-dire d'une « communauté d'Amour », tous les vivants « sont appelés à revivre en eux l'éternel procès de la génération du Vivant dans la Vie » : « Qu'ils soient un comme moi et toi sommes un » afin qu'« eux soient en nous » (cf. Jn 17, 11, 20-23) (cf. PC 140). En plus, dans l'épisode de la femme adultère (cf. Jn 7, 53 ; Jn 8, 1-11), « la figure du Christ s'auréole d'un pouvoir qu'aucun homme ne détient, celui, en pardonnant le péché, de faire que ce qui est ou a été ne soit plus. » L'herméneutique henryenne y voit le passage de la mort (propre du monde et de la Loi) à la Vie (cf. PC 78). Nous nous heurtons ici à une des « difficultés » fondamentale de l'approche henryenne : non seulement celle de « penser » la vie invisible qui précède le royaume de la visibilité (cf. I §15 122), mais de faire de cette « pensée » un moyen pour revenir à la vie (qui se manifeste sans recours à aucune pensée).

> Le plus souvent, cependant, *le pouvoir du Christ s'exerce sur le cœur*, visant à produire en lui une transformation radicale, une « purification ». Il s'agit de l'élimination du mal et du rétablissement, au lieu même où elle s'accomplit, de la relation originaire du vivant à Dieu.[155]

À tous ceux qui veulent le suivre, Jésus exige d'« abandonner les objectifs et les préoccupations terrestres. »[156] Il s'agit donc de rétablir la hiérarchie primordiale entre les deux phénoménalités que l'ego monadique, illusionné par ses pouvoirs, avait dénaturées. Autrement dit, l'herméneutique henryenne du corpus johannique conçoit le salut comme le rétablissement de l'ordre originaire, en attribuant à nouveau la primauté à la vie transcendantale.

En ce sens, le Jean henryen lit la « seconde naissance », que Nicodème a du mal à comprendre (cf. Jn 3, 1-21), comme ce retour à l'affectivité vivante et intérieure que l'ego avait oubliée dans ses affaires terrestres.[157] Le chemin du salut consiste à « écouter » la « Parole » non-mondaine du Christ, en y restant « fidèle » (cf. Jn 5, 19-30 ; 8, 51 ; 10, 28 ; 11, 25). Pour autant que l'eau provenant de la « source jaillissante pour la vie éternelle », que le Christ cherche à donner à la Samaritaine (cf. Jn 4, 14), n'ait rien à voir avec la substance terrestre qui apaise la soif d'un corps biologique, la conversion chrétienne consiste à reprendre le dualisme entre les deux phénoménalités en leur accordant l'ordre primordial et véritable. Selon le Jean henryen, écouter la Parole de Vie signifie s'en tenir aux tonalités révélées par l'affectivité originaire (les modalités de la souffrance et de la joie premières). Pour ce faire, il convient de ressentir la

---

[155] PC 137. Henry s'en tient au fait que, dans les miracles (les « signes »), il y a une identité entre « parole » et « action ». C'est-à-dire que la parole de Jésus est performative, car elle réalise ce qu'elle affirme. Qu'une telle parole pose ainsi la réalité, cela démontre qu'il s'agit d'une parole distincte de celle du langage mondain. La « *toute-puissance* » de cette Parole s'entrevoit dans un des versets du Prologue : « en lui tout a été fait et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait » (Jn 1, 3). Il en va de même pour les versets Jn 2, 1-11 ; 5, 13 ; 4, 46-53 (cf. PC 135-138). La pratique de l'Eucharistie, aussi bien chez Jean (l'affirmation de Jésus comme « pain de la vie », cf. Jn 6, 22-59) que dans les synoptiques, exhibe ce pouvoir absolu de l'Incarnation. Selon l'herméneutique henryenne, il s'agit, non proprement de voir le pain, de ressentir intérieurement la vie dans un tel évènement. Par le geste eucharistique, le Premier Vivant donne sa chair à manger. Ce geste affirme par-là la possibilité d'une union entre toutes les chairs finies dans l'Archi-chair (cf. PC 154-155).

[156] PC 68.

[157] Cf. CMV 190-192 ; cf. PC 116. C'est bien cette « seconde naissance » qui définit ce qu'est le salut. C'est dans ce sens que Henry critique les humanismes classiques et les sagesses mondaines. Dans la mesure où le Christ critique de telles sagesses, qui sont des perversions de l'ordre originaire entre le deux phénoménalités, après l'instauration de l'illusion transcendantale, il n'y a plus une simple « amélioration » de nature : il s'agit de sa « transformation » complète, d'« une sorte de transsubstantiation », d'une « nouvelle génération », ou plutôt une « ré-génération » (cf. PC 30-31).

passivité à partir de laquelle la vie nous est donnée : s'abandonner au processus d'où nous procédons à jamais.[158]

En outre, il faut remarquer que le salut, compris comme retour à la Vie, se propose à ceux qui se sont désormais concentrés d'une manière presque exclusive sur les affaires mondaines. Voilà pourquoi la sanctification évangélique consiste en un retour à l'ordre originaire entre les deux phénoménalités et non dans l'élimination de tout apparaître ek-statique au bénéfice de la vie immanente :

> « Je ne prie pas pour que tu les retires du monde mais pour que tu les préserves du Malin. Ils ne sont pas du monde, de même que moi je ne suis pas du monde […]. Comme tu m'as envoyé dans le monde, à mon tour je les ai envoyés dans le monde *et pour eux je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient eux-mêmes sanctifiés* » (Jn 17, 15-19).[159]

La difficulté se trouve donc dans le fait de comprendre le retour à la vie acosmique par un homme qui est désormais tourné vers le monde. Face à cette aporie, Henry ajoute une précision à sa définition de l'*humanitas* comme chair vivante. « L'homme est double en effet, visible et invisible à la fois. »[160] La question qui se pose alors concerne la possibilité pour cet homme double « d'entendre dans le langage qui est le sien une parole qui parlerait dans un autre langage, qui serait celle de Dieu. »[161]

---

[158] Cf. PC 115, 138-139, 151 ; cf. CMV 209, 260. Il en va de même pour les versets Jn 6, 28-35 : « L'œuvre de Dieu c'est de croire en celui qui m'a envoyé » (cf. CMV 166). « *Tout homme qui appartient à la vérité écoute ma voix* » (Jn 18, 37). Pour Henry, « appartenir à la Vérité » signifie « être né de la Vie » et avoir la conscience de l'être (cf. PC 145). De cette façon, il survient chez le dernier Henry une compréhension du « phénomène de l'expérience religieuse » comme un sentir « incontestable » de la présence de Dieu à l'intérieur de l'ego. Pour ce faire, il est requis un « cœur pur », c'est-à-dire se détourner du monde vers l'intériorité de la vie. Le verset Jn 7, 17 l'exprime : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il saura (…) s'il vient de Dieu. » Il en va de même en ce qui concerne le verset Jn 8, 32 : « vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres » (cf. PC 153). Voilà pourquoi pour la religion chrétienne la Loi – le Commandement suprême de l'amour – ne peut pas être extérieure aux individus (cf. Mt 6, 17) (cf. CMV 220-221). « Quiconque accomplit la justice est né de Dieu » ; « Quiconque aime est né de Dieu » (cf. 1 Jn 2, 29 ; 4, 7) (cf. CMV 203). Il en va de même pour les versets « Voici que je renouvelle toutes les choses » 1 Jn 4, 2 ; 5, 1 ; Ap 3, 4 ; 3, 5 ; 7, 17 ; 21, 9 (cf. CMV 204) et 1 Jn 3, 1 (cf. CMV 205). Le salut c'est pour l'« enfant de la promesse » dont le livre de l'Apocalypse parle (cf. CMV 206). Il s'agit d'une « re-naissance » (cf. CMV 207).

[159] I 335-336 ; cf. « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », dans PV IV 152.

[160] PC 24. C'est la raison pour laquelle la critique adressée par Nietzsche, entre autres, contre le christianisme ne tient pas la route. Dans la mesure où « le christianisme situe le salut dans le corps », et non dans une intelligence abstraite, à la manière des gnostiques, il n'y a guère de place, dans la tradition chrétienne, pour le mépris du corps *subjectif* (cf. I 12, 16 (note 1), §32 238). À cet égard, en s'appropriant les écrits d'Irénée, Henry refuse la pensée gnostique, selon laquelle il serait impossible pour la chair de recevoir Dieu, de saisir sa pleine manifestation, d'atteindre le salut (cf. I 194). Pour Henry, les écrits pauliniens et johanniques situent le salut dans la chair pathétique (cf. « Incarnation », dans PV I 178-179).

[161] PC 13.

Pour ce faire, l'action doit détruire l'« égoïsme » constitutif de l'ego dans son « saut dans le péché ». Or, afin d'abolir « le système de l'égoïsme transcendantal », le Jean henryen proclame un commandement nouveau (cf. 1 Jn 4, 7-21) : « l'amour de Dieu est le premier et à vrai dire l'unique Commandement de l'éthique. »[162]

À travers les œuvres de l'amour, l'ego pourra s'oublier soi-même, afin de quitter le solipsisme de l'égoïsme qui l'avait enfermé dans la seule sphère des phénomènes purement ek-statiques. C'est la raison pour laquelle, plus que de viser la manifestation du « visage » d'autrui, à la manière d'un Levinas, le Jean henryen conçoit la pratique de l'amour comme un moyen pour atteindre surtout l'« oubli de soi ».[163] Cet oubli de soi-même sert à rappeler à l'ego son lien intrinsèque à la Vie absolue. Pour qu'il prenne conscience du fait de ne pas être l'origine de sa propre vie, l'épreuve inlassable de la vie ne suffit plus, car il éprouve une telle vie dans un Oubli le plus originaire. Il faut alors que l'ego se rende affectivement compte de la passivité qui caractérise l'auto-affection au sens faible.

Pour ce faire, Henry crée le syntagme d'« Archi-gnose » : il s'agit d'une connaissance obtenue par l'épreuve pathétique de la vie. Le fait d'être une gnose (une connaissance) introduit, nous semble-t-il, une nuance au concept d'« Archi-intelligibilité

---

[162] CMV 234. La « Parabole du berger et des brebis » (cf. Jn 10, 1-18) revêt dans ce contexte une énorme importance. En effet, l'éthique chrétienne se résume dans l'amour de Dieu et des autres en Dieu (cf. 1 Jn 4, 20 ; 4, 21 ; 5, 1-2 ; cf. CMV 315 ; cf. « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans PV IV 59). Autrement dit, « c'est l'Oubli de la première [auto-affection de la Vie absolue] que l'ego doit vaincre s'il agit pour lui de re-naître et d'échapper à la mort. » La suite de Jésus ne vise pas d'abord un cheminement dans l'espace intramondain ou au long de l'Histoire des siècles : il s'agit surtout d'une « mutation » à l'« intérieur de la vie » (cf. CMV 209). « Ce ne sont pas tous ceux qui me diront [dans le langage du monde] Seigneur ! Seigneur ! qui entreront dans le royaume des cieux mais celui qui fera la volonté de mon Père qui est [déjà] dans les cieux » (Mt 7, 21) (cf. CMV 208). *Faire la volonté du Père* signifie pratiquer les œuvres de miséricorde, en adoptant le style du bon Samaritain (cf. Lc 10, 25-37) (cf. CMV 210-212). À cet égard Henry emploie la terminologie chrétienne de l'*imitatio Dei* (cf. PC 46). Que le salut ne s'obtienne jamais par une connaissance, mais toujours par un « faire », cela montre que Henry n'est pas gnostique (cf. CMV 216-218). Malgré l'apparaître des œuvres au monde, leur « faire » consiste surtout dans un mouvement intérieur. Lorsque les juifs condamnent Jésus pour la guérison qu'il réalisait en jour de Sabbat, Jésus leur répliqua : « Mon Père ne s'arrête pas d'œuvrer, et j'œuvre, moi aussi » (Jn 5, 16-17) (cf. CMV 227-228 ; « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans PV IV 62). En effet, « si quelqu'un possède les biens de ce monde et que, voyant son frère dans le besoin, il lui ferme son cœur, comment l'amour de Dieu peut-il demeurer en lui ? » (cf. 2 Jn 6 ; 1 Jn 2, 4-6 ; 1 Jn 3, 10, 17-18, 24 ; Jn 2, 3). C'est bien là la différence entre les enfants du Diable et les fils de Dieu (cf. 1 Jn 3, 14 ; 1 Jn 3, 10). « Celui qui retient mes Commandements et les met en pratique, voilà celui qui m'aime » (Jn 14, 24) ; « Celui qui m'aime mettra en pratique ce que je dis, et mon Père l'aimera, et nous viendrons chez lui, et nous nous établirons chez lui à demeure » (Jn 14, 23) (cf. CMV 234-239).

[163] Cf. CMV 212-213.

johannique ». En d'autres termes, dans la mesure où la connaissance implique le sujet qui en est conscient, quand le phénoménologue évoque l'Archi-gnose, il se réfère aussi bien à l'Archi-intelligibilité qu'à l'état de conscience du sujet auquel la vie se donne.

> Ne faut-il pas l'appeler une Archi-gnose ? Une forme supérieure de connaissance, une connaissance du troisième genre donnée à ceux-là seulement qui par un effort inouï de l'intellect ou par des dons exceptionnels se sont élevés jusqu'à elle ?
> Le christianisme, il faut le reconnaître, est une Archi-gnose (...) Dans ses paroles étrangères à la vérité du monde et qui ne passeront pas quand le monde passera, dans ces textes que nous avons appelés initiatiques. Le christianisme ne veut-il pas nous initier en effet au secret caché depuis l'origine du monde, à ce grand secret que nous sommes ? Ce secret, c'est l'Archi-intelligibilité johannique en laquelle nous sommes initiés à ce que nous sommes dans notre génération transcendantale dans la Vie.[164]

Afin de parvenir à cette conscience, lorsque l'ego s'est tourné vers les affaires terrestres, il est convenable de thématiser l'épreuve immédiate de la vie. Henry se confronte donc au suprême paradoxe de son approche : l'épreuve pathétique – celle qui n'a aucun besoin de concepts ou des raisonnements pour se révéler immédiatement dans l'étreinte immanente de la vie transcendantale – semble faire appel à une thématisation philosophique.

Pour le comprendre, il est important de distinguer l'épreuve en elle-même (sans nécessité de thématisation) de sa connaissance subjective (pour laquelle la thématisation peut consister en une aide à y parvenir dans un premier moment). De même que, dans les Évangiles, Jésus parle au travers de paraboles, Henry thématise l'épreuve qui précède et se passe de toute philosophie. Autrement dit, la thématisation ici en cause fonctionne un peu comme les paraboles du Christ, lorsqu'il parle dans un langage mondain sur des expériences quotidiennes au monde, afin de susciter l'épreuve d'une autre réalité, invisible et cachée aux yeux mondains.[165] Et, ainsi, même chez Henry, contrairement à ce que Jean-Louis Chrétien semble affirmer, le langage, comme la conceptualisation philosophique, n'est plus une simple « malédiction » à laquelle il faudrait échapper « par tous les moyens ».[166]

---

[164] I 372-373.
[165] Cf. Mc 4, 26-27 ; Mt 13, 31-32 ; Lc 13, 18-19 ; Mc 4, 30-31 (cf. PC 116-117). La phénoménologie de la vie veut faire comme Jésus : par des mots, par des discours, aller à l'expérience qui dispense de tout discours.
[166] Cf. CHRETIEN, *L'espace intérieur*, pp. 8-9.

***

Apportée par la philosophie henryenne du christianisme, la thématisation de l'*épreuve* ne sert qu'à répondre de façon définitive à l'aporie de l'argument ontologique. Cela veut dire que, déterminée en fonction des outils conceptuels bibliques, une telle thématisation constitue le chemin, non exactement de l'accès immédiat à Dieu (toujours présent en nous), mais surtout de la conscience de l'inlassable *parousie* divine en nous. À l'intérieur de lui-même, l'ego devient affectivement conscient d'être non seulement posé par Dieu, mais profondément lié à la Vie absolue (ou divine).

Nous comprenons ainsi combien la phénoménologie du dernier Henry, s'il y en a une, est (ou cherche à être) performative. En effet, il thématise l'épreuve de la vie afin de stimuler – en nous, ses lecteurs – la conscience affectivement perçue de notre condition passive ou filiale par rapport à la Vie. Dans ce contexte, « phénoménologie » ne signifie plus partir de l'apodicticité irrécusable d'un phénomène dont la manifestation inaugurale se donne à décrire. Le Jean henryen thématise pour que l'épreuve décrite soit consciemment ressentie par l'ego, mais l'épreuve elle-même se réalise toujours *athématiquement* et constamment dans l'Oubli transcendantal.

Par ailleurs, que l'épreuve affective que l'ego fait de sa propre vie immanente soit une sorte de connaissance, ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit là d'un savoir diffèrent des savoirs concernant les phénomènes intramondains. En effet, le fait que Paul s'insurge contre la sagesse mondaine se traduit de manière positive dans l' « Archi-gnose des simples », le savoir de ceux qui n'élaborent pas de réflexion, mais saisissent affectivement dans leurs chairs le discours évangélique des Béatitudes : « Heureux ceux qui souffrent, qui n'ont plus rien d'autre peut-être que leur chair. L'Archi-gnose est la gnose des simples. »[167]

La performativité de cette philosophie du christianisme permet, nous semble-t-il, de surmonter la révolte nietzschéenne contre la religion, conçue comme réaction

[167] I 373. « Archi-gnose des simples » est le terme qui revient souvent chez le dernier Henry : un tel concept apparaît dans un article de 2000 et dans un autre de 2002 (cf. « Phénoménologie de la vie », dans AD 44 ou dans PV I 76 ; cf. « La vérité selon le christianisme (2002) », dans PV V 136). « Non pas une gnose mais, parce qu'elle ne doit rien à la contemplation de l'Intelligibilité, à une contemplation quelconque, une Archi-gnose. » Car « la Vie vient en elle avant toute pensée » (cf. I §15 125).

contraire à la vitalité de la vie immanente. De même que chez Nietzsche, la vie henryenne « s'impose à elle-même dans le but de réaliser ses besoins et désirs », notamment « le besoin de la vie de s'accroître sans cesse d'elle-même, d'accroître sa capacité de sentir, le niveau de son action, l'intensité de son amour. »[168] L'Archi-gnose est aussi « ivresse » et « jouissance » affectives.[169] « Au dire de Jean, Dieu n'est pas seulement Vie, il est *Amour*. Ainsi est posée entre le pur fait de vivre et l'*affectivité* une connexion essentielle. »[170]

Henry répond ainsi à Nietzsche en réfutant sa « généalogie de la morale » :[171] ce n'est pas « par l'effet d'un ressentiment » que le christianisme renverse « les valeurs du monde ». La *fuga mundi* ne s'effectue point par la haine jalouse de ceux qui ne possèdent rien dans le monde. La renonciation d'une conquête dans le monde, l'abandon des pouvoirs de l'ek-stase terrestre afin de satisfaire une quelconque volonté de puissance, est due au fait que les vraies valeurs se placent dans la Vie acosmique.

---

[168] I §43 312 ; cf. « La question de la vie et de la culture », dans PV IV 21-22 ; « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », dans PV IV 34-35. « Nietzsche sert à certains moments d'allié naturel, en exprimant « dans le ciel du mythe » et à l'aide du langage de l'affect, ce que Michel Henry n'a de cesse d'exprimer dans un langage phénoménologique » (Simon BRUNFAUT, « De l'intense présence de Nietzsche à l'intérieur de la phénoménologie matérielle », dans *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interprétations*, dir. Clément BERTOT et Jean LECLERCQ, coll. « Rencontres », nº 391, série « Études de philosophie », nº 9, Classiques Garnier, Paris 2019, p. 262). Cependant, si « le geste phénoménologique henryen est animé par la référence nietzschéenne », il y a des différences significatives entre les deux auteurs. « On constate que Michel Henry utilise (…) un vocabulaire très proche de celui de Nietzsche. « Vie », « intensification », « culture », « nihilisme » (…) Toutefois, ces notions sont profondément réinterprétées. » En effet, tandis que, chez Nietzsche, il n'y a aucun absolu, la vie étant un dynamisme instable et jamais accompli, Henry explicite le syntagme « Vie absolue » afin de désigner l'essence la plus originaire et accomplie dans sa parfaite manifestation à elle-même (cf. Clément BERTOT, « La critique de la culture chez Michel Henry. Une postérité nietzschéenne ? », dans *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interprétations*, dir. Clément BERTOT et Jean LECLERCQ, coll. « Rencontres », nº 391, série « Études de philosophie », nº 9, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 280, 284-285).

[169] Cf. I 374.

[170] « Phénoménologie de la vie », dans AD 38.

[171] Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal – La Généalogie de la morale*, coll. «Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche » (Nouvelle édition), nº 7, éd. Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. Jean Gratien, Cornélius Heim et Isabelle Hildenbrand, Éditions Gallimard, Paris 1971 ; cf. Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, coll. «Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche » (Nouvelle édition), nº 6, éd. Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. Maurice de Gandillac, Éditions Gallimard, Paris 1971 ; cf. Friedrich NIETZSCHE, *Le Cas Wagner – Crépuscule des Idoles – L'Antéchrist – Ecce Homo – Nietzsche contre Wagner*, coll. «Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche » (Nouvelle édition), nº 8/1, éd. Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. Jean-Claude Hémery, Éditions Gallimard, Paris 1974.

> Le christianisme peut procéder au renversement des valeurs du monde. Il peut le faire non par l'effet d'un ressentiment à l'égard de ces valeurs (…) mais parce que ces « valeurs » ne sont dans le monde qu'une apparence (…) Le christianisme ne procède à aucun renversement des valeurs, tout au contraire : il leur assigne leur site incontournable. En les confiant à la Vie, il les retire au monde.[172]

Effectivement, bien qu'il faille renoncer aux affaires terrestres, le disciple reste avant tout pleinement vivant. Même s'il faut *mourir* au monde, c'est bien d'une « seconde *naissance* » qu'il s'agit. Tandis que Nietzsche se tourne vers l'ici-bas de la vie afin d'affirmer son pouvoir, Henry fait appel à l'oubli-de-soi pour que la Vie soit passivement reçue. Ce faisant, au lieu de s'enfermer dans une absolue « fidélité à la terre »,[173] le phénoménologue radical se met en retrait du monde précisément en vue de l'intensification des modalités fondamentales et affectives de la Vie.

En effet, après la rencontre avec Jésus, la samaritaine semble avoir son cœur rempli de la joie que l'eau du puits de Jacob ne procure jamais. Une telle « ivresse » se donne à sentir lorsque la passivité d'un ego fini s'abandonne à l'« hyper-pouvoir » de la Vie absolue.[174] Ainsi, l'amour, contenu dans le Commandement suprême, ne se réduit pas à une éthique, il est à éprouver ; et à éprouver dans le retrait du monde et indépendamment de ce qui se manifeste au sein de celui-ci. Comme le remarque à bon droit Jean Leclercq à ce propos :

> Ainsi, la portée éthique, constamment en crise en raison de la structure interne au système de la duplicité de l'apparaître, fait que se dégage, dans plusieurs Notes préparatoires, une sorte de réalisme vitaliste, au sens où Henry ne cesse de rappeler la concrétude du vivre de la vie, pour de cette façon déplacer le lieu de réflexion sur le dire et le faire vers celui du mensonge ou du dire non-vrai de l'acte de soi. Il note ainsi : « Le Christ n'est pas juge des affaires du monde, car la réalité est dans l'ordre de la Vie » (Ms A 27230-27231). Or, c'est justement ainsi que l'éthique dite « chrétienne » est, pour Henry, une éthique qui fait sortir du « cercle humain » de la réciprocité traditionnelle, au profit d'une éthique du paradoxe qui se dit excellemment dans le cadre des Béatitudes, su sujet desquelles il donne plusieurs Notes de travail.[175]

---

[172] CMV 247. Henry s'appuie ici sur deux versets du quatrième Évangile : « Vous autres vous êtes d'en bas ; moi je suis d'en haut. Vous autres vous êtes de ce monde ; moi je ne suis pas de ce monde » (Jn 8, 23) ; « Moi, la Vérité, la Vie » (cf. Jn 14, 6). Cf. « La vérité selon le christianisme (2002) », dans PV V 129. Cf. « La parole des Écritures », dans PV V 196.

[173] Cf. Pierre MONTEBELLO, *Nietzsche. Fidélité à la terre*, coll. « Biblis », CNRS Éditions, Paris 2019.

[174] Cf. CMV 260 ; cf. PC 63-65.

[175] Jean LECLERCQ, « La question de « l'autre langage » : une sortie du champ philosophique ? », dans RIMH 5 222.

Le phénoménologue cherche donc à stimuler les tonalités de la vie, en les intensifiant jusqu'au ravissement d'une profusion en la Vie et de la Vie, ici clairement en majuscule.

> La prédestination radicale et essentielle impliquée dans la condition de Fils et identique à son Archi-génération, c'est elle qui constitue le principe de l'éthique chrétienne, le Commandement. Ce Commandement, Jean l'aperçoit sous sa forme originelle, dans la vie phénoménologique de Dieu et comme identique à celle-ci. Il l'appelle : l'amour de Dieu (cf. 1 Jn 4, 7-21).[176]

De même que l'intersubjectivité signifiée par la notion paulinienne du corps mystique, le Commandement johannique de l'amour cherche à *intensifier* le ressentir immanent de l'épreuve. De même que les œuvres artistiques, dont le contact avec les différents ego stimule le ressentir immanent de l'épreuve, en les rejoignant les uns avec les autres dans une même vie, la philosophie henryenne du christianisme cherche à intensifier en nous ce même ressentir pathétique. Si « ses commandements ne sont pas écrasants », mais constituent par contre un « fardeau léger » (cf. 1 Jn 5, 2-3), c'est pour permettre l'épanouissement de la vie finie à partir de l'hyper-puissance divine.

> Cette transformation du fardeau le plus lourd en ce qui est le plus léger, cette transsubstantiation magique elle aussi de la plus grande souffrance dans l'ivresse de l'amour sans limites, tout n'advient que chez celui en qui (…) l'auto-affection de la Vie absolue s'est substituée à l'auto-affection du simple vivant donné à lui-même sans l'avoir voulu.[177]

Dans une terminologie plutôt éthique, la régénération ou purification du cœur ne se réduit pas, chez Henry, au simple rétablissement de la hiérarchie véritable entre l'apparaître pathétique de la Vie primordiale et l'ek-stase secondaire dans le monde. Pour ce faire, l'ego doit s'oublier soi-même en tant que maître de toute réalité, afin de pouvoir ressentir inlassablement dans son auto-affection sa condition filiale. Cela correspond à l'éthique henryenne.

Néanmoins, le salut visé par une telle éthique ne se borne pas à l'épreuve de cette condition, à l'épreuve de la passivité radicale. Se sentir-soi-même comme un fils, ou comme un moi à l'accusatif, doit alors se confondre d'une certaine manière avec

---

[176] CMV 233-234. Les enfants de Dieu sont « *ceux qui, s'éprouvant eux-mêmes dans l'épreuve de soi de la Vie infinie et dans son amour éternel, s'aiment eux-mêmes d'un amour infini et éternel, s'aiment eux-mêmes en tant qu'ils sont des Fils et s'éprouvent comme tels* » (CMV 234-235). En effet, le Jean henryen « situe le salut » dans « l'accomplissement de l'amour » (cf. CMV 236).

[177] CMV 262. Notons, à cet égard, que Henry critique l'interprétation du christianisme comme une « variante d'essénisme », car le commandement original de l'amour écarte tout légalisme et toute pratique religieuse du style des disciples de Jean au désert (cf. PC 89, note 1).

l'épreuve de la Vie absolue elle-même. Ce n'est que dans l'ivresse de l'allégresse qu'une telle Vie peut produire dans l'ego, que celui-ci sera en mesure de réfuter définitivement l'argument ontologique. Car l'accès pathétique à la déité peut seul coïncider avec l'« émotion sans limites en laquelle l'auto-affection de chaque vivant s'éprouve comme celle de la Vie absolue en lui et ainsi comme sa propre essence. »[178]

C'est la raison pour laquelle Henry a du mal à trancher entre le Christ johannique et le Dionysos nietzschéen,[179] parce que l'archi-gnose, qui rend l'ego conscient de son appartenance à la chair christique, est pathétiquement ressentie. En ce sens, le Christ henryen est dans une certaine mesure dionysiaque, car il sert à thématiser l'intensification des modalités fondamentales de la vie dans la multiplicité de ses tonalités. En plus, cette intensification de la réalité affective de notre subjectivité même se donne à la mesure d'une « co-appartenance » à l'Absolu vivant que nous pouvons nommer Dieu : « l'intelligibilité johannique déploie, et comme son principe constant, cette coexistence archi-originelle ou cette co-appartenance entre Dieu et Homme. »[180]

L'eschatologie henryenne consiste en somme en deux moments distincts et interconnectés entre eux : (1) en renonçant à la maitrise du réel dans l'apparaître ek-statique, (2) l'ego s'oriente vers l'origine où il est constamment engendré et où sa vie peut s'accroître sans limites. En ce sens, l'amour-*agapè* se rejoint avec l'amour-*éros*. C'est à partir de l'oubli de soi (*apapè*), impliqué dans la renonciation au monde et à la phénoménalité qui lui est spécifique, que l'ego revient à l'affection, nous pouvons dire érotique, de jouir de soi en sa propre chair. Autrement dit, ce n'est que par le retour à la passivité radicale de son auto-affection au sens faible qu'il pourra s'abandonner à l'ivresse de la Vie toute-puissante. La générativité que la phénoménologie matérielle fait apparaître ne se borne pas à l'engendrement de l'ego fini au sein de la Vie absolue. Il

---

[178] CMV 291. En effet, « Bienheureux serez-vous (…) soyez dans l'allégresse » ce sont des « propriétés qui, pour n'être pas celles que la théologie attribue traditionnellement à Dieu, nous parlent pourtant de son Royaume de façon infiniment plus suggestive. « Rassasiement », « rire », « consolation », « miséricorde », « vision de Dieu », « réjouissance », « allégresse », voilà ce que donne le Royaume et qui vient combler l'immense Désir de l'homme, accomplir sa relation intérieure à Dieu » (cf. Mt 5, 11-12) (cf. PC 51).

[179] Cf. BRUNFAUT, « De l'intense présence de Nietzsche à l'intérieur de la phénoménologie », pp. 273-274. À ce propos, la remarque de Paul Audi nous semble pertinente. En effet, au cas où il y aurait une autre thématisation possible de l'épreuve de la vie, sans « *recours à la leçon des Écritures* » (nous dirons : sans l'appropriation des notions bibliques), il ne s'agit évidemment pas de la « voie » prise par Henry (cf. AUDI, *Michel Henry*, pp. 153-154).

[180] Rolf KÜHN, « Archi-intelligibilité johannique dans la phénoménologie de Michel Henry. Une réception phénoménologique radicale du prologue de Jean », dans RIMH 4 98.

s'agit encore du dessaisissement capable de générer l'expérience subjective de l'ipséité qui jouit pleinement d'elle-même dans sa chair acosmique. La faiblesse de la passivité radicale constitue ainsi la condition de possibilité de la plénitude pathétique et immanente en laquelle l'ego s'accomplit, c'est-à-dire en laquelle il est sauvé.

Conclusion

Au lieu d'instaurer une *différence*, l'épreuve suggérée (ou stimulée) par la phénoménologie henryenne consiste plutôt dans le sentiment pathétique d'une *ressemblance* avec la Vie absolue (cf. Gn 1, 26) : « s'éprouvant lui-même dans l'épreuve originaire que la Vie fait de soi en son Verbe, [l'ego] est devenu semblable à celui-ci, semblable à Dieu. »[181]

> L'élucidation systématique du statut phénoménologique du Verbe d'un côté, de l'homme de l'autre, permettrait de saisir leur rapport non plus comme la juxtaposition de deux natures irréductibles, mais dans l'intelligibilité de leur intériorité phénoménologique réciproque – comme une réplique donc de l'Archi-intelligibilité qui s'édifie dans l'intériorité phénoménologique réciproque de la Vie et du Premier Vivant, selon le parallélisme constamment mis en évidence chez Jean : « De même que… de même… » – de même que je suis dans le Père et que le Père est en moi, de même je serai en vous et nous serez en moi »[182] (cf. Jn 14-15).

C'est ainsi que Henry lit la « structure chrétienne du salut » : le « devenir-homme de Dieu », selon les formulations théologiques d'Irénée et d'Augustin, est condition de possibilité du « devenir Dieu de l'homme. » Aux yeux du phénoménologue, ce dynamisme thématise la profusion pathétique de la Vie dans l'ego fini au travers de l'Archi-chair du Premier Vivant.[183] Pour autant qu'il s'agisse d'une appropriation du christianisme en vue de déployer la phénoménologie matérielle, la philosophie henryenne du christianisme peut être lue comme un « tournant phénoménologique de la théologie. »[184]

Afin de pouvoir proposer une alternative à l'accès au réel par le biais d'une manifestation ek-statique, le phénoménologue radical aperçoit le christianisme comme

---

[181] I §48 351-352.
[182] « La vérité de la gnose », dans PV IV 142.
[183] Cf. I 23, §46 335-338, §48 351. « Il s'agit de vivre « comme Celui-là [le Christ] a vécu » (1 Jn 2, 6) » (I §48 355).
[184] Cf. LECLERCQ, « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi », pp. 229-245.

un horizon non hellénisé à partir duquel il peut thématiser l'épreuve de la vie sans recours à la pensée classique de l'Occident. Identifié à la Vie, Dieu y joue un rôle décisif. En effet, l'accès à Dieu dans l'épreuve de la chair finie accomplit la phénoménologie radicale, car la description phénoménologique de l'auto-affection pure et ses conditions de possibilité y trouvent leur plein achèvement. La thématisation de l'épreuve de Dieu (ou Vie) apparaît alors comme la solution définitive de l'aporie ouverte par l'argument ontologique. Plus que d'affirmer l'*ex-sistence* de Dieu, Henry cherche à nous rendre pathétiquement conscients de l'*in-sistence* de la Vie dans notre chair.

L'allusion à Heidegger, dans ce contexte concernant l'accès effectif au Dieu vivant, nous semble significative. L'ultime phrase de *C'est moi la vérité* est : « Ce n'est pas n'importe quel dieu aujourd'hui qui peut encore nous sauver, mais – quand partout grandit et s'étend sur le monde l'ombre de la mort – Celui-là qui est Vivant. »[185] Par-là, le phénoménologue veut exprimer, nous semble-t-il, son opposition à l'égard d'un dieu anonyme auquel l'homme peut se rapporter dans un monde où il est projeté et où la mort s'impose comme unique horizon eschatologique. En effet, dans un tel horizon, où rien ne se manifeste totalement, c'est-à-dire ne se donne pleinement à l'homme, le salut sera toujours un mirage. Lorsque l'*ego* se trouve lui-même projeté dans un monde, aucun dieu ne pourra le sauver. À propos de l'expérience de clandestinité, durant l'occupation allemande des années quarante, Henry affirmera : « j'avais compris que le salut de l'individu ne peut lui venir du monde. »[186]

Tandis que la différence ontologique entre l'Être et l'étant laisse le *Dasein* à l'abandon de sa situation historico-temporelle, la ressemblance entre l'ego et Dieu chez Henry rend possible le salut. Alors que l'ontologie heideggérienne conçoit le *Dasein* errant dans son rapport au monde, la phénoménologie henryenne relève d'un *moi* que ressent la profusion d'une Vie toujours plus puissante que lui. Il s'agit donc de l'union à

---

[185] CMV 345. Henry mentionne, sans le faire explicitement, cette affirmation heideggérienne dans un article de 1986 : cf. « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », dans PV IV 38-39. Il s'agit plus précisément de la déclaration énigmatique que Heidegger prononça lors du célèbre entretien accordé le 23 septembre 1966 au quotidien, très réputé en Allemagne, *Der Spiegel* : »Nur noch ein Gott kann uns retten« (Martin HEIDEGGER, »„Nur noch ein Gott kann uns retten." Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966«, in *Der Spiegel*, Nr. 23 (1976), pp. 193-219).
[186] E 14.

l'Ipséité (non anonyme) du Premier Vivant dont la Vie est complétement donnée.[187] Tel est le passage de l'*ex-sistence* ontique à l'*in-sistence* pathétique de Dieu.

Au détriment de l'énoncé heideggérien *il y a de l'être* (*Es gibt Sein*), Henry décrit plutôt l'épreuve de *Celui qui vit*. Avec ce syntagme nous voulons exprimer tout d'abord l'Ipséité du Premier Vivant et ensuite celle de l'ego fini, quel qu'il soit. *Celui qui vit* signifie : *la Vie s'engendre elle-même pour se manifester à elle-même dans son Ipséité primordiale et se donner à la multitude des autres ipséités*. *Celui qui vit* atteste que la Vie est transmise comme un don à l'ego fini et que celui-ci correspond à son donné le plus primordial. C'est la raison pour laquelle le syntagme que nous venons de proposer – *Celui qui vit* – peut et doit se traduire par *Celle qui vit*, car il s'agit bien d'une auto-affection, d'une ipséité, d'une vie qui s'engendre à l'intérieur d'elle-même.

Nous comprenons ainsi combien la « sanctification », à laquelle le christianisme identifie la « déification » des pécheurs, permet l'établissement d'une alternative opposée à la philosophie occidentale de teneur grecque. C'est dans l'arrière-fond des textes pauliniens et johanniques que Henry thématise non seulement l'Avant-absolu de l'engendrement de la Vie infinie, mais aussi le processus de déification de l'ego en première personne.

Cette approche comporte néanmoins deux difficultés. D'abord, la ressemblance entre l'ego fini et Dieu implique une certaine confusion entre les deux sens du concept d'auto-affection. En effet, pour autant que la chair finie expérimente l'ivresse ressentie par la Vie absolue elle-même, comme Henry finit par le décrire, la distinction entre le sens fort et le sens faible de l'auto-affection devient floue. Malgré l'insistance du dernier Henry à bien différencier l'auto-affection de l'ego que je suis de celle concernant Dieu lui-même, l'alternative à l'ek-stase grecque se réduit finalement à une fusion des deux ipséités. Par conséquent, le développement de la phénoménologie matérielle au long de la Trilogie semble tomber dans un certain défaut de pertinence.

Ensuite, la seconde difficulté concerne le statut de la réjouissance ivre, pleine, de laquelle dépend le caractère phénoménologique de l'épreuve de Dieu. Si l'ego fini que je suis ne fait pas l'expérience effective de l'épreuve acosmique d'une plénitude reçue, il est difficile de nommer l'approche henryenne de « phénoménologie ». Henry pourra

[187] Voilà pourquoi Henry revient à Heidegger au §47 de *Incarnation* (Cf. I §47 339-350) : parce que *l'être-avec-l'autre* heideggérien, c'est-à-dire le rapport à autrui (ou à un dieu quelconque), se situe exclusivement dans l'horizon ek-statique intramondain. Or, chez Henry, l'épreuve du Dieu vivant est, par contre, acosmique.

toujours objecter, en disant que l'ego en question n'est pas encore parvenu à la conscience de l'archi-gnose johannique, car il est encore enfermé dans l'état du péché. Dans tous les cas, sans ressentir consciemment l'ivresse et l'allégresse, dont le dernier Henry parle, le doute demeure. Malgré tout, le tournant théologique reste une possibilité interprétative de la philosophie henryenne du christianisme.[188]

Cela dit, l'appropriation ici exposée des textes bibliques nous a permis de préciser la question concernant les deux Henry. S'il n'y a pas de séparation radicale, de discontinuité entre *l'Essence* et la Trilogie, comme l'affirment la plupart des commentateurs, il convient cependant d'expliciter les différences entre les deux périodes. Bien qu'il n'y ait pas de discontinuité ou rupture vis-à-vis de *l'Essence*, la philosophie henryenne du christianisme décrit le « saut dans le péché » et l'effet de l'éthique comme « oubli de soi » sur l'ego fini. Par-là, le second Henry poursuit le chemin de l'accès à Dieu, laissé indéterminé par le premier. À travers la mise en œuvre de notions nouvelles, telles que l'archi-gnose et le *corpus* mystique, le phénoménologue ne thématise pas seulement la condition de possibilité avant le s'éprouver soi-même de l'*ego* fini : ce sont ces notions chrétiennes qui lui permettent de thématiser aussi l'épreuve finale ou salutaire de l'ego dans la Vie absolue elle-même (ou de celle-ci dans l'ego).

Par rapport au premier Henry, l'auteur de la Trilogie s'éloigne alors plus nettement de Nietzsche. Celui-ci est en effet déjà réfuté dès *Généalogie de la psychanalyse*, où Henry démantèle la généalogie historiquement conçue afin de parvenir à la vie acosmique comme essence absolue.[189] De plus, comme l'a très bien repéré Hugues Dusausoit, à partir de années quatre-vingt le rapport Henry-Nietzsche subit un complet bouleversement. Au début de la phénoménologie matérielle, l'essence se confond avec l'expérience d'une volonté impuissante de fuite de soi (tel que Nietzsche l'affirme). Mais, tandis que cette expérience signifiait au sein de *l'Essence* la passivité ontologique originaire, le dernier Henry paraît finir par condamner son indélébile

[188] À cet égard, la critique de Michel Henry par Renaud Barbaras est pertinente. Selon celui-ci, l'épreuve de la Vie divine, absolue, en toute la plénitude de sa jouissance, n'est jamais effectivement éprouvée par l'ego fini. Dès lors, ce qui semble être strictement phénoménologique, ce n'est qu'une « vie lacunaire », toujours manquante et originairement enchevêtrée avec le monde (cf. Renaud BARBARAS, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, pp. 11-45 ; cf. Renaud BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2015, pp. 7-22, 30-37, 104, 162, 178, 293-301).
[189] Cf. BERTOT, « La critique de la culture chez Michel Henry », pp. 280-286.

« nihilisme ».[190] Voilà pourquoi Dusausoit considère que Henry tombe dans une certaine contradiction ; celle de puiser « la structure interne de l'essence » dans une expérience « relevant du nihilisme. »[191]

Cependant, il nous semble que Henry ne situe jamais l'essence dans une *expérience nihiliste*. Pour le comprendre, il convient de saisir d'abord l'équivocité de l'expérience d'une « fuite de soi » chez Henry. D'une part, elle se réfère à l'épreuve d'une impuissance de la volonté de celui qui est incapable de ne pas se recevoir soi-même en qualité de vivant. Ici nous nous heurtons surtout aux considérations que l'auteur de *l'Essence* tisse tant autour de la volonté nietzschéenne que du désespoir kierkegaardien.

D'autre part, notamment au sein des dernières œuvres, une autre expérience de la « fuite de soi » est mobilisée pour caractériser le mal et le péché :

> Il y a (…) dans la simple souffrance une sorte d'innocence, de naïveté, qui la différencie en tout cas du mal qu'on appelle moral. Nous avons indiqué le moment de leur divergence. Il intervient dans la souffrance elle-même quand celle-ci, au lieu de s'abandonner à l'œuvre de la vie en elle et à sa lente conversion dans la joie, n'en pouvant plus de se supporter elle-même, entreprend de se tourner contre soi, de se défaire de soi. Alors commence le Mal, le procès terrible du ressentiment, de la mauvaise conscience, de la *fuite de soi* et de l'autodestruction.[192]

En bref, alors que le premier Henry n'emploie le syntagme de la « fuite de soi » que pour se référer à son impossibilité, en caractérisant par là la passivité originaire, l'auteur de la Trilogie l'emploi aussi dans le sens de l'autonomie effectivement exercé par l'ego monadique. Ce faisant, le phénoménologue se montre toujours cohérent, nous semble-t-il, car la condamnation de la « fuite de soi », comprise comme le « saut dans le péché », se situe dans le contexte du dynamisme de l'ego revenant à l'essence que la Vie constitue. Par conséquent, au sein de la philosophie du christianisme, il s'opère une clarification entre deux significations de l'*essence* : d'un côté, l'essence correspond à l'archi-épreuve de la passivité radicale ; d'un autre côté, elle désigne la Vie en majuscule d'où émane toute affectivité.

---

[190] Cf. Hugues DUSAUSOIT, *Nihilisme et philosophie de la vie. Une étrange connivence dans l'œuvre de Michel Henry*, Presses Universitaires de Namur, Namur 2016, p. 29.
[191] DUSAUSOIT, *Nihilisme et philosophie de la vie*, pp. 89-90.
[192] Cf. « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », dans PV IV 93 [souligné par nous].

À partir de la Vie absolue, le dernier Henry atteint le point culminant de sa critique de Nietzsche. Tout tourne ici autour du concept de « ressentiment » – comme force réactive de la subjectivité s'opposant à la vie. En ce qui concerne l'appropriation et la réinterprétation de ce concept fondamental, se révèle l'originalité de Henry quand il conçoit le *ressentiment* comme l'illusion d'autonomie. À l'inverse de Nietzsche, la philosophie henryenne du christianisme fait apparaître le ressentiment comme un mouvement contraire à Dieu. Autrement dit, tandis que pour Nietzsche le ressentiment signifie la négation de l'autonomie du sujet qui s'assujettit à la morale et à la religion (à la manière des *faibles*), chez Henry, en revanche, il s'agit plutôt du détachement de Dieu de la part de l'ego qui veut devenir de plus en plus autonome. Au fond, tandis que Nietzsche condamne les *faibles*, Henry rend éloge à la faiblesse, car celle-ci permet l'oubli de soi à partir duquel la vie finie peut enfin revenir à la passivité originaire, là où la Vie se donne dans une pleine ivresse. Alors que Nietzsche le situe dans l'attitude des faibles, le ressentiment pour Henry se trouve dans le cœur de ceux qui se jugent eux-mêmes forts ou autonomes.

C'est bien du mouvement inverse qu'il agit. Alors que Nietzsche pense le ressentiment comme une opposition à l'autonomie, Henry le situe dans une dynamique de progressive autonomisation. Effectivement, en produisant une fausse autonomie, l'ego se nourrit du ressentiment afin de conquérir le monde en fonction de ses appétits. Nous l'avons vu : c'est bien là le péché du sujet créateur. Effectivement, au sein de la phénoménologie radicale, le ressentiment ne se montre pas tant comme le résultat de la faiblesse de celui qui ne parvient pas à être autonome, mais plutôt comme le péché qui détourne l'ego de l'origine vivante d'où il provient constamment.

Ainsi, quoique le « dieu » (avec sa morale et sa religion) contre lequel l'*Übermensch* s'insurge soit idolâtrique – au sens de se situer dans un au-delà transcendant, totalement séparé de notre vie subjective –, la condition filiale de l'homme que Henry mobilise s'oppose radicalement à l'anthropologie de la pensée nietzschéenne. Pour autant que l'homme, ou plus précisément mon propre moi, s'éprouve soi-même au sein d'un processus d'engendrement qui l'outrepasse à jamais, plus que d'affirmer Dieu ou sa parousie, la phénoménologie radicale se termine par le rejet absolu de l'autonomie de l'ego. Par-là se résout définitivement le problème du

solipsisme menaçant toute la philosophie moderne. Nous l'avons compris : l'éthique du dernier Henry se définit par l'oubli de soi.

> Loin d'être autonome (…), la condition humaine consiste dans cette relation intérieure à Dieu, n'existe qu'en elle, ne s'explique que par elle (…)
> Ce ne sont plus des relations entre des êtres autonomes, libres de suivre le cours naturel de leurs impulsions – d'amour envers ceux qui les aiment, d'hostilité envers ceux qui leur sont hostiles. Il s'agit de relation entre des êtres pré-destinés par la relation intérieure que chacun d'eux entretient avec Dieu.[193]

Pour ce faire, il faut revenir à l'essence que la passivité radicale constitue. Une telle passivité se présente comme condition de possibilité du salut compris comme plénitude pathétique. Ce n'est qu'en se tenant à la faiblesse de cette passivité, que l'*ego* pourra recevoir la vie, la guérison, le salut. Il s'agit d'un don et jamais d'une conquête. Au fond, l'archi-gnose johannique se résume au ressentir éprouvé par Siméon lors de son chant *Nunc dimittis,* au cri qui jaillit de ses entrailles : « Maître, c'est en paix que tu renvoies ton serviteur, car j'ai vu ton salut ! » (Lc 2, 29).

[193] PC 54 ; cf. PC 43-44.

Conclusion

Tout au long de cette étude, par le biais du débat initié par la phénoménologie matérielle autour de l'argument ontologique, nous avons dans une certaine mesure mis Dieu à l'épreuve. Titre du présent travail, l'expression *Dieu à l'épreuve* relève délibérément de l'équivocité. En effet, Dieu fut mis à l'épreuve en deux sens distincts.

Il s'est d'abord agi d'une déconstruction du concept traditionnel de Dieu en tant qu'Être suprême, absolument transcendant et infini, au sein duquel toutes les potentialités de l'essence sont affirmées à leur plus haut degré de perfection. Conçue dans l'interminable série de ses formulations élaborées au cours de l'Histoire de la philosophie occidentale, comme le sommet de cette idée transcendante de Dieu, la preuve ontologique ne pourra jamais être acceptée par un phénoménologue tel que Henry ; à tel point que la critique de l'*argumentum* ira de pair avec un bouleversement radical de la notion même de Dieu. Si ce terme reste présent au sein de la phénoménologie matérielle, il ne s'agira plus que d'un synonyme de la pure immanence. Par ailleurs, pour autant que celle-ci soit concevable en tant que Vie éprouvée, l'idée de l'Infini comme « le plus grand » anselmien ou « l'au-delà » indicible s'effondre.

De la phénoménologie de la vie émergera encore un Dieu infini et absolu, mais aucunement au sens de distant ou de séparé du moi vivant qui me caractérise. Nous comprenons ainsi pourquoi Henry a choisi d'adopter, malgré tout, une terminologie classique de teneur religieuse. Si le phénoménologue voulait écarter le langage propre à la métaphysique traditionnelle provenant de la tradition gréco-romaine, il cherchait

également à rendre son Dieu possible, c'est-à-dire concevable et dicible par le biais du vécu concret. Pour ce faire, la critique de l'argument ontologique et la destruction de la notion de Dieu qui en résulte doivent s'accompagner d'une profonde métamorphose de l'idée que nous nous faisons de l'Absolu.

Une telle métamorphose ne concerne pas seulement les notions du Dieu synonyme de la Vie en majuscule, de l'Absolu ou de l'Infini. La phénoménologie matérielle nous amène en outre à repenser de telles réalités, non sur le plan de la représentation, mais d'abord à partir de la dynamique pathétique qui se révèle à l'intérieur de notre propre subjectivité. L'approche henryenne ne cherche rien d'autre : concevoir affectivement le Dieu immanent qui, en dernière instance, définit ce que je suis.

Jamais restreinte à la pure spéculation théorique, la pensée henryenne est donc pathétique. Mais, pour autant qu'il convienne de thématiser conceptuellement l'épreuve immédiate de la vie, il ne s'agira que de rendre explicite la conscience affective de ce que l'ego est en soi-même. Et en décrivant le processus de retour à la Vie acosmique et à la passivité radicale, en passant par l'éthique de l'oubli de soi, il s'agira d'une approche performative afin de nous rendre conscients de ce que nous sommes au plus profond de notre être.

De cette manière, nous découvrons le second sens de l'expression qui constitue le titre de cette étude. Donné à éprouver, Dieu l'est dans la mesure où l'ego fait l'expérience subjective de la parousie divine en lui. En ce sens, rendue béante par la preuve ontologique, l'aporie relative à la question de savoir comment l'ego que je suis peut accéder à l'essence divine elle-même constitue l'axe fondamental de l'ultime développement de la phénoménologie matérielle. Si l'argument ontologique affirme l'existence inaccessible de Dieu, l'approche henryenne s'achève effectivement en thématisant la présence de l'essence divine à l'intérieur de la vie subjective. Autrement dit, l'analyse de cette singularité de la vie qui nous est immanente aboutit d'elle-même à s'ouvrir à la présence de Dieu, tel du moins qu'il est compris par Henry.

Toutefois, cette parousie divine comporte des conséquences fondamentales non seulement en ce qui concerne l'idée de Dieu, mais aussi le rapport entre l'homme et l'Absolu. Tandis que le concept du Dieu transcendant – « le plus grand » conçu au sein de la démonstration ontologique – se donne à être *contemplé* avec beaucoup de crainte ou révérence, la déité henryenne se donne à éprouver dans une fusion radicale avec

l'ego lui-même. La *contemplation révérencielle* cède donc place à une *union fusionnelle*. Chez Henry, il ne s'agit jamais de contempler la réalité extérieure à nous-mêmes. Il s'agit d'abord et surtout de comprendre la réalité, nous pourrions même dire l'être ou, plus précisément, la Vie qui nous habite intérieurement. Tel est le Commencement qui s'impose à la philosophie. En prenant en compte le donné originaire que la vie constitue, la philosophie doit chercher à comprendre comment il se rend intelligible à partir de son propre pathos. Conçu comme la Vie absolue d'où je viens et où je demeure à jamais, le Dieu immanent apparaît pleinement. Ce Dieu accomplit l'intelligibilité de la phénoménologie henryenne, dans la mesure où il achève la description et la thématisation du processus d'engendrement acosmique du moi que je suis.

À cet égard, le dialogue de la philosophie en tant que phénoménologie avec les notions et doctrines chrétiennes ne peut nullement constituer le point de départ de l'approche. Ce dialogue surgit comme une exigence propre à la recherche de l'intelligibilité de la vie qu'il nous est donné d'expérimenter. C'est le vécu seul qui constitue le point de départ de la démarche. La dimension réflexive surgit dans un second temps, soit pour thématiser l'épreuve de la vie, soit pour que l'ego en prenne affectivement conscience. Nous comprenons ainsi pourquoi Henry achève son œuvre dans une « philosophie du christianisme. »

Faire dialoguer la phénoménologie matérielle avec la foi chrétienne n'est pas neutre. En s'appropriant les notions bibliques, Henry s'en sert au seul bénéfice du déploiement de sa propre phénoménologie. Si, comme lui-même l'avoue, il est parti de la phénoménologie, et non du christianisme, nous considérons qu'il y est resté jusqu'au bout. Quant au christianisme, s'il y est arrivé ou s'il l'a simplement traversé au long de son parcours, il s'agit sans doute d'un métamorphe, voire d'une altération de l'orthodoxie de la théologie chrétienne. En effet, plutôt que d'arriver au christianisme *tout court*, c'est celui-ci qui a rejoint la phénoménologie matérielle. En cours de route, des notions fondamentales de la tradition chrétienne furent bouleversées. Par exemple, *incarnation*, chez Henry, ne signifie pas essentiellement le fait de prendre un corps situé dans le monde, au sein de la temporalité historique, mais d'abord et plus littéralement la prise d'une chair acosmique.

Il en va de même pour ce qui concerne non seulement le Dieu d'Anselme, mais aussi la notion paulinienne de *Corps mystique* du Christ. Au sein de la phénoménologie

matérielle, de telles notions assument la teneur pathétique de l'immanence absolue, abstraction faite de la dogmatique traditionnelle pour laquelle tout se concentre autour de la communauté historique et intramondaine que forment les baptisés.

En ce sens, l'herméneutique henryenne des écrits fondamentaux du christianisme relève d'une grande originalité. Aujourd'hui, il devient de plus en plus courant de faire dialoguer la philosophie ou les autres savoirs avec la religion chrétienne en totale indépendance vis-à-vis de l'orthodoxie dogmatique. François Jullien, par exemple, se rapportera au christianisme, non pour des « raisons d'identité », mais dans le but de tirer parti d'une nouvelle « fécondité culturelle. »[1]

Quant à Henry, il recourt à la terminologie biblique afin de mettre en lumière l'Absolu qui nous habite et fonde toute culture concevable. Sans jamais affirmer une « identité » capable d'anéantir les singularités de chaque personne et de son vécu subjectif, le phénoménologue décrit une sorte d'expérience religieuse au sens le plus "primitif" du terme. Au lieu de proposer une nouvelle apologie d'une quelconque Révélation positive, donnée de l'extérieur dans l'horizon d'une Histoire définie, la phénoménologie matérielle nous conduit au plus profond de nous-même, dans un retrait de tout ce qui relève de la différence. Dans ce retrait le plus acosmique qu'on puisse concevoir ou éprouver, en écartant tout ce qui nous est hétérogène, il reste encore le Dieu henryen : l'Absolu lui-même en nous ou nous en lui.

Nous nous heurtons ainsi à l'énigme de la thématisation henryenne de l'épreuve de la vie : serais-je moi-même Dieu ? Henry lui-même hésite entre la pleine identification du moi au Dieu immanent et la distinction des deux. En témoigne une Note prise en vue de la rédaction de sa thèse doctorale, *L'essence de la manifestation*, où le phénoménologue avoue avoir éprouvé les mêmes sentiments que le poète allemand Heinrich Heine :

> Heine sur son lit de mort. Moi-Dieu ; je ne sais pas de quoi vous parler ! Mais est-on allé plus loin ? Il sous-entendait déjà que moi et Dieu, c'est la même chose, et celui qui atteint son Soi est sauvé. (Ms A 2271)
> Être déifié ne veut pas dire devenir Dieu : […] Dieu immanent et présent au fond de l'âme, tout en lui étant plus proche qu'elle ne l'est à elle-même, lui reste néanmoins éternellement transcendant. (Ms A 2271)[2]

[1] Cf. JULLIEN, *Ressources du christianisme*, p. 7.
[2] Cité dans LECLERCQ, « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi », p. 229.

La phénoménologie henryenne, y compris dans son déploiement final, manifeste toujours cette ambivalence entre l'ego qui se ressent lui-même dans une totale identification avec l'Absolu et celui qui fait l'épreuve d'être posé par un *autre*.

D'une part, contrairement au rapport entre le *Dasein* heideggérien et le *Sein selbst*, dans la Vie il n'y a pas de différence ontologique.[3] Il nous semble en ce sens que la phénoménologie radicale peut être lue comme une sorte de *philosophie eucharistique* ou d'*hénologie*, car toute l'essence divine se révèle en définissant par-là la subjectivité même de l'ego. Ce faisant, la phénoménologie matérielle se différencie absolument de la philosophe de l'être de Heidegger.

Bien que celui-ci ait compris le mot de Nietzsche « Dieu est mort » comme la défaite du platonisme, c'est-à-dire de la métaphysique qui conçoit des essences en faisant abstraction du vécu concret,[4] l'Être – le *Sein selbst* – se cache à jamais au *Dasein*. Jamais présent, il n'y a pas seulement d'être en général, mais seulement une « promesse » de l'Être.

Dans un de ses derniers écrits, Heidegger cherche à répondre à une question posée par Hölderlin dans une de ses élégies : « pourquoi des poètes ? » Selon le philosophe de Meßkirch, le monde soumis à la technique, qui à son époque venait d'assister aux effets de la bombe atomique lancée sur Hiroshima, a besoin des poètes pour que la lueur de la « divinité » puisse renaître dans le vécu de l'homme contemporain.[5] Toutefois, selon Henry, on ne surmonte pas une telle « barbarie » en réanimant le désir de ce qui manque, de ce qui est absent. Tout au contraire, il s'agit de faire d'ores et déjà l'expérience, affectivement consciente, de la totale présence de l'Absolu en nous.

D'autre part, cependant, Henry finit malgré tout par assumer la distinction, voire même la « transcendance » de cet Absolu qui nous habite. Son hénologie décrit alors une unité qui est aussi une communion entre des singularités distinctes, sinon elle ne serait pas une ontologie positive de l'individu.

---

[3] Cf. HENRY, « Phénoménologie de la naissance (première version) », p. 26.
[4] Cf. Martin HEIDEGGER, « Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, coll. « Classiques de la philosophie », trad. Wolfgang Brokmeier, éd. François FEDIER, Éditions Gallimard, Paris 1962, pp. 173-219.
[5] Cf. Martin HEIDEGGER, « Pourquoi des poètes ? », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, coll. « Classiques de la philosophie », trad. Wolfgang Brokmeier, éd. François FEDIER, Éditions Gallimard, Paris 1962, pp. 220-261.

À ce propos, il est intéressant de remarquer les allusions explicites que le phénoménologue fait à l'eucharistie : « Salut de cette chair donnée à soi en sa génération dans le Verbe, n'aimant plus en elle que ce Verbe qui l'a jointe à soi au début, qu'elle reçoit comme son essence dans l'Eucharistie. »[6] Dans le contexte eucharistique de la conclusion de *Paroles du Christ*, dernier tome de la Trilogie, Henry se réfère, encore plus explicitement, à l'hyper-pouvoir de la Vie « toute-puissante », capable d'engendrer toutes les ipséités et vies concevables :

> La toute-puissance de la Parole divine est celle de la Vie absolue. L'institution de l'Eucharistie dont les synoptiques font le récit exhibe ce pourvoir : « Ceci est mon corps. » Lors du mémorial ininterrompu de cette institution à travers les siècles, c'est, répétée par le prêtre, la parole souveraine du Christ qui consacre l'offrande.
>
> À Capharnaüm, l'économie du salut est exposée en toute clarté. La toute-puissance de la Parole est l'invincible venue en soi de la Vie absolue se révélant à soi en son Verbe.[7]

La différence entre l'Absolu et moi-même n'est pas « ontologique », parce qu'elle apparaît au sein même de l'unique processus d'engendrement de la Vie. Et dans la mesure où Henry cherche toujours à mettre en évidence l'immédiateté de l'épreuve de la vie, la différence entre l'ego et le Fond, c'est-à-dire l'Absolu immanent qui me fonde, tend à se dissoudre. Cette dissolution, ou confusion, de l'Absolu dans l'ego s'éprouvant soi-même dans sa subjectivité immanente procède de la radicalisation du premier principe de la phénoménologie. Reformulé par Henry, ce principe est énoncé de la manière suivante : *autant d'apparaître, autant d'être*.

Ainsi, pour autant que l'apparaître doive s'hypostasier, car il est l'objet même de l'approche phénoménologique, il faut que l'ego accède immédiatement à l'Absolu par l'épreuve de sa propre vie transcendantale. En ce sens, la phénoménologie matérielle est forcée de s'accomplir dans la description de l'accès à cet Absolu. Nous comprenons dans ce contexte pourquoi Henry évite à tout prix les médiations, non tant pour accéder aux choses du monde qu'à l'Absolu qui se trouve en nous. Étant donné que l'accès à Dieu, chez Henry, est immédiat, il n'est pas étonnant que l'ego devienne, dans une certaine mesure, identifié à l'Absolu divin.[8]

---

[6] « Incarnation », dans PV I 179.
[7] PC 155.
[8] À ce propos, la critique qu'Emmanuel Gabellieri adresse à Michel Henry est pertinente. Selon ce phénoménologue de Lyon, la phénoménologie radicale écarte toute « médiation de soi à soi. » Ce faisant, le phénomène ne peut plus être vécu comme *metaxu*, c'est-à-dire comme « un *entre-deux*. »

Néanmoins, malgré la « quasi-identité » entre l'ego et l'Ipséité de la Vie absolue, la philosophie du christianisme, qui achève le dernier déploiement de la phénoménologie matérielle, affirme de plus en plus nettement la distinction entre le fini et l'Infini de la seule Vie hyper-puissante.

D'ailleurs, la thématisation de cette différence oriente la phénoménologie matérielle vers la thématique, voire l'expérience éthique. Dans la mesure où il importe de rompre avec le primat de la phénoménalité ek-statique, la critique de la « barbarie » contemporaine est une conséquence de la performativité que recherche Henry.

Pour autant qu'il s'agisse de ce salut de l'ego qui se rencontre avec son propre Soi, avec sa propre subjectivité, l'éthique henryenne, s'il y en a une, est mise au service d'une sorte d'expérience esthétique. Cela signifie que le critère de l'éthique de l'oubli de soi consiste dans le sentiment de plénitude – l'« ivresse » de la Vie en nous.

Il en va de même pour ce qui concerne la religion. Tout l'enjeu est là, dans le fait de ressentir une ivresse où la plénitude de notre être se révèle pleinement. Inlassablement donnée à s'éprouver, la vie transcendantale ne se réduit pas seulement au Commencement phénoménologique. Bien plus que cela, une telle vie apparaît aussi en qualité de *salut* : non un salut promis dans l'au-delà de l'à-venir ou de l'Être caché, mais le salut d'ores et déjà éprouvé comme expérience de plénitude.

Pour Henry, ce vécu est foncièrement acosmique, car les plus belles, les plus intenses, les plus inoubliables expériences de notre vie se donnent *en absence de la vision*. Quand ils s'embrassent affectueusement, les amants tendent à fermer leurs yeux, parce que ce qu'ils ressentent au plus intime est invisible au monde. De même avec Dieu ou l'Absolu : pour le trouver là où il est, au plus profond de nous-mêmes, il faut s'en tenir à l'expérience aveugle de l'auto-affection.

Dans la mesure où l'argument ontologique, comme toutes les démonstrations sur le plan de la représentation, nous situe dans l'ek-stase de la contemplation, il convient de le rejeter afin de parvenir à l'expérience subjective du Dieu henryen.

En se confrontant à la phénoménologie matérielle, Gabellieri cherche à approfondir un chemin alternatif, une « métaxologie » où « il n'y a pas nécessité d'*opposer* des modes de phénoménalités jugés « absolus » chacun dans leur domaine, ou hiérarchisés au point qu'un seul devrait être jugé « absolu » » (cf. Emmanuel GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, coll. « De Visu », Hermann, Paris 2019, pp. 79-97).

Décrite par Henry d'une manière performative, cette expérience nous conduit à une originale notion de l'*humanitas*. À ce propos, il convient de remarquer que la singularité vivante qui en émerge ne se confond ni avec le sage Faust ni avec l'ardent Don Juan. La pièce de théâtre publiée en 1828 par Christian Dietrich Grabbe a le mérite de confronter, dans la même trame narrative, ces deux personnages, ces deux mythes marquants de l'imaginaire occidental.[9] Ce faisant, l'intrigue laisse à découvert ce que les deux personnages ont en commun. Nous le savons tous : Faust veut atteindre toute la connaissance, aussi bien des sciences naturelles que de l'alchimie ; Don Juan, quant à lui, cherche plutôt à satisfaire ses pulsions les plus instantanées. Le premier se situe sur le plan de la *théorie*, du savoir représentatif, alors que le second se place surtout au sein de la *praxis* de ses désirs ou instincts.

Malgré la différence entre eux, l'un et l'autre s'orientent vers le monde et ses possibilités. Et, pire encore peut-être, les deux se rejoignent dans une approche ne cherchant rien d'autre que d'imposer le pouvoir de leur volonté. Certes, dans la trame narrative de Grabbe, Don Juan veut posséder Donna Anna, tandis que Faust finit par se consoler de la tuer. En dépit des dissimilitudes entre ces deux personnages fascinants, leurs vies manifestent une anthropologie dans une certaine mesure proche du surhumain nietzschéen : ce sont des hommes seuls dans leur toute-puissance. En d'autres termes, ces personnages sont essentiellement actifs. Indépendants de tout, au point même d'être capables de créer leur réalité en fonction de leurs pulsions les plus vitales, ils se dirigent par leurs désirs vers la possession des réalités ou la maîtrise d'évènements intramondains.

Dans ce contexte, la tension que Henry manifeste entre l'identité et la différence, autrement dit entre l'unité fusionnelle et la communion amoureuse de l'homme avec son Dieu cherche à mettre en évidence la passivité radicale qui caractérise notre condition filiale. Malgré l'autonomie que nous éprouvons dans le libre exercice des pouvoirs que notre vie détient, il y a une épreuve plus fondamentale, plus profonde, plus originaire de dépendance. S'éprouver soi-même comme un vivant posé, non par sa propre force ou volonté, mais par une Vie qui malgré tout nous dépasse, inaugure une tout autre anthropologie. Dans la mesure où je m'accepte en qualité de fils – dans l'expérience subjective de l'auto-affection au sens faible du terme, c'est-à-dire comme engendré par

[9] Cf. Christian Dietrich GRABBE, *Don Juan und Faust*, Contumax, Berlin 2010 [1829].

une Vie plus grande que moi –, la passivité au même titre que la fragilité s'éprouvent d'une façon positive.

C'est tout le contraire pour le sujet qui affirme, par le pouvoir de la raison, l'existence nécessaire de Dieu. En tant que sommet de la raison universelle, détenue par un Faust, surgit l'argument ontologique. Le sujet qui le pense semble en effet imposer à Dieu même la raison qu'il maîtrise. Et, en conséquence, il finit par écarter Dieu de toute expérience possible, car il veut être lui-même le tout-puissant, celui qui contrôle tout.

Au lieu de permettre de penser Dieu et sa phénoménalité autrement, l'alternative que Henry propose à la preuve ontologique a le mérite de nous conduire vers une nouvelle conception anthropologique. Celle-ci ne conçoit plus la dépendance d'une personne finie ou fragile comme une limitation, mais plutôt comme la condition de possibilité de l'ivresse pathétique que seul l'amour divin peut engendrer.

Dans le dernier roman qu'il a publié de son vivant, *Le fils du roi*, Michel Henry nous présente José. Faible comme un malade psychique, José narre ses rencontres avec les médecins et les autres patients de l'hospice. Par-là, il nous conduit à l'épreuve de sa certitude immanente et inébranlable qu'il est « le fils du roi. » Presqu'à la fin de l'intrigue, surgit clairement une allusion au dialogue entre Pilate et Jésus – rapporté par Jean dans son Évangile (cf. Jn 18, 28-40) :

> Le directeur de ces débats en avait encore un peu :
>
> - Voyons (…) Le principal obstacle, le seul, à vrai dire, c'était cette conviction étrange que vous aviez d'être le fils d'un roi – conviction sans aucun fondement objectif, vous en convenez maintenant.
>
> Je gardais silence (…)
>
> - Répondez : êtes-vous le fils du roi, oui ou non !
> - Vous l'avez dit, je le suis.[10]

En dépit de sa filiation royale et malgré la certitude qui le console absolument, José ne se confond nullement avec le sujet créateur et tout-puissant qui veut tout maîtriser, soit par la science ou la technique, soit par la seule force de la vie qui l'anime. Il n'est donc ni Don Juan ni Faust. José reconnaît pathétiquement qu'il se reçoit lui-même dans la Vie toute-puissante. Et en conséquence, au lieu de dominer ou d'imposer une force, il aime en se donnant en retour. La paix s'éprouve dans cette auto-donation. À cette paix intérieure et acosmique parviennent seulement ceux qui, dans une attitude

[10] R 546.

passive, ne cessent de recevoir la Vie, malgré leurs faiblesses, leurs douleurs mondaines ou les injustices dont ils sont l'objet. C'est seulement dans l'ivresse d'une telle consolation qu'on peut se donner totalement par amour, tel José à la fin du récit :

> Ils vont se saisir de mon corps [dit-il]. Ils lèveront sur moi la menace de leurs fouets pour que je baisse le front, pour ne plus lire dans mon œil qui je suis et qui ils sont. Ils frapperont de toutes leurs forces. Ils feront éclater mes lèvres et la chair bouffie de mes joues (…) Mais qu'importe ! De tels procédés ne sauraient m'atteindre, puisqu'aussi bien je suis le fils du roi.[11]

[11] R 549.

Bibliographie

Bibliographie fondamentale :

HENRY, Michel – *L'essence de la manifestation*, deuxième édition en un volume, Épiméthée/PUF, Paris 2014 [1963].

HENRY, Michel – *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1965.

HENRY, Michel – *Généalogie de la psychanalyse*, Épiméthée/PUF, Paris 1985.

HENRY, Michel – *C'est moi la vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1996.

HENRY, Michel – *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Éditions du Seuil, Paris 2000.

HENRY, Michel – *Marx I. Une philosophie de la réalité*, Éditions Gallimard, Paris 1976.

HENRY, Michel – *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Éditions Gallimard, Paris 1976.

HENRY, Michel – *Phénoménologie matérielle*, Épiméthée/PUF, Paris 1990.

HENRY, Michel – *Paroles du Christ*, Éditions du Seuil, Paris 2002.

HENRY, Michel – *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie – tome I*, Épiméthée/PUF, Paris 2003.

HENRY, Michel – *De la subjectivité. Phénoménologie de la vie – tome II*, Épiméthée/PUF, Paris 2003.

HENRY, Michel – *De l'art et du politique. Phénoménologie de la vie – tome III*, Épiméthée/PUF, Paris 2004.

HENRY, Michel – *Sur l'éthique et la religion. Phénoménologie de la vie – tome IV*, Épiméthée/PUF, Paris 2004.

HENRY, Michel – *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris 2004.

HENRY, Michel – *Le bonheur de Spinoza*, Épiméthée/ PUF, Paris 2004.

HENRY, Michel – *Entretiens*, Sulliver, Arles 2005.

HENRY, Michel – *Phénoménologie de la vie, tome V*, Épiméthée/PUF, Paris 2015.

Bibliographie complémentaire :

AGUTI, Andrea – "Che cos'è la filosofia della religione", dans *Filosofia della religione al presente. Interviste ad Andrea Aguti, Carla Canullo, Carmelo Dotolo, Adriano Fabris, Giovanni Giorgio, Giovanni Piana, Pierfrancesco Stagi*, dir. Tudor Petcu et Michele Turrisi, Stamen, Roma 2017.

AMHERDT, François-Xavier *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2004.

ANSELME DE CANTORBERY – *Monologion* ; *Proslogion*, coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », n.º 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008.

ANSELME DE CANTORBERY – « Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli », dans coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », nº 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 298-318.

AUDI, Paul – *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, coll. « Figures du savoir », Les belles lettres, Paris 2006.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS – « Confessionum », dans *Patrologiae Latinae Tomus XXXII*, Excudebatur et Venit Apud J.-P. Migne Editorem, nunc vero intra Perisina 1861, pp. 658-868.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS – « De vera religione », dans *Patrologiae Latinae Tomus XXXIV*, Excudebatur et Venit Apud J.-P. Migne Editorem, nunc vero intra Perisina 1861, pp. 122-172.

AUTHIER, Raphaël – « Le problème des universaux chez Marx. Michel Henry critique de Louis Althusser », dans *Le Philosophoire*, nº 37/1 (2012), Vrin, Paris, pp. 235-259.

BAASSIRI, Mahmoud – « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 9. Affectivité, subjectivité et culture La phénoménologie henryenne en contextes*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2018, pp. 9-23.

BARBARAS, Renaud – *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011.

BARBARAS, Renaud – *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2015.

BARNES, Jonathan – *The ontological argument*, Macmillan Press, London 1972.

BARTH, Karl – *« Fides quaerens intellectum ». La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, trad. Jean Carrère, coll. « Bibliothèque théologique », Neuchâtel, Paris 1958.

BARTH, Karl – *Dogmatique* (vol. II, t. 1/2), Labor et Fides, Genève 1957.

BENEDICTUS PP. XVI – »Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen« (12 Septembris 2006), *in AAS* vol. XCVIII, nº. 10, 6 Octobris 2006, pp. 728-739.

BERNET, Rudolf – « Christianisme et phénoménologie », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions Cerf, Paris 2001, pp. 181-201.

BERTOT, Clément – « La critique de la culture chez Michel Henry. Une postérité nietzschéenne ? », dans *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interprétations*, dir. Clément BERTOT et Jean LECLERCQ, coll. « Rencontres », nº 391, série « Études de philosophie », nº 9, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 279-302.

BERTRAND, Michèle – *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, coll. « Problèmes », Éditions sociales, Paris 1979.

BLONDEL, Maurice – *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, PUF, Paris 1893.

BLONDEL, Maurice – *La pensée, Tome I – La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Félix Alcan, Paris 1934.

BOUILLARD, Henri – « La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par Karl Barth », in *Spicilegium Becceuse, Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Vrin, Paris 1959, pp. 141-178.

BRITO, Emilio – *Sur l'homme. Une traversée de la question anthropologique*, Peeters, Leuven 2015.

BROHM, Jean-Marie – « Une lecture phénoménologique de Marx », in *Michel Henry*, Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ (dir.), coll. « Les dossiers H », L'Age d'Homme, Lausanne 2009, pp. 333-340.

BROHM, Jean-Marie – « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque International de Montpellier – 3-5-décembre 2003*, dir. Jean-François LAVIGNE, Paris, Beauchesne 2006, pp. 239-257.

BRUNFAUT, Simon – « De l'intense présence de Nietzsche à l'intérieur de la phénoménologie matérielle », dans *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interprétations*, dir. Clément BERTOT et Jean LECLERCQ, coll. « Rencontres », nº 391, série « Études de philosophie », nº 9, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 261-277.

BRUNNER, Fernand – « Commentaire », dans *L'œuvre latine de Maître Eckhart, vol. 1 – Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, aut. Maître ECKHART, trad. Fernand Brunner, Éditions du Cerf, Paris 1984, pp. 97-196.

CAMILLERI, Sylvain – "Phenomenology and Soteriology in the 'Christian Trilogy' of Michel Henry," dans *Michel Henry. The Affects of Thought*, dir. Jeffrey Hanson et Michael R. Kelly, Continuum International Publishing Group, London 2012, pp. 111-134.

CAMUS, Albert – *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, coll. « folio/essais », Éditions Gallimard, Paris 2018 [1942].

CANULLO, Carla – *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, col. « Dubbio e speranza », Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

CANULLO, Carla – « Le monde à l'envers », dans *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, dir. Roberto FORMISANO, Fabio GRIGENTI, Ilaria MALAGUTI et Gaetano RAMETTA, Vrin, Paris 2016, pp. 87-105.

CASTILLO, Patricia – « La *méta-phénoménologie* chez Levinas et Henry », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 7. La phénoménologie de la vie : des textes aux*

contextes – Hommage à László Tengelyi, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2016, pp. 195-200.

CATTIN, Yves – *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Vrin, Paris 1986.

CHRETIEN, Jean-Louis – « La parole selon Michel Henry », dans *Michel Henry*, dir. Jean LECLERCQ et Jean-Marie BROHM, coll. « Les Dossiers H », L'Âge de l'Homme, Lausanne 2006, pp. 151-162.

CHRETIEN, Jean-Louis – *Reconnaissances philosophiques*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2010.

CHRETIEN, Jean-Louis – *L'espace intérieur*, Les Éditions de Minuit, Paris 2014.

CITOT, Vincent ; GODO, Pierre – « Entretien avec Jean-Luc Marion », dans *Le Philosophoire*, nº 11/1, Vrin, Paris 2000, pp. 5-22.

COLLIN, Denis – *Introduction à la pensée de Marx*, Éditions du Seuil, Paris 2018.

COPLESTON, Frederick – *Medieval philosophy. From Augustine to Duns Scotus*, col. "A history of philosophy", vol. II, Doubleday, New York/London 1993.

COPLESTON, Frederick ; RUSSELL, Bertrand – *Debate sobre la existencia de Dios*, trad. Carmen García Trevijano, KRK Ediciones, Madrid 2012.

CORBIN, Michel – *Saint Anselme*, Éditions du Cerf, Paris 2004.

CORBIN, Michel – « Introduction au *Proslogion* », dans *Monologion* ; *Proslogion*, coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », nº 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 209-224.

CORCUFF, Philippe – *Marx – XXIe siècle : textes commentés*, coll. « petite encyclopédie critique », Éditions Textuel, Paris 2012.

COURTINE, Jean-François (éd.) – *Phénoménologie et Théologie*, Critérion, Paris 1992.

DE LUBAC, Henri – *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, Saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, Paris 1979.

DE LUBAC, Henri – *Sur les chemins de Dieu*, coll. « Œuvres complètes du Cardinal Henri de Lubac », nº 1, Les Éditions du Cerf, Paris 2006.

DEL MASTRO, Cesare – « « L'être rivé à soi » et son intrigue narrative : Levinas et Henry, phénoménologues-romanciers », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 7. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes – Hommage à László Tengelyi*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2016, pp. 169-194.

DERRIDA, Jacques – « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », dans *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, pp. 117-228.

DERRIDA, Jacques – *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993.

DERRIDA, Jacques – *Foi et savoir*, Éditions du Seuil, Paris 2001 [1996].

DESCARTES, René – *Meditationes De Prima Philosophia*, coll. « Œuvres de Descartes », vol. VII, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY, nouvelle présentation, Vrin/CNRS, Paris 1974 [1964].

DESCARTES, René – *Méditations et Principes*, coll. « Œuvres de Descartes », vol. IX, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY, nouvelle présentation, Vrin/CNRS, Paris 1974 [1964].

DEVARIEUX, Anne – « Michel Henry devant le sommet malebranchiste », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, pp. 153-173.

DOMÍNGUEZ, Atilano – "¿Por Marx y contra el marxismo? El *Marx* de Michel Henry", in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº III, Edición Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1982-83, pp. 241-272.

DUCHARME, Olivier – *Michel Henry et le problème de la communauté. Soi, communauté, habitus*, coll. « Ouverture philosophique », L'Harmattan, Paris 2013.

DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle – *Michel Henry: un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin, Paris 1980.

DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle – *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2016.

DUSAUSOIT, Hugues – *Nihilisme et philosophie de la vie. Une étrange connivence dans l'œuvre de Michel Henry*, Presses Universitaires de Namur, Namur 2016.

ECKHART, Maître – *Traités et sermons*, trad. Alain de Libera, Aubier, Paris 1942.

ECKHART, Maître – *L'œuvre latine de Maître Eckhart, vol. 1 – Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, trad. Fernand Brunner, Éditions du Cerf, Paris 1984.

ECKHART, Maître – *Commentaire du livre de l'Exode*, trad. Pierre Gire, coll. « Les cahiers de l'Institut Catholique de Lyon », Société Operex, Lyon 1980.

ECKHART, Maister – *Lateinische Werke, Band I*, ed. Konrad WEISS, Kohlhammer Verlag, Stuttgard 1964.

ECKHART, Maister – *Lateinische Werke, Band II*, ed. Heribert FISCHER, Josef KOCH, Loris STURLESE und Konrad WEISS, Kohlhammer Verlag, Stuttgard 1992.

ECKHART, Maister – *Deutsche Werke, Band I – Predigten 1-24*, ed. Josef QUINT, Kohlhammer Verlag, Stuttgard 1986.

FALQUE, Emmanuel – *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Épiméthée/PUF, Paris 2008.

FALQUE, Emmanuel – *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Les Éditions du Cerf, Paris 2017.

FALQUE, Emmanuel – *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2004.

FOUCAULT, Michel – *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1969.

GAUNILON – « Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente », dans coll. « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry », nº 1, trad. et com. Michel Corbin, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 288-297.

GABAUDE, Jean-Marc – *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, coll. « Sentiers », Éditions Privat, Toulouse 1970.

GABELLIERI, Emmanuel – *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, coll. « De Visu », Hermann, Paris 2019.

GACHOUD, François – *Par-delà l'athéisme*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2007.

GARCIA-BARO, Miguel – « La douleur et la chair. Essai de philosophie première », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque International de Montpellier – 3-5-décembre 2003*, dir. Jean-François LAVIGNE, Paris, Beauchesne 2006, pp. 223-238.

GILBERT, Paul – *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, coll. « Analecta Gregoriana », Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990.

GILBERT, Paul – « *Ur* ou/et archi-naissance ? », dans *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques – Actes du Colloque International à Padoue, 29-31 janvier 2015*, dir. Roberto FORMISANO, Fabio GRIGENTI, Ilaria MALAGUTI et Gaetano RAMETTA, Vrin, Paris 2016, pp. 205-218.

GILSON, Étienne – *La philosophie au moyen âge, Tome 1 – Des origines patristiques à la fin du XIIe siècle*, coll. « Petite Bibliothèque », Éditions Payot, Paris 1976.

GILSON, Étienne – *L'être et l'essence*, Vrin, Paris [1948] 1994.

GIRE, Pierre – *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, coll. « Patrimoines », Les Éditions du Cerf, Paris 2006.

GRABBE, Christian Dietrich – *Don Juan und Faust*, Contumax, Berlin 2010 [1829].

GUILLAUD, Frédéric – *Dieu existe. Arguments philosophiques*, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions du Cerf, Paris 2013.

HABER, Stéphane – « Michel Henry et l'humanisme marxien », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 1. Lectures du « Marx » de Michel Henry*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2011, pp. 20-50.

HANSON, Jeffrey – "Michel Henry's theory of disclosive moods", in *Words of life. New theological turns in French phenomenology*, ed. Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba, col. "Perspectives in Continental Philosophy", Fordham University Press, New York 2010, pp. 135-146.

HATEM, Jad – « Les pistes ouvertes à la phénoménologie radicale par « Le Fils du Roi » de Michel Henry », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain David et

Jean Greisch, coll. « La nuit surveillée », Éditions du Cerf, Paris 2001, pp. 205-224.

HATEM, Jad – « Avant-Propos », dans Michel HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, Épiméthée/ PUF, Paris 2004, pp. 7-8.

HATEM, Jad – « Les pistes ouvertes à la phénoménologie radicale par « Le Fils du Roi » de Michel Henry », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Éditions du Cerf, Paris 2001, pp. 205-224.

HATEM, Nicole – « Le secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine – colloque international de Montpellier – 3-5 décembre 2003*, dir. Jean-François LAVIGNE, Paris, Beauchesne 2006, pp. 195-210.

HEFTY, Karl – « Comment déterminer le rôle de Dieu dans la philosophie de Michel Henry ? », dans *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, dir. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 583-591.

HEIDEGGER, Martin – *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006 [1976].

HEIDEGGER, Martin – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Sam. „Martin Heidegger – Gesamtausgabe, Band 24“, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1975.

HEIDEGGER, Martin – *Être et temps*, coll. « Œuvres de Martin Heidegger », trad. François Vezin, Éditions Gallimard, Paris 1986.

HEIDEGGER, Martin – *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, coll. « Œuvres de Martin Heidegger », trad. Jean-François Courtine, Éditions Gallimard, Paris 1985.

HEIDEGGER, Martin – « Qu'est-ce que la philosophie ? », dans *Questions II*, trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Dominique Janicaud, Lucien Braun, Michel Haard, André Préau et François Fédier, Éditions Gallimard, Paris 1968, pp. 7-38.

HEIDEGGER, Martin – »„Nur noch ein Gott kann uns retten." Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966«, in *Der Spiegel*, Nr. 23 (1976), pp. 193-219.

HEIDEGGER, Martin – « Séminaire de *Zähringen* (1973) », dans *Questions IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerois et Claude Roëls, Éditions Gallimard, Paris 1976, pp. 309-339.

HEIDEGGER, Martin – *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Aubier/ Montagne, Paris 1964.

HEIDEGGER, Martin – « Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, coll. « Classiques de la philosophie », trad. Wolfgang Brokmeier, éd. François FEDIER, Éditions Gallimard, Paris 1962, pp. 171-219.

HEIDEGGER, Martin – « Pourquoi des poètes ? », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, coll. « Classiques de la philosophie », trad. Wolfgang Brokmeier, éd. François FEDIER, Éditions Gallimard, Paris 1962, pp. 220-261.

HENRICI, Peter – « Ontologie et religion. De S. Anselme à Blondel », dans *Archivio di Filosofia*, nº. 1-3 (LVIII), dir. Marco Maria OLIVETTI, cedam, Roma 1990, pp. 421-434.

HENRY, Anne – « Avertissement », dans Michel HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, Épiméthée/ PUF, Paris 2004, pp. 149-150.

HENRY, Michel – *La barbarie*, Bernard Grasset, Paris 1987.

HENRY, Michel – *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, PUF, Paris 2005 [1988].

HENRY, Michel – *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Odile Jacob, Paris 1990.

HENRY, Michel – *Le cadavre indiscret*, Éditions Albin Michel, Paris 1996.

HENRY, Michel – *Le socialisme selon Marx*, Sulliver, Arles 2008.

HENRY, Michel – *Romans*, coll. « Encre Marine », Éditions Gallimard/ Les Belles Lettres, Paris 2009.

HENRY, Michel – « La communication des consciences et les relations avec autrui. Cours d'Aix-en-Provence (1953-1954) », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº. 2. Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2012, pp. 139-178.

HENRY, Michel – « Ce que la science ne sait pas », dans *La Recherche*, n.° 208 (1989), pp. 422-426.

HENRY, Michel – « Acheminement vers la question de Dieu : preuve de l'être ou épreuve de la vie », in PV IV 67-80. Cet article fut publié à l'origine dans *Archivio di Filosofia*, nº. 1-3 (LVIII), dir. Marco Maria OLIVETTI, cedam, Roma 1990, pp. 521-532.

HENRY, Michel – « Quatre principes de la phénoménologie », dans *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1 (1991), pp. 3-25.

HENRY, Michel – « Archi-christologie », dans *Communio*, nº 2-3, XXII (1997), pp. 195-212.

HENRY, Michel – « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Dossier H », L'Âge d'Homme, Lausanne 2009, pp. 61-69.

HENRY, Michel – « De la conception grecque du corps à la conception chrétienne de la chair », dans *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*, éd. Jean-Michel LONGNEAUX, Presses Universitaires de Namur, Namur 2000, pp. 213-229.

HENRY, Michel – « Phénoménologie de la naissance (première version) », dans *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, éd. Grégori Jean et Jean Leclercq, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2014, pp. 15-44.

HENRY, Michel – ALPHA, *Fonds Michel Henry*, Louvain-la-Neuve.

HENRY, Michel ; CARUANA, Virginie – « Entretien avec Michel Henry », dans *Philosophique* (Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté), nº 3 (2000), pp. 69-80.

HERNANDEZ-DISPAUX, Joaquim – « Kierkegaard dans la « problématique » (*L'essence de la manifestation*, §70) », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, pp. 263-280.

HOLZER, Vincent – *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, coll. « Philosophie & Théologie », Les Éditions du Cerf, Paris 2017.

HOUSSET, Emmanuel – *Husserl et l'idée de Dieu*, coll. « Philosophie & Théologie », Les Éditions du Cerf, Paris 2010.

HUSSERL, Edmund – *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Éditions Gallimard, Paris 2004 [1989].

HUSSERL, Edmund – *Idées directrices pour une phénoménologie*, coll. « Bibliothèque de philosophie », trad. Paul Ricœur, Éditions Gallimard, Paris 1950.

HUSSERL, Edmund – *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, Paris 2014 [1947].

HUSSERL, Edmund – *Recherches logiques, Tome 2, volume 1. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, PUF, Paris 2011 [1969].

JANICAUD, Dominique – *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, coll. « Tiré à part », Éditions de l'Éclat, Combas 1991.

JEAN, Grégori – « Présentation : La subjectivité, la vie, la mort », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 3. Notes préparatoires à « L'essence de la manifestation » : la subjectivité*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 15-92.

JEAN, Grégori ; LECLERCQ, Jean – « Présentation », dans *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, éd. Grégori JEAN et Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2014, pp. 9-13.

JEAN Grégori ; LECLERCQ, Jean – « Sur la situation phénoménologique du *Marx* de Michel Henry. Étude de "Notes" inédites », dans *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, vol. XX, nº 2 (2012), pp. 1-18.

JERVOLINO, Domenico – « Table ronde sur le « Marx » de Michel Henry », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions Cerf, Paris 2001, pp. 239-254.

JOE, Tegu – « L'incorporation et l'auto-affection pure : le problème de l'uni-multiplicité dans la phénoménologie matérielle », dans *La vie et les vivants. (Re)lire Michel Henry*, dir. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019, pp. 327-335.

JULLIEN, François – *Ressources du christianisme*, Éditions de L'Herne, Paris 2018.

KANT, Immanuel – *Kritik der reinen Vernunft*, Sam. „Philosophische Bibliothek“, ed. Raymund SCHMIDT, 37a, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956.

KANT, Emmanuel – *Critique de la Raison Pure*, trad. André Trémesaygues et Bernard Pacaud, PUF, Paris 1971.

KHOSROKHAVAR, Farhad – « Michel Henry ou l'intériorité radicale », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions Cerf, Paris 2001, pp. 57-77.

KHOSROKHAVAR, Farhad – « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui », dans *Rue Descartes*, nº 35/1 (2002), pp. 63-75.

KIERKEGAARD, Søren – *Miettes philosophiques – Le concept d'angoisse – Préfaces*, coll. « Œuvres complètes de Søren Kierkegaard », vol. 7, trad. Paul-Henri Tisseau, intr. Jean Brun, Éditions de l'Orante, Paris 1973.

KIERKEGAARD, Søren – *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain – Deux petits traités éthico- religieux – La maladie à la mort – Six discours*, coll. « Œuvres complètes de Søren Kierkegaard », vol. 16, trad. Paul-Henri Tisseau et Elsa-Marie Jacquet-Tisseau, intr. Jean Brun, Éditions de l'Orante, Paris 1971.

KOSKY, Jeffrey – "The human in question. Augustinian dimensions in Jean-Luc Marion", in *Words of life. New theological turns in French phenomenology*, ed. Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba, col. "Perspectives in Continental Philosophy", Fordham University Press, New York 2010, pp. 103-119.

KÜHN, Rolf – « Archi-intelligibilité johannique dans la phénoménologie de Michel Henry. Une réception phénoménologique radicale du prologue de Jean », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº. 4. Notes sur le phénomène érotique*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2014, pp. 77-98.

KÜHN, Rolf – « La phénoménologie de la religion selon Michel Henry », dans *Revue des sciences religieuses*, n° 2/86 (2012), pp. 195-215.

KÜHN, Rolf – « “Vitalismus” und reine Potenzialität bei Michel Henry. Zur gegenwärtigen Rezeption in der Henry-Forschung auf dem Hintergrund radikalphänomenologischer Leibanalyse », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 9. Affectivité, subjectivité et culture La phénoménologie henryenne en contextes*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2018, pp. 25-44.

KYMLICKA, Will – *Les théories de la justice. Une introduction : libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes…*, trad. Marc Saint-Upéry, La Découverte, Paris 2003.

LAGRUT, Blandine – « Deux réductions radicales ? Le principe « autant de réduction, autant de donation » chez Jean-Luc Marion et Michel Henry », dans *La vie et les vivants. (Re)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2017, pp. 181-194.

LANEAU, Louis – *De la déification des justes*, trad. Jean-Claude Chenet, Ad Solem, Genève, 1993.

LAOUREUX, Sébastien – « La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry. De *L’essence de la manifestation* à *C’est moi la vérité* », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99, nº 2 (2001), pp. 220-253.

LAOUREUX, Sébastien – « Phénoménologie et théologie négative. Comment penser l’effectivité phénoménologique positive de la nuit ? », dans *Voir (barré)*, nº 24-25, Département de Philosophie, Conseil de faculté Philo et Lettres, Assemblée générale de l’Université de Namur, Presses Universitaires de Namur, Namur 2002, pp. 62-73.

LAOUREUX, Sébastien – *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Éditions du Cerf, Paris 2005.

LAOUREUX, Sébastien – « Phénoménologie matérielle et critique sociale. Réflexions à partir du *Marx* de Michel Henry », dans *La Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 505-516.

LAVIGNE, Jean-François – « Michel Henry et la Phénoménologie : L'origine de l'être et le principe de la libération », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque International de Montpellier – 3-5 décembre 2003*, dir. Jean-François LAVIGNE, Beauchesne, Paris 2006, pp. 21-33.

LAVIGNE, Jean-François – « Incarnation et historicité », dans *La vie et les vivants. (Re)lire Michel Henry*, dir. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019, pp. 455-474.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº 1. Lectures du « Marx » de Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2011.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 2. Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2012.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº 3. Notes préparatoires à « L'essence de la manifestation » : la subjectivité*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2013.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 4.Notes sur le phénomène érotique*, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2014.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 5. Notes préparatoires à « Paroles du Christ »*, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2014.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 6. La phénoménologie française au Japon*, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2015.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 7. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes – Hommage à László Tengelyi*, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2016.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 8. Notes diverses sur Descartes*, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2017.

LECLERCQ, Jean (dir.) – *Revue Internationale Michel Henry, nº. 9. Affectivité, subjectivité et culture La phénoménologie henryenne en contextes*, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2018.

LECLERCQ, Jean – « Éditorial », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 1. Lectures du « Marx » de Michel Henry*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2011, pp. 9-12.

LECLERCQ, Jean – « Biographie de Michel Henry et situation de l'entretien », dans *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, aut. Michel HENRY, Éditions de Corlevour, Mayenne 2010, pp. 9-27.

LECLERCQ, Jean – « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Les dossiers H », L'Âge d'Homme, Lausanne 2009, pp. 207-218.

LECLERCQ, Jean – « Généalogie et avenir d'une œuvre », dans *La Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 21-26.

LECLERCQ, Jean – « Lecture originaire et influences continues de Maître Eckhart (*L'essence de la manifestation*, §39-40) », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, pp. 175-189.

LECLERCQ, Jean – « La question de « l'autre langage » : une sortie du champ philosophique ? », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº. 5. Notes préparatoires à « Paroles du Christ »*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2014, pp. 217-226.

LECLERCQ, Jean – « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 7. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes – Hommage à László Tengelyi*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2016, pp. 87-93.

LECLERCQ, Jean – « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi. Réflexions sur le projet de Michel Henry », dans *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, éd. Grégori JEAN et Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2014, pp. 229-245.

LECLERCQ, Jean – « L'immanence radicale, sans idole et sans distance. Michel Henry en dialogue avec Jean-Luc Marion », dans *Vivre la Raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, dir. Roberto FORMISANO, Fabio GRIGENTI, Ilaria MALAGUTI et Gaetano RAMETTA, Vrin, Paris 2016, pp. 219-234.

LELONG, Frédéric – *Descartes*, coll. « Figures du Savoir », Les Belles Lettres, Paris 2018.

LEVINAS, Emmanuel – *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Paris 1971.

LEVINAS, Emmanuel – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Paris 1978.

LEVINAS, Emmanuel – *Éthique et infini*, Fayard, Paris 1982.

LEVINAS, Emmanuel – *Dieu, la mort et le temps*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1993.

LEVINAS, Emmanuel – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1994 [1949].

LEVINAS, Emmanuel – *Éthique comme philosophie première*, coll. « Petite Bibliothèque », Éditions Payot & Rivages, 1998 [1992].

LEVINAS, Emmanuel – *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2004.

LONGNEAUX, Jean-Michel – « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », dans Michel HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, Épiméthée/ PUF, Paris 2004, pp. 151-429.

LONGNEAUX, Jean-Michel – « La réduction radicalisée comme du premier au troisième genre de connaissance », dans *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*, éd. Jean-Michel LONGNEAUX, Presses Universitaires de Namur, Namur 2000, pp. 45-64.

MABOUNGOU, Christophe – *Entre traditions et post-modernité, repenser l'affirmation de Dieu. Enjeux d'une relecture de l'argument ontologique dans* L'Action (1893) *de Maurice Blondel*, coll. « Ouverture Philosophique », L'Harmattan, Paris 2016.

MACKIE, John Leslie – *The miracle of theism. Arguments for and against the existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1982.

MANDIANGU, Robby – « L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l'« égoïté » à la « nostrité » », dans *Revue internationale Michel Henry, nº 7. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes – Hommage à László*

Tengelyi, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2016, pp. 95-111.

MANN, Thomas – *Le Docteur Faustus. La vie du compositeur allemand Adrian Leverkühn racontée par un ami*, trad. Louise Servicen, Librairie Générale Française, Paris 1983.

MALCOLM, Norman – "Anselm's Ontological Arguments", in *The Philosophical Review*, 69 (1960), pp. 41-62.

MARION, Jean-Luc – *L'Idole et la distance*, Bernard Grasset, Paris 1977.

MARION, Jean-Luc – « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les *Méditations* », dans *Archivio di Filosofia*, dir. Marco Maria OLIVETTI, nº. 1-3 (LVIII), cedam, Roma 1990, pp. 43-70.

MARION, Jean-Luc – *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris 1975.

MARION, Jean-Luc – *Questions cartésiennes I*, Paris, PUF 1991.

MARION, Jean-Luc – *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991.

MARION, Jean-Luc – *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Épiméthée/PUF, Paris 2005 [1997].

MARION, Jean-Luc – *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 2004.

MARION, Jean-Luc – *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Quadrige/Paris 2010 [2001].

MARION, Jean-Luc – *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris 2012.

MARION, Jean-Luc – *La croisée du visible*, PUF, Paris 2013.

MARION, Jean-Luc – « La réduction comme question », dans *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, dir. Roberto FORMISANO, Fabio GRIGENTI, Ilaria MALAGUTI et Gaetano RAMETTA, Vrin, Paris 2016, pp. 19-40.

MARION, Jean-Luc – *Prolégomènes à la charité*, Bernard Grasset, Paris 2018 [1986].

MARX, Karl – « Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure », dans *Œuvres de Karl Marx, Tome III – Philosophie*, éd. et trad. Maximilian Rubel, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Éditions Gallimard, Paris 1982, pp. 3-100.

MARX, Karl – *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, Berliner Ausgabe, Berlin 2014 [1841].

MARX, Karl – « De l'abolition de l'état à la constitution de la société humaine (Notes et Thèses, 1845) », dans *Œuvres de Karl Marx – Tome III. Philosophie*, coll. « La pléiade », Éditions Gallimard, Paris 1982, pp. 1019-1036.

MARX, Karl – *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, éd. et trad. Victor Béguin, Alix Bouffard, Paul Guerpillon et Florian Nocidème, Les Éditions Sociales Geme, Paris 2018.

MARX, Karl – *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, coll. « Librairie philosophique », Vrin, Paris 2018.

MEESSEN, Yves – « Maître Eckhart sans Maine de Biran ? Les Notes manuscrites eckhartiennes de Michel Henry », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 7. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes – Hommage à László Tengelyi*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2016, pp. 151-167.

MEESSEN, Yves – « Œuvre intérieure et œuvre extérieure. L'influence d'une distinction eckhartienne chez Michel Henry (*L'essence de la manifestation*, §39) », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, pp. 191-205.

MONTEBELLO, Pierre – *Nietzsche. Fidélité à la terre*, coll. « Biblis », CNRS Éditions, Paris 2019.

MOREAU, Denis – *Comment peut-on être catholique ?*, Éditions du Seuil, Paris 2018.

MOREAU, Denis – *Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Trois essais*, Éditions du Seuil, Paris 2019.

NGOC VU, Nguyen – *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, Aubier Montaigne, Paris 1975.

NIETZSCHE, Friedrich – *Par-delà bien et mal – La Généalogie de la morale*, coll. «Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche » (Nouvelle édition), nº 7, éd. Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. Jean Gratien, Cornélius Heim et Isabelle Hildenbrand, Éditions Gallimard, Paris 1971.

NIETZSCHE, Friedrich – *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, coll. «Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche » (Nouvelle édition), nº 6, éd. Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. Maurice de Gandillac, Éditions Gallimard, Paris 1971.

NIETZSCHE, Friedrich – *Le Cas Wagner – Crépuscule des Idoles – L'Antéchrist – Ecce Homo – Nietzsche contre Wagner*, coll. «Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche » (Nouvelle édition), nº 8/1, éd. Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. Jean-Claude Hémery, Éditions Gallimard, Paris 1974.

OPPY, Graham – *Ontological arguments and belief in God*, Cambridge University Press, Cambridge 2007 [1995].

OPPY, Graham – « Les arguments ontologiques », dans *Philosophie de la religion. Approches contemporaines*, éd. Cyrille Michon et Roger Pouivet, trad. J.-B. Guillon et autres, Vrin, Paris 2010, pp. 183-203.

PERRIN, Christophe – « Michel Henry et l'usage syntaxique de Descartes », dans *Genèse et structure de* L'essence de la manifestation, dir. Jean LECLERCQ et Christophe PERRIN, Hermann, Paris 2017, pp. 13-31.

PLANTINGA, Alvin – *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974.

PLANTINGA, Alvin – *God, Freedom, and Evil*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1974.

PLANTINGA, Alvin – *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, London 1990.

RICŒUR, Paul – « Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques ? », dans *Archivio di Filosofia*, nº. 1-3 (LVIII), dir. Marco Maria OLIVETTI, cedam, Roma 1990, pp. 19-39.

RILKE, Rainer Maria – *Les élégies de Duino*, trad. Lorand Gaspar et Armel Guerne, Éditions du Seuil, Paris 2006 [1972].

RIVERA, Joseph – "Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry", in *Continental Philosophy Review* 44 (2), 2011, pp. 205-235.

RUBEL, Maximilien – « Notice sur *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* de Karl Marx », dans *Œuvres de Karl Marx, Tome III – Philosophie*, aut. Karl MARX, coll. « Bibliothèque de la pléiade », Éditions Gallimard, Paris 1982, pp. 5-10.

RUBEL, Maximilien – *Marx critique du marxisme*, Payot, Paris 1974.

SCHNEIDER, Monique – « Le sujet en souffrance », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy – 1996*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Éditions du Cerf, Paris 2001, pp. 281-296.

SEBBAH, François-David – *L'épreuve à la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, coll. « La bibliothétheque du Collége international de philosophie », PUF, Paris 2001.

SEVE, Bernard – *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris [1994] 2010.

SOBEL, Richard – « Phénoménologie du travail, ontologie de la vie et critique radicale du capitalisme. Réflexions à propos du statut de l'interprétation de Marx par Michel Henry », dans *Cahiers d'économie politique*, nº 56/1, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 7-40.

SPINOZA, Baruch – *Éthique*, trad. e prés. Charles Appuhn, GF Flammarion, Paris 2018 [1965].

STAUDIGL, Michaël – « De la phénoménologie matérielle à la critique de la culture et de la politique. Essai sur l'enjeu pratique de la pensée henryenne », dans *La Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd. Grégori Jean, Jean Leclercq et Nicolas Monseu, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 485-503.

SUMARES, Manuel – "Michel Henry's idea of a *Christian cogito*", in *Rev. Roum. Philosophie*, nº. 60/2, Bucureşti 2016, pp. 177-189.

TARNOWSKI, Karol – « Auto-affection et Dieu », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Les dossiers H », L'Age d'Homme, Lausanne 2009, pp. 494-503.

TILLIETTE, Xavier – « Quelques défenseurs de l'argument ontologique », in *Archivio di Filosofia*, nº. 1-3 (LVIII), dir. Marco Maria OLIVETTI, cedam, Roma 1990, pp. 405-420.

TILLIETTE, Xavier – « La christologie philosophie que Michel Henry », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, dir. Alain DAVID et Jean GREISCH, coll. « La nuit surveillée », Les Éditions Cerf, Paris 2001, pp. 171-180.

TOUBOUL, Hervé – « Travail, mesure et temps », dans *Revue Internationale Michel Henry, nº 1. Lectures du « Marx » de Michel Henry*, dir. Jean LECLERCQ, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve 2011, pp. 69-82.

VESCHALDE, Roland – « Du Christ de Michel Henry », dans *Michel Henry*, Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ (dir.), coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, pp. 504-511.

VIDALIN, Antoine – *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, coll. « Essais de l'école cathédrale », Parole et Silence, Langres 2006.

VIDALIN, Antoine – « Phénoménologie de la vie et théologie », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Les dossiers H », L'Age d'Homme, Lausanne 2009, pp. 512-520.

VIDALIN, Antoine – « La genèse du mal dans l'éthique de la vie », dans *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd. Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 629-638.

VILMER, Jean-Baptiste Jeangène – « Le paradoxe de l'infini cartésien », dans *Archives de Philosophie*, nº 72/3 (2009), pp. 497-521.

VON BALTHASAR, Hans Urs – *La gloire et la croix, vol. 2 – Les aspects esthétiques de la révélation. D'Irénée à Dante*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, coll. « Théologie », nº 74, Aubier, Paris 1967.

WELTEN, Ruud – « De Marx au christianisme et retour : la philosophie de la réalité de Michel Henry », dans *Michel Henry*, dir. Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ, coll. « Les Dossiers H », L'Âge d'Homme, Lausanne 2009, pp. 359-370.

WELTEN, Ruud – *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. Sylvain Camilleri, coll. « Ouverture philosophique », L'Harmattan, Paris 2011.

Table de matières

REMERCIEMENTS 4

LISTE DES ABREVIATIONS 6

INTRODUCTION **10**

I SECTION - LA CRITIQUE HENRYENNE DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE **24**

– CHAPITRE 1 – *LA CRITIQUE DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE AU LONG DU DEVELOPPEMENT DE LA PHENOMENOLOGIE HENRYENNE DE LA VIE* 26

Introduction *26*

1. L'aprioricité de l'affirmation de l'existence de Dieu *28*

2. La critique henryenne de l'argument ontologique dans la littérature secondaire *30*

3. La critique de l'argument ontologique chez le premier Henry *32*

3.1. Spinoza et la critique henryenne de l'argument ontologique 32

3.2. L'argument ontologique et la question de Dieu dans l'Essence ... 37

3.3. Saint Anselme et la question de Dieu chez le jeune Henry 42

3.4. La preuve ontologique dans le Marx *henryen* 45
3.5. La démonstration de l'ex-sistence de Dieu après le glissement cartésien 50
4. La critique de la preuve anselmienne chez le dernier Henry *56*
4.1. La critique d'Anselme dans la défense de l'ontologie positive de l'individu 56
4.2. L'intensification de la critique d'Anselme dans la Trilogie 59
Conclusion *64*

– CHAPITRE 2 – *L'EPREUVE DE DIEU : L'ALTERNATIVE HENRYENNE A L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE* 68

Introduction *68*
1. L'essence de l'humanitas comme s'éprouver-soi-même et non comme l'ek-sister heideggérien *71*
2. Prouver l'ek-sistence d'une entité extérieure versus s'éprouver soi-même *76*
2.1. Le troisième genre spinoziste de connaissance et l'épreuve originaire 76
2.2. Le « Fond » de l'ego hors monde 79
2.3. La thématisation de l'épreuve de Dieu dans la Trilogie 85
2.4. La solution à l'aporie de la preuve anselmienne dans la Trilogie 88
3. L'archéologie de la chair, un tournant métaphysique ou théologique ? *101*
Conclusion *110*

II SECTION - LA GENÈSE DE LA POSITION HENRYENNE FACE À L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE 114

– CHAPITRE 3 – *L'ARRIÈRE-FOND MARXIEN DE LA CRITIQUE HENRYENNE DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE* 116

Introduction..... 116

1. L'influence de Marx au sein de la phénoménologie radicale henryenne..... 118

2. La critique de la religion dans le Marx henryen 127

2.1. La critique de la religion dans le cadre d'une critique plus large de toute forme d'idéologie 127

2.2. La critique de la religion liée à l'émancipation des individus vivants..... 131

2.3. L'argument ontologique dans la rencontre entre la phénoménologie henryenne et la pensée de Marx..... 137

2.4. Le christianisme de Henry ou l'athéisme de Marx..... 150

Conclusion 153

– CHAPITRE 4 – *L'ARRIERE-FOND ECKHARTIEN ET KIERKEGAARDIEN DE L'EPREUVE DE LA VIE* 156

Introduction..... 156

1. Michel Henry, lecteur de Maître Eckhart..... 158

1.1. De Fichte à Eckhart..... 158

1.2. De Maine de Biran à Eckhart 161

1.3. L'auto-affection au sens fort chez l'Eckhart henryen..... 165

2. Michel Henry, lecteur de Kierkegaard *172*

2.1. Kierkegaard, précurseur de l'auto-affection au sens faible 172

2.2. La notion kierkegaardienne de « péché » et la question du « Mal » 180

Conclusion *187*

III SECTION - APPROFONDISSEMENT DE L'APPROCHE HENRYENNE FACE À L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE..... 190

– CHAPITRE 5 – *UNE EVALUATION DE LA CRITIQUE HENRYENNE DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE* 192

Introduction *192*

1. La pertinence de la critique henryenne *193*

1.1. Les dénominations formelles d'un Dieu transcendant et abstrait 194

1.2. L'hellénisation du concept de Dieu 199

*1.3. La focalisation sur l'aspect ontico-logique de l'*argumentum 201

2. Les limites de la critique henryenne *207*

*2.1. L'arrière-fond biblique de l'*unum argumentum..... 208

2.2. La raison esthétique et le pathétique anselmien 212

3. Le passage du Proslogion à l'idée cartésienne de Dieu *220*

3.1. Le problème concernant les Meditationes III *et* V 222

3.2. L'idée cartésienne de l'Infini chez Emmanuel Levinas 226

3.3. Anselme et Descartes selon Jean-Luc Marion 232

Conclusion *240*

– CHAPITRE 6 – *LA PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME COMME THEMATISATION DE L'EPREUVE DE LA VIE* 247

Introduction *247*

1. La déshellénisation de la phénoménologie *250*

2. La thématisation de l'épreuve dans une philosophie du christianisme *253*

3. Michel Henry, lecteur de Paul *257*

3.1. Les références aux textes pauliniens dans le premier Henry 259

3.2. Le corpus paulinien dans la Trilogie 262

4. Michel Henry, lecteur de Jean *278*

4.1. Le mouvement archéologique vers l'origine radicale 281

4.2. Le mouvement eschatologique qu'impose le « saut dans le péché » 289

Conclusion *303*

CONCLUSION **311**

BIBLIOGRAPHIE **321**

TABLE DE MATIERES **349**