Humanitas et vie phénoménologique absolue : l'être humain dans la philosophie de Michel Henry

Renaud Mallet

▶ **To cite this version:**

Renaud Mallet. Humanitas et vie phénoménologique absolue : l'être humain dans la philosophie de Michel Henry. Philosophie. Université Jean Moulin - Lyon III, 2022. Français. NNT : 2022LYO30027 . tel-04083451

HAL Id: tel-04083451
https://theses.hal.science/tel-04083451

Submitted on 27 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

N°d'ordre NNT : 2022LYO30027

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

membre de

l'université de Lyon

École Doctorale N° 487
Philosophie, Histoire, Création, Représentation

Discipline de doctorat : Philosophie
Mention : Histoire de la Philosophie

Soutenue publiquement le 24/10/2022, par

Renaud MALLET

HUMANITAS ET VIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ABSOLUE.

L'ÊTRE HUMAIN DANS LA PHILOSOPHIE DE MICHEL HENRY

Directeur de thèse : Étienne BIMBENET

Devant le jury composé de :

1 M. Grégori JEAN, Professeur à l'Université côte d'Azur, Nice, Rapporteur

2 M. Jean-François LAVIGNE, Professeur à l'Université Paul Valéry, Montpellier, Rapporteur

3 M. Renaud BARBARAS, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, Paris, Examinateur

4 Mme Anne DEVARIEUX, Professeur à l'Université de Caen, Caen, Examinatrice

5 M. Paul AUDI, Chercheur, PHILéPOL, Centre de recherches pluridisciplinaire, Université Sorbonne Paris Descartes, Paris, Examinateur

6 Mme Paula LORELLE, Chercheuse, Université catholique de Louvain, Louvain, Archives Husserl de Paris, Examinatrice

7 M. Étienne BIMBENET, Professeur à l'Université de Bordeaux, Montaigne, Bordeaux, Directeur de thèse

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout d'abord M. Étienne Bimbenet pour la confiance et la liberté qu'il m'a accordées du premier au dernier jour de cette thèse, pour ses suggestions et ses conseils toujours précieux et pour ses encouragements à persévérer au moment où le désir qui a initié ce travail venait à douter de lui-même.

Je remercie aussi M. Paul Audi, M. Renaud Barbaras, Mme. Anne Devarieux, M. Grégori Jean, M. Jean-François Lavigne, et Mme. Paula Lorelle, d'avoir accepté de faire partie du jury de cette thèse et d'avoir accordé leur temps et leur attention à sa lecture. J'adresse ici un remerciement particulier à Paula Lorelle ainsi qu'à Jean Leclercq qui, en acceptant ma proposition d'intervention pour le colloque international "Penser et habiter le monde" organisé à Louvain, m'ont permis de faire un premier pas dans le microcosme des "henryens". Ma gratitude va aussi à M. Thierry Gontier et M. Stéphane Madelrieux qui, au sortir du master, m'ont chaleureusement encouragé à envisager un doctorat. Merci également à M. Jean-Jacques Dhumes pour ses conseils shakespeariens.

Je pense aussi à tous mes amis et mes proches (mon frère Quentin, Evelyne, Sylvain, Olivier B., Tristan, Théo, Anaïs, Raphaël, Caroline, Carine, Vincent, Violette, Sylvie, Olivier R., Antoine, Philippe, Ingwild, Mahaut, Elsa, Henri, Anne-Cécile, Jérôme, Benjamin, Camille, Fanny, Florent – et Patrick bien sûr –, Blaise, Pauline) qui, à un moment ou un autre de cette longue période de travail solitaire, m'ont apporté un précieux secours. Merci à tous d'avoir montré pour ce qui me préoccupait tant à la fois un intérêt certain – m'assurant que mon effort pour dire la vie, le monde, et « ce que nous sommes », n'était pas totalement peine perdue – , et un certain désintérêt – me rappelant que la réalité de la vie, du monde, et de « ce que nous sommes », importe beaucoup plus que l'idée que l'on peut s'en faire.

Merci aussi à mes beaux parents : à Martine de s'être occupée des enfants quand je manquais de temps, à Georges – je n'oublie pas tes questions directes et sans apprêts sur mon travail qui allaient droit à l'essentiel – , à Jo enfin qui m'a permis de ne pas oublier que la musique passe avant toute chose.

Enfin, il me faut remercier ceux qui méritent bien plus que des remerciements. Sans eux, cette construction se serait vite écroulée sur elle-même :

Mes enfants, Cléophée et Lubin, qui, accompagnant ce long travail de leur gaieté et de leurs pleurs, de leur tumulte et de leur fatigue, de leurs questions et de leur urgence, m' ont permis de ne pas trop perdre de vue ce qui compte vraiment,

Ma mère, Élisabeth, pour son soutien, sa générosité et sa patience (mise à rude épreuve) ; puisse cette thèse qui fait de l'étudiant un docteur la consoler un peu d'un espoir déçu par un revirement qui se produisit il y a maintenant plus d'une vingtaine d'années,

Mon père, Alain, pour son dévouement (surtout dans la dernière période, mais, en fait, de toujours), sa sollicitude et son exemple ; c'est peu dire que cette thèse lui doit beaucoup,

Enfin, celle sans qui cette thèse ne serait encore qu'un balbutiement, celle qui n'a cessé d'être présente auprès de moi, alors que j'étais le plus absent, celle qui a évité que je ne me perde au cours de ce chemin qui semblait interminable,

Fanchon, que je ne remercierai jamais assez pour tout ce qu'elle a fait – que cette thèse lui soit dédiée.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS **3**

SOMMAIRE **5**

TABLE DES ABRÉVIATIONS **11**

INTRODUCTION. UN POTENTIEL ANTHROPOLOGIQUE **13**

I. Le détour par une philosophie de la vie phénoménologique absolue **13**

(i) Une objection de principe : la haute tâche de la philosophie 13

(ii) Réponse à l'objection : la « grande tâche » de la philosophie 23

II. La présence du concept d'*humanitas* dans le corpus henryen **34**

(i) Un concept fortement déterminant 34

(ii) Un concept insuffisamment déterminé 39

III. Une double épreuve. Le chemin noir d'un archihumanisme **42**

PREMIÈRE PARTIE. L'HOMME, FONDAMENTALEMENT **49**

CHAPITRE I. Le déplacement henryen hors du monde : la réalité acosmique de l'être humain **51**

I. L'homme n'est pas fondamentalement dans le monde **52**

(i) Un être imperceptible 52

(ii) Un être inobjectif 55

Réduction galiléenne et contre-réduction henryenne 55

Opposition au scientisme ; suspension des sciences de la nature et des sciences humaines 59

Un rejet excessif ? 65

(iii) Un être incréé 70

II. L'homme n'est pas fondamentalement au monde **72**

(i) Critique du point de vue transcendantal sur l'homme 72

(ii) Suspension de la philosophie moderne et antique 75

(iii) Par-delà le doublet empirico-transcendantal : mort et vie de l'homme 78

Deux questions liminaires 80

CHAPITRE II. L'invisibilité de l'être humain et son immanence **82**

I. La réalité immanente de notre vie **82**

(i) L'homme sans visage 82

(ii) Une retenue essentielle 86

II. Trois propriétés remarquables de l'anthropologie henryenne 90
(i) Un réalisme transcendantal 90
(ii) Un monisme radical 96
(iii) Un dynamisme paradoxal 101
Un étrange destin 101
Le palimpseste henryen du texte heideggérien 106
L'hyperpuissance vitale 109
La praxis *avant la* theoria 113
Un centre d'action 117
Puissance et pudeur 119
Calme et repos 122

CHAPITRE III. La vérité de l'être humain et son auto-intelligibilité 126
I. Un être de part en part phénoménologique 126
(i) « Plus haut que l'ontologie, la phénoménologie » 127
(ii) *Logos* et *Logos* 129
(iii) Un hyper-savoir 131
II. Retour sur les trois propriétés remarquables de l'anthropologie henryenne 135
(i) Une substance subjective 135
(ii) Une unité distincte 139
(iii) Un savoir-faire 141
III. Un « véritable humanisme » 145
IV. Philosophie et science de l'homme 148
(i) Une alliance plus archaïque 148
(ii) Une méthode identique à son objet 153
(iii) Une méthode différente de son objet 155

CHAPITRE IV. L'affectivité de l'être humain et sa passivité 159
I. Au cœur de l'homme 159
(i) Le sentiment de soi 159
(ii) Une critique non idéaliste du matérialisme 166
(iii) Un « nouveau concept de l'esprit » 170
II. Le poids de son être propre 174
(i) Un être pathétique 174
(ii) Un être situé 181
(iii) Un humanisme tragique 183
(iv) Une apparente négativité 186
(v) Une unité charnelle 188
III. Un mouvement excessif 190
(i) Un être toujours déjà-là 190
(ii) Un dépassement non-dialectique 193
(iii) Une temporalité immanente 197
(iv) Une pulsion sans pourquoi 200
D'un problème, deux autres 202

CHAPITRE V. L'ipséité de l'être humain et sa liberté 207
I. Un soi vivant 209
(i) L'autre du soi ou un soi autrement ? 209
(ii) La singularité de notre être : *humanitas* et genre humain 213
(iii) La question de l'égalité 215
II. Le « Je peux que je suis » 217
(i) Première signification de la connexion entre affectivité et liberté 218
(ii) Seconde signification de la connexion entre affectivité et liberté 221
À *l'horizon de* L'Essence de la manifestation 221
L'être-en-possession-de-soi 224
Une autre liberté 227
La nécessité de son pouvoir 229
Le pouvoir de sa nécessité 233
Volonté et pulsion 235
Une connexion paradoxale mais non-contradictoire 238
Réactivation de la notion de personne au sein de l'archihumanisme 242

TRANSITION 246

SECONDE PARTIE. L'HOMME, PLUS SPÉCIFIQUEMENT 255

CHAPITRE VI. La sensibilité d'un vivant-au-monde et sa dimension naturelle 257
I. Le concept de Corpspropriation 257
(i) Un autre fil conducteur 257
(ii) Un monde humain 259
(iii) Un vivant-au-monde 263
II. Revenir au monde 268
(i) Retour sur l'être-au-monde 269
(ii) Retour sur l'être dans le monde 274
(iii) Retour sur la non-appartenance de l'homme au monde à la lumière du concept de co-propriation et de co-appartenance 276
Le concept de co-propriation dans La Barbarie 278
Le concept de co-appartenance dans Du Communisme au Capitalisme. Théorie d'une catastrophe. 280
(iv) Une structure chiasmatique ? 283
(v) Une double expérience du monde 285
(vi) Le dédoublement de l'homme dans le monde 287
(vii) La reconnaissance de la dimension naturelle de l'homme. 291
III. L'ambivalence d'un accident originel 299
(i) L'accident comme chance 301
(ii) L'accident comme charge 306
IV. La finitude modale du vivant-au-monde 309
(i) Une finitude non fondamentale 309
(ii) Une première aliénation au cœur de la Corpspropriation. 319
Une tension interne 325

CHAPITRE VII. La motricité d'un vivant-au-monde et sa dimension organique 327

I. La structure sensori-motrice 331

(i) Un second pouvoir 331

(ii) La distinction des deux pouvoirs 333

(iii) Une dualité au sein de l'unité 337

(iv) La double thèse de la théorie du corps subjectif 342

II. Corrélation de la sensibilité et de la motricité au sein d'une même structure 346

(i) Modification de la sensibilité par la motricité 346

Le monde comme obstacle/organe 346

« Le corps que j'ai » et le « corps que je suis » 351

Les trois corps de l'homme 356

Un monde polarisé et une sensibilité double 359

Affinement de l'archihumanisme henryen 360

(ii) La détermination de la motricité par la sensibilité 362

Une action contrariée 362

Une action violente 365

Une action en conditions 370

Une action historique 379

Une action tout contre la transcendance : auto-affection de l'intériorité contre-ekstatique. 391

CHAPITRE VIII. Psychéité (imaginative et idéative) et créativité d'un vivant-au-monde ; la sous-dimension éthologique et les dimensions symbolique et spirituelle de l'être humain 399

De Charybde en Scylla 399

I. Variation de la Corpspropriation. Auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité et sous-dimension éthologique 406

(i) Variation I : agir dans le monde au-delà des limites du corps organique 406

L'indice d'une nouvelle distinction 406

La tache aveugle du processus de corpspropriation 409

Élucidation transcendantale d'un pouvoir implicite : réorganisation, suspension, imagination représentative 412

(ii) Variation II : inventer des instruments 418

(iii) Une psychéité encore organique 422

La dualité psycho-somatique 422

L'esprit comme méta-organe 427

Une sous-dimension éthologique 429

II. Abstraction de la Corpspropriation. Auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité *pure* et dimension symbolique 431

(i) Les deux modes (pratique et théorique) de l'esprit 431

Un autre mode de l'esprit : idéologie, économie, politique, science, philosophie 431

Des traits communs 433

Une propriété particulière : l'abstraction 434

(ii) La raison comme modalité de l'auto-affection 440

(iii) Humanisme faible ou anti-humanisme fort ? 446

III. Augmentation de la Corpspropriation. Auto-affection de l'intériorité libérée et dimension spirituelle 449

(i) La vie rendue à elle-même 449

« Une forme supérieure de culture » 449

Une dualité éthologique 453

La force spécifique d'une âme : l'auto-affection de l'intériorité libérée 458

(ii) La solidarité humaniste et réaliste du matériel et du spirituel 460

(iii) En somme, le propre de l'homme 464

Une dualité psycho-logique 464

La racine commune de la créativité et de l'idéalité 465

La question de l'animal 469

CHAPITRE IX. La nativité d'un vivant fini dans la Vie et la dimension religieuse de l'être humain 477

I. Le vivant humain comme auto-affection au sens faible 477

(i) Une identité d'essence problématique 477

(ii) La distinction des sens faible et fort de l'auto-affection 481

(iii) La situation typique du vivant fini : son immanence génétique et relationnelle à la Vie 486

Immanence du soi humain à la Vie et immanence de la Vie à elle-même : l'épreuve en soi d'une altérité, d'un avant, et d'une transcendance. 486

Immanence du soi humain à la Vie et immanence du Soi divin à la Vie : l'épreuve en soi d'une contingence et d'une médiation 491

Immanence du vivant humain à la Vie et immanence de la Vie absolue : la non-réciprocité d'une relation intérieure 496

II. Le tréfonds de notre humanité 497

(i) Une passivité redoublée 497

(ii) Une impuissance foncière 502

(iii) L'évènement de notre naissance 507

(iv) La possibilité certaine de notre mort 510

(v) Une fragile éternité 511

(vi) Une finitude radicale 514

(vii) Un silence abyssal 516

III. La dimension religieuse du vivant humain 522

(i) Une dimension métaphysique ? 522

(ii) « Moi, Je » : une dualité ipsologique 524

(iii) Humanisme et archihumanisme 528

Radicalisation de la critique de l'humanisme 528

L'archihumanisme henryen à la lumière de la première implication de la dualité ipsologique 530

L'archihumanisme henryen à la lumière de la deuxième implication de la dualité ipsologique 534

L'archihumanisme henryen à la lumière de la troisième implication de la dualité ipsologique 541

(iv) Un vivant humain parmi les vivants humains (et non-humains) 552

(v) La dualité morale 566

(vi) L'angoisse : un affect proprement humain 594

CONCLUSION. Une genèse transcendantale de notre humanité 599

ANNEXE. Schème de l'arrachement et schème sensori-moteur 613

INDEX NOMINUM 631

BIBLIOGRAPHIE 633

Sources primaires 633

Sources secondaires et critiques 635

Autres ouvrages et articles 648

TABLE DES ABRÉVIATIONS

EM : L'Essence de la manifestation, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2014.

PPC : Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011.

M : Marx, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009.

GP : Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003.

B : La Barbarie, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.

VI : Voir l'invisible. Sur Kandinsky, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005.

PM : Phénoménologie matérielle, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2012.

DCAC : Du Communisme au Capitalisme. Théorie d'une catastrophe, Paris, Odile Jacob, 1990.

CMV : C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, Paris, Seuil, 1996.

I : Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris, Seuil, 2000.

PC : Paroles du Christ, Paris Seuil, 2002.

AD : Autodonation, *Entretiens et Conférences*, Paris, Beauchesne, 2004.

PV-I : Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.

PV-II : Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011.

PV-III : Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004.

PV-IV : Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004.

PV-V : Phénoménologie de la vie, tome V, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2015.

E : Entretiens, Arles, Sulliver, 2007.

S : Le socialisme selon Marx, Paris, Sulliver, 2008.

DH : Textes inédits dans *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009.

ESF : Entretien avec O. Salazar-Ferrer, Paris, Corlevour, 2010.

RIMH n°2 : Textes inédits sur l'expérience d'autrui, dans *Revue Internationale Michel Henry n°2*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2011.

RIMH n°3 : Notes préparatoires à L'essence de la manifestation : la subjectivité, dans *Revue internationale Michel Henry,* n°3, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012.

RIMH n°4 : Notes sur le phénomène érotique, dans *Revue internationale Michel Henry,* n°4, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2013.

RIMH n°5 : Notes préparatoires à Paroles du Christ, dans *Revue internationale Michel Henry,* n°5, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2014.

RIMH n°6 : *La phénoménologie française au Japon*, *Revue internationale Michel Henry*, n°6, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2015.

RIMH n°7 : *La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes. Hommage à Làszlò Tengelyi*, n°7, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2016.

INTRODUCTION

Un potentiel anthropologique

Nous souhaitons poser la question de l'homme à la philosophie de Michel Henry. Étrangement, cette interrogation de type anthropologique qui peut sembler être le centre de toute philosophie, et à laquelle « au fond on pourrait » être tenté de « tout ramener »[1], a assez peu retenu l'attention de la littérature secondaire. Pour l'essentiel les commentateurs ont en effet abordé l'œuvre de Michel Henry ou bien sous l'angle ontologique et/ou théologique d'une philosophie première, donc en aval d'un questionnement qui porte en particulier sur l'homme, ou bien dans le cadre d'une philosophie appliquée à un domaine spécifique (esthétique, politique, psychologique, éthique…) situé en amont d'une recherche qui s'enquiert de manière plus générale du sens de notre humanité[2]. Sans doute chacune de ces perspectives renvoie-t-elle à la question de l'homme comme à l'une de ses implications possibles, ou à l'une de ses présuppositions théoriques. Mais ce n'est alors qu'indirectement que le problème de l'homme est soulevé, à *l'occasion* d'un autre problème. Guidé par les commentateurs, notre regard passe des thèmes les plus fondamentaux de l'œuvre de Henry aux philosophèmes qui en dérivent, en glissant sur l'entre-deux théorique où se configure une philosophie originale de l'homme.

On pourrait donc voir dans cette relative occultation du problème anthropologique un motif suffisant à notre projet qui se donne comme visée explicite et première de déterminer quelle réponse la philosophie de Henry peut apporter à la question « qu'est-ce que l'homme ? ». Mais avant de trouver dans cette réserve des interprètes l'incitation à une recherche ne convient-il pas au contraire d'y déceler l'indication du caractère non pertinent de la question que nous posons, et peut-être imposons, à une philosophie qui ne s'est après tout jamais définie elle-même comme une philosophie de l'homme mais toujours d'abord comme une philosophie de la vie ?

Notre projet rencontre immédiatement une objection.

I. Le détour par une philosophie de la vie phénoménologique absolue

(i) Une objection de principe : la haute tâche de la philosophie

On ne peut pas ne pas voir en effet que l'objet que Henry assigne à sa philosophie, et même à toute philosophie qui assume sa tâche propre, ne se situe pas dans un cadre anthropologique.

[1] C'est la formule employée par Kant au sujet de la question « qu'est-ce que l'homme ? », dans *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997, p. 25.
[2] Cf. bibliographie.

Cette orientation extra-anthropologique de la pensée de Henry, saisie dans son principe, se repère dans les trois caractéristiques principales qui signent son originalité : à savoir d'être 1) une phénoménologie, 2) de la vie et 3) absolue.

Premièrement, en effet, dès lors qu'il s'agit de définir le caractère spécifique de sa philosophie, Henry se réfère de manière quasi-systématique à la phénoménologie[3]. Or certes, comme il le remarque lui-même, la phénoménologie peut s'appréhender comme « la description fidèle des "phénomènes" qui en tant que telle n'a pas d'objet spécifique[4], et peut se porter sur n'importe quel phénomène qu'elle s'efforcera d'élucider selon ses exigences théoriques propres », c'est-à-dire « indépendamment de toute interprétation et de toute construction transcendante »[5]. Et donc, en ce sens, rien ne semble exclure *a priori* qu'elle prenne pour premier thème d'enquête ce qui est susceptible de nous intéresser au plus haut point à savoir notre humanité – actualisant ainsi sa méthode universelle dans le domaine particulier de l'anthropologie. Mais si Henry évoque cette signification méthodologique et formelle de la phénoménologie, c'est aussitôt pour la rejeter. À ce sens « naïf et précritique », il oppose en effet un sens « philosophique »[6] de la phénoménologie qui met l'accent sur son objet plutôt que sur sa méthode : « L'originalité de la phénoménologie doit se comprendre à partir de l'objet qu'elle s'est assignée »[7] ; et ce qui distingue alors la phénoménologie conforme à son Idée des « autres sciences », c'est précisément de ne pas étudier « des phénomènes *spécifiques* » mais « ce qui permet à un phénomène d'être un phénomène, c'est-à-dire [...] la phénoménalité pure en tant que telle »[8]. En se plaçant sous l'égide de la phénoménologie, la philosophie henryenne pose donc une tout autre question que celle de l'homme. Une telle question, dans la mesure où elle porte sur un ensemble de phénomènes spécifiés comme humains, relève d'une « autre science », à savoir celle que l'on détermine en rajoutant à la liste indéfiniment ouverte des phénomènes spécifiques écartés par la phénoménologie idéale (« physiques, chimiques, biologiques, historiques, juridiques, sociaux, économiques, etc. »[9]) le qualificatif « anthropologique ».

Sans doute, n'est-il pas exclu que, dans le cadre de sa recherche propre, la phénoménologie découvre un lien essentiel entre la phénoménalité pure et l'homme, l'obligeant à lui accorder une attention toute particulière. Mais justement, il ne peut s'agir que d'une découverte, c'est-à-dire que la question de l'homme ne peut surgir qu'à *l'intérieur* et *au cours* d'une autre problématique, laquelle, pour libérer son questionnement phénoménologique, commence d'abord par suspendre tout présupposé anthropologique. Avant d'être éventuellement un moment à approfondir, la question de l'homme pour la phénoménologie qu'embrasse Henry apparaît donc d'abord comme un obstacle à lever ; et ce qui « s'impose » en premier c'est l'exigence d'« une distinction »[10] des différents

[3] Cf. notamment PV-I : textes I, IV, V, X., E : entretiens VI et XI, et AD : entretien p. 159.
[4] PM, p. 23-24.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] PV-I, p. 59.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*, p. 60.

champs d'investigation : d'un côté ce qui apparaît comme tel ou tel, humain ou non humain, de l'autre l'apparaître en tant que tel.

Cette distinction liminaire, Henry la fait explicitement correspondre à la distinction husserlienne de l'objet et de « l'objet dans le Comment »[11] et à la distinction heideggérienne entre ce qui est dévoilé et le dévoilement en tant que tel[12]. La mise à distance de la philosophie henryenne à l'égard de la question de l'homme est donc la reprise naturelle, par celui qui endosse la tâche de la phénoménologie, de la critique de ses fondateurs à l'égard de l'anthropologie, de celle de Husserl qui affirme que « la phénoménologie originaire, mûrie en phénoménologie transcendantale, refuse à la science de l'homme, quelle qu'elle soit, toute participation à la fondation de la philosophie » [13], et de celle de Heidegger qui, dans *Être et Temps*, prend soin de bien délimiter la frontière entre son analytique et l'anthropologie[14].

Il est vrai toutefois que lorsque Henry se rapporte à la phénoménologie historique, c'est aussitôt pour prendre ses distances avec elle. Seulement, la façon dont il s'écarte de la ligne historique ne témoigne en aucune manière d'un recul par rapport à l'exigence initiale de démarcation en vertu de laquelle la phénoménologie commence par tourner le dos à l'anthropologie. Au contraire, si Henry éprouve le besoin de rectifier l'orientation de la phénoménologie, c'est pour mieux lui permettre de s'emparer de cet objet qui en fait une recherche *à part*. En effet, si « l'objet de la phénoménologie au sens philosophique » est bien « la phénoménalité pure », Henry précise qu'il s'agit « plus exactement » du « *mode originel* selon lequel se phénoménalise cette phénoménalité pure »[15]. Par une telle précision, où chaque mot compte, Henry indique d'une part qu'il entend faire sortir la phénoménologie historique de l'indétermination dans laquelle ses principes fondateurs laissent la question de la *matière* de la phénoménalité pure, soit le « mode » selon lequel elle se phénoménalise. Mais il indique aussi d'autre part qu'au niveau de cette phénoménalité pure considérée dans sa matérialité, il s'oriente vers ce qui en elle se donne comme le plus *principiel*, soit le mode « originel » de cette phénoménalité. Et ce à quoi conduit alors ce « regard plus exigeant »[16], c'est à une conception de la phénoménalité pure foncièrement différente de celle impliquée par la notion husserlienne de conscience ou heideggérienne d'être-au-monde. Or, dans cette conception de la phénoménalité dont Henry cherche à se déprendre pour circonscrire l'objet premier de sa philosophie, dans les notions qui en déterminent par avance le sens ou la matérialité, on aperçoit facilement les linéaments d'une conception possible de l'homme et ainsi d'un certain genre d'anthropologie : à travers les notions de conscience et d'être-au-monde se fait jour, en lieu et place d'une anthropologie empirique, étudiant le phénomène ou l'étant humain, le principe d'une anthropologie de type transcendantal, prenant en vue l'homme en tant que support de la phénoménalité ou étant doué du pouvoir d'*être*, l'*être* humain défini comme intentionnalité, transcendance, ek-sistence… En écartant la conception

[11] PM, p. 24.
[12] « Phénoménologie de la vie », in PV-I, p. 60.
[13] E. Husserl, « Phénoménologie et anthropologie », in *Notes sur Heidegger*, trad. D. Franck, Paris, Minuit, 1993, p. 57.
[14] Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, §10, p. 77.
[15] PM, p. 24, c'est nous qui soulignons.
[16] PV-I, p. 85.

dominante de la phénoménalité pure, pour mettre à jour une tout autre conception, une conception plus originaire, plus radicale, Henry défait donc la possibilité d'une alliance entre la phénoménologie et l'anthropologie qui se jouerait sur un plan *a priori* et autour de la notion de conscience ou d'être-au-monde. Et ainsi l'on peut dire que la phénoménologie henryenne radicalise la démarcation entre phénoménologie et anthropologie en se plaçant délibérément dans un champ transcendantal originaire qui suspend non seulement le *domaine de l'empirie*, qui, à la faveur d'une délimitation du caractère humain, permet à une anthropologie scientifique et expérimentale de se développer, mais également le *champ transcendantal* non originaire de la conscience, de l'être-au-monde qui, grâce à sa détermination unilatérale par un caractère dans lequel on reconnaît volontiers l'essence de l'homme, sert facilement de point d'appui à une anthropologie de nature philosophique. En bref, pour accomplir « la tâche centrale » que le premier paragraphe de la première section de *L'Essence de la manifestation* assigne à la phénoménologie, soit « l'élucidation de l'essence du phénomène »[17], Henry laisse de côté aussi bien l'homme empirique que l'homme transcendantal identifié à la conscience intentionnelle ou rebaptisé Dasein. Mais n'est-ce pas alors une façon de reconduire en le rendant plus strict encore « l'interdit anthropologique » mis en évidence par Blumenberg[18] chez les fondateurs de la phénoménologie ?

Deuxièmement, ce qui peut confirmer et préciser le rapport problématique de la philosophie henryenne avec l'anthropologie, c'est le concept propre que celui-ci va mettre en avant pour la réalisation de la « tâche » qu'il s'est fixée. Car en proposant une détermination de la phénoménalité pure et originelle comme *vie*, en faisant de sa philosophie une phénoménologie de la vie, il semble bien indiquer que ce qu'atteint sa visée, l'essence originaire qu'il découvre, est irréductible à l'homme. On aperçoit en tout cas d'emblée que sa philosophie s'engage dans une tout autre direction que celle d'un humanisme qui fait de l'homme le fondement de la vérité, de cet humanisme par exemple qui trouve une formulation exemplaire chez le jeune Marx affirmant que « l'homme est, pour l'homme, l'être suprême »[19] et faisant siennes les thèses de « l'anthropologie » de Feuerbach. La lecture que Henry fait de cet « humanisme » et de cette « anthropologie » des deux philosophes allemands est d'ailleurs ici tout à fait révélatrice. Car, d'une part, l'interprétation est bien en un sens critique : il s'agit de montrer que ces proclamations manifestement « humanistes » à portée « anthropologique » témoignent encore d'une certaine immaturité de la pensée de Marx qui reste, dans sa lettre au moins, encore tributaire de celle de Feuerbach, autrement dit qu'une telle orientation de la pensée pour celui qui, selon l'interprétation de Henry, va construire une authentique « philosophie de la réalité »[20] ne peuvent être qu'un accident de parcours, quelque chose comme une erreur de jeunesse. Et d'autre part, si l'interprétation n'est pas uniquement critique et s'il s'agit bien de montrer que cet « humanisme » et cette « anthropologie » empruntés contiennent, déjà chez Marx, implicitement des « intuitions essentielles »[21] qui annoncent sa

[17] EM, p. 59.
[18] Cf. H. Blumenberg, *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011.
[19] Cité par Henry, dans M, p. 91, où il renvoie à l'édition Dietz, Marx, Engels, *Werke*, Berlin, 1961, tome I, p. 385.
[20] C'est le titre du premier tome de *Marx*.
[21] M, p. 85.

philosophie propre, ce n'est pas parce qu'il y aurait quelque pertinence à partir de l'homme, mais, au contraire, c'est dans la mesure où, chez Marx, « sous le concept d'homme se cache cela même qui va l'abattre »[22], à savoir « l'individu vivant »[23] et donc la notion de vie. Ce qu'indique clairement cette lecture critique, c'est donc l'effort fait par Henry pour rejoindre, à travers sa philosophie de la vie, autre chose que l'homme.

Plus précisément encore, ce qu'on aperçoit immédiatement dans la promotion du concept de vie, c'est une tentative pour dévoiler ce qui se tient « sous » l'homme, soit une vectorisation du regard philosophique vers ce qui pour l'homme représente un *avant*. Il y a dans le concept de vie une indication temporelle qui porte ou déporte l'homme hors de son présent, où il se prend facilement pour l'être suprême, vers la considération d'un passé où se découvre une réalité qui le précède ; et c'est ce qu'atteste l'ensemble de l'œuvre qui dès le départ se trouve surdéterminée par le champ lexical du passé à travers les notions d'origine, de racine, de précédence, d'antécédence, l'adjectif ancien, le préfixe archi-… L'antériorité qu'elle implique prend même une forme extrême : puisque en effet, à travers la vie, Henry vise une réalité qui précède le temps lui-même soit un avant qui se tient avant tout ce que nous entendons par avant, un passé plus ancien que tout ce que l'homme pense être son passé, un être « Archi-ancien »[24].

Tout se passe donc comme si la distance prise par la philosophie henryenne avec la question de l'homme, induite par sa position phénoménologique, s'aggravait encore, en même temps qu'elle se précise, à travers sa focalisation sur le concept de vie : le mouvement de *réduction* qui laisse de côté la réalité spécifique de l'homme se prolonge en un mouvement de *régression* qui remonte avant la réalité présente de l'homme. Sans doute ce mouvement de retour vers l'origine s'initie déjà lorsque Henry reprend l'héritage d'une philosophie transcendantale qui cherche à dévoiler les conditions de possibilité des phénomènes. Mais, en recourant au concept de vie pour déterminer le champ transcendantal, Henry explicite sa volonté de remonter plus haut, c'est-à-dire plus en amont que le principe exhibé classiquement par les philosophies transcendantales : la vie dit une antériorité non seulement à l'égard de la raison, mais aussi à l'égard d'une expérience que la phénoménologie historique nous a appris à reconnaître comme plus fondamentale que la raison, à savoir l'ouverture au monde. Au-delà de la rationalité, au-delà de l'ouverture au monde comprise comme intentionnalité ou ek-stase, au-delà de ces expériences dans lesquelles l'homme se reconnaît assez bien et aime à placer son humanité, Henry ouvre le champ archaïque de la pulsionnalité. Ce qui conduit Henry à déplacer le regard philosophique vers autre chose que l'homme, ce sont donc des motifs qui ne tiennent pas seulement à son affiliation à la phénoménologie ; à ces motifs s'ajoutent de manière assez inattendue des motifs qui appartiennent à une autre tradition de pensée, celle des philosophies de la vie, auxquelles, Henry au sein de sa problématique propre vient ici « donner la main »[25]. On retrouve en effet, chez lui, comme chez Schopenhauer, comme chez Nietzsche,

[22] *Ibid.*

[23] Cf. M, p. 92 : « Dans les textes de la maturité, Marx ne parlera plus jamais de l'homme, ni de l'essence de l'homme, mais seulement et toujours de l'individu vivant ».

[24] CMV, p. 190. Sur la temporalité propre à la vie et sur le caractère « à peine pensable » de son antécédence voir : CMV, p. 199-202.

[25] Nous trouvons cette formule dans un manuscrit (Ms A 19250) cité par Grégori Jean dans *Force et Temps*, *Essai sur le*

comme chez Bergson, l'effort philosophique produit contre une croyance accordée à l'auto-suffisance de pouvoirs considérés comme le propre de l'homme, la raison, la *theoria*, ou l'intelligence, et pour la mise en évidence du principe d'essence vitale où ils trouvent leur origine : vouloir-vivre, volonté de puissance, élan vital... Il s'agit bien en effet pour Henry de montrer qu'il y a « une force du besoin, du regard, de l'intelligence, de l'amour sans laquelle chacune de ses propriétés qu'on se plaît à reconnaître à la nature humaine ne serait rien »,[26] force qui est l'essence même de la vie. Au souci de purification propre à la philosophie transcendantale s'ajoute donc un souci de démystification qui est le trait du vitalisme, et ces deux soucis théoriques convergent vers une même incitation à se détourner de la question de l'homme.

Il faut toutefois remarquer que Henry donne à sa philosophie de la vie, comme il le fait pour sa phénoménologie, un tour bien singulier et que si l'inscription de sa philosophie dans le cadre général de la philosophie transcendantale est problématique, elle l'est peut-être plus encore dans celui du vitalisme qu'il critique à de nombreuses reprises[27]. Toutefois, de même que l'écart produit par Henry avec la philosophie transcendantale ne vient pas modérer la réduction dont il procède, mais au contraire la radicalise, de même un des écarts[28] qu'il produit avec le vitalisme ne freine pas la régression qu'il met en œuvre mais la pousse plus loin encore, rendant toute référence à l'homme encore plus problématique. Car si le vitalisme identifie vie et force, ce que vise Henry avec son concept de vie, ce n'est pas seulement l'ensemble des forces qui sont la source secrète de chacune des activités humaines, mais plus en amont, la force qui rend toutes ces forces possibles, non point la force mais « la force de la force ». De même, ce qui est « identique à la vie », ce n'est pas une « simple force » mais « la plus grande force », cette « condition en vertu de laquelle toute force s'est d'ores et déjà emparée d'elle-même »[29]. Or, ce que permet une telle distinction entre « la force » et « la force de la force », ou « la puissance » et « l'hyperpuissance », c'est la mise en évidence, au niveau de la vie elle-même, de propriétés essentielles qui ne sont plus celles qui ne valent que pour les forces et les puissances particulières qu'elle fonde : « […] à supposer qu'il y ait des degrés de puissance, des "quantités de force", et que de leur entrecroisement et de leur conflit naissent des modifications internes de ces forces, la puissance par laquelle elles sont et, en dépit de leur vicissitudes, elles demeurent, cette puissance-là ne connaît ni degré, ni quantité, ni accroissement, ni diminution, ni modification, ni altération »[30]. En s'efforçant de révéler cette « puissance de

« vitalisme phénoménologique » de Michel Henry, Paris, Hermann, 2015, p. 26 : « Les philosophies de la vie se donnent la main à travers le temps et l'espace de leurs problématiques respectives ».

[26] DCAC, p. 90.

[27] Nous renvoyons ici à l'ouvrage de Grégori Jean, *Force et Temps*, *op. cit.*, qui tente de montrer à quelles conditions il peut toutefois être pertinent d'interpréter la philosophie de Henry à partir du syntagme « audacieux » de « vitalisme phénoménologique », notamment p. 23-25.

[28] Nous précisons « un des écarts », car ce par quoi Henry se différencie de la manière la plus explicite du vitalisme, c'est assurément son effort pour « produire » « le statut phénoménologique rigoureux » de la vie, cf. I, p. 256-260. Mais il nous semble que cette différence s'accompagne d'une autre, sans doute conséquentielle mais distincte, et qui a une incidence directe pour notre problème, celle qui consiste à bien distinguer la force à laquelle le vitalisme assimile la vie et cette « plus grande force » qui est l'objet propre de la philosophie henryenne, cf. DCAC, p. 89-92.

[29] DCAC, p. 90. Autre manière de dire la même chose, ce que nomme le concept henryen de vie, ce n'est pas simplement une puissance mais « l'hyperpuissance omniprésente et omnipuissante en toute puissance qui la livre à elle-même de telle sorte qu'elle soit en mesure d'être ce qu'elle est » (GP, p. 256).

[30] *Ibid.* De même dans DCAC, p. 91-92, Henry écrit « [t]andis que la simple force est susceptible d'un plus ou d'un moins […], au contraire la force de cette force ne connaît ni degré, ni variation […] ».

l'origine »[31], Henry se démarque donc d'une doctrine vitaliste « confuse et dangereuse »[32] qui occulte et pervertit l'essence de la vie en projetant sur elle, sur son hyperpuissance, sa plus grande force, ce qui n'a de pertinence éventuelle que pour les puissances et les forces particulières qui en dérivent : comme leurs variations, leurs conflits, tel ou tel type indûment privilégié… Mais surtout, pour ce qui nous concerne, on voit bien que Henry s'efforce de penser la vie indépendamment de la forme déterminée qu'elle prend dans le champ des vivants humains où elle peut varier, se différencier selon la quantité, la qualité, le sexe, produire des conflits entre ses différentes particularisations… Il ne suffit donc pas de dire que la perspective que Henry ouvre sur la vie se situe, antérieurement à la raison, la théorie ou l'intelligence, qui définissent traditionnellement l'homme, sur le plan de la pulsion, de la force, de la puissance : il faut dire encore qu'il s'efforce sur ce plan-là de rejoindre, antérieurement à toute configuration humaine, encore « trop humaine », l'essence originaire de toutes pulsions, forces, ou puissances déterminées. La problématique henryenne laisse sur place aussi bien l'homme dévitalisé propre à l'illusion intellectualiste qu'une vie humanisée à la faveur une confusion vitaliste, soit deux façons de recouvrir l'objet authentique de la philosophie, la vie, son essence, par l'homme. Mais alors, n'y-a-t-il pas quelques incongruités à s'engager dans la voie de cette philosophie radicale en espérant y trouver une réponse à la question de l'homme ; cette voie n'est-elle pas plutôt « le plus court chemin pour transformer l'humanité en sable »[33], selon la formule de Nietzsche dans *Aurore*, qui annonce avant Foucault, et paradoxalement dans le cadre d'une pensée de la vie, le thème de la « mort de l'homme » ?

Troisièmement, ce qui donne la pleine mesure de la distance prise par la philosophie henryenne à l'égard de la question anthropologique, c'est le qualificatif dont Henry affuble l'objet qui le sien : la phénoménalité qu'il vise et qu'il détermine comme vie est en effet qualifiée d'*absolue* ; elle est la vie phénoménologique absolue. Car cette qualification qui vient à la fin est en fait capitale. À travers elle se révèle avec éclat ce qu'il y a d'implicite au double mouvement inhérent à sa phénoménologie et à sa philosophie de vie, et indique leur point de convergence : la phénoménalité pure et la vie originaire se situent et se rencontrent au niveau d'une réalité suprême, absolue. Et si l'adjectif « absolue » vient qualifier la phénoménalité et la vie, aussi bien, cette phénoménalité et la vie sont deux manières de dire le substantif qui indexe ce vers quoi s'oriente tout l'effort de pensée de Henry : un Absolu, l'Absolu phénoménologique, l'Absolu vivant ; autrement dit, le terme prédiqué qui vient ici en dernier dit la réalité substantielle première qu'il qualifie. Mais ce troisième terme ne rassemble pas simplement dans son unité les deux autres, il leur ajoute une détermination qui précise davantage la façon dont Henry s'écarte d'un questionnement centré sur l'homme. Car si la vie phénoménologique est absolue, si elle est un Absolu, cela veut dire que la philosophie qui en fait son objet ne se place pas seulement *à l'écart* de l'anthropologie – au niveau d'un questionnement phénoménologique qui recherche la pureté, ni même *avant,* au niveau prescrit par une philosophie de la vie qui se tourne vers l'origine, mais *plus haut,* au niveau d'une problématique

[31] GP, p. 256.
[32] DCAC, p. 216.
[33] Nietzsche, *Aurore*, aphorisme 174.

qui vise un fondement supérieur. Aussi d'une manière assez surprenante, cette pensée qui fait sienne la tâche de la phénoménologie de retour aux choses-mêmes, qui s'assume comme philosophie de la vie en prise avec la réalité dans ce qu'elle a de plus concret, et qui ainsi par deux fois semble tourner le dos à la métaphysique traditionnelle, cette pensée prend, par sa référence assumée à l'absolu, une tournure théologique.

Cette référence à l'absolu se manifeste très clairement dans les derniers écrits consacrés à une lecture du christianisme. Mais c'est bien dès *L'Essence de la manifestation* que Henry se situe au niveau de l'absolu, comme l'annonce, avec une certaine retenue, l'occurrence du terme « absolu », convoqué dès la page 2, pour caractériser la nature de la problématique qui va être développée : « […] une problématique véritablement originaire et, en quelque sorte, *absolue* », et comme le confirme plus directement le dernier paragraphe (§70), avant l'appendice, intitulé : « L'essence de l'affectivité et les tonalités affectives fondamentales. Affectivité et absolu ». De sorte que le caractère absolu que Henry confère à son objet ne vient pas d'une simple évolution de sa philosophie comme si l'on pouvait distinguer une période où il se situerait au niveau relatif de l'homme, et une autre où il le dépasserait pour prendre en vue *l'absolu*. Si les derniers écrits marquent bien une évolution[34] dans la pensée de Henry, puisqu'il aborde frontalement la question de Dieu, le fait qu'il aborde celle-ci ne signifie pas un saut de sa philosophie de la vie dans l'absolu, puisque la vie est dès le départ le nom de l'absolu, mais plutôt la tentative d'éclairer, à partir de la vie phénoménologique, puisqu'elle est l'absolu, la question de Dieu[35]. Autrement dit, ce n'est pas parce que Henry aborde des questions théologiques dans ses derniers écrits que la vie s'érige dans sa philosophie au niveau de l'absolu, mais c'est parce qu'elle est dès le départ la détermination de l'absolu que Henry se propose d'éclairer ces questions à partir de ce fondement phénoménologique[36].

Certes, Henry maintient une distinction entre sa phénoménologie de la vie et la théologie, même quand elle s'en rapproche le plus dans les derniers écrits, en prenant « le soin » notamment de départager « ces deux disciplines différentes » qui n'ont pas le même point de départ ; la première « se fondant immédiatement sur la Parole de Dieu », la seconde se trouvant « initialement dans une

---

[34] Cf. Paul Audi dans *Michel Henry, une trajectoire philosophique*, Paris, Les belles Lettres, 2006 : « […] il me semble que le fait d'aborder de front le christianisme [...] représente plutôt pour la phénoménologie de la vie […] à la fois une seconde navigation et un tournant », p. 60, et l'interprétation qu'il fait de ce « tournant », p. 216-252.

[35] C'est ce que Henry indique assez bien dans un entretien accordé à Olivier Salazar-Ferrer en 1991, avant donc la publication des trois derniers livres : « La phénoménologie n'est donc pas innocente. Non pas qu'elle veuille arriver à Dieu, parce je n'avais nullement cette arrière-pensée lorsque j'ai développé ma phénoménologie de l'immanence *absolue* » – souligné par nous. Et il ajoute : « Quand on aperçoit cette dimension de la vie et de l'immanence, on comprend que c'est sur ce plan que se posent toutes les questions, celle de l'intersubjectivité, celle du corps subjectif radicalement immanent. Mais peut-être aussi la question de Dieu. », E, p. 69.

[36] Il faut toutefois remarquer que le terme « absolu » par lequel Henry détermine la vie phénoménologique n'a peut-être pas toujours exactement la même signification. Il a sans doute un sens moins fort lorsqu'il vient qualifier la vie de l'ego dans *L'Essence de la manifestation*, et où il peut valoir pour l'homme, que lorsqu'il désigne la vie de ce qui se tient avant l'ego, la vie de Dieu qui n'est pas celle de l'homme. Mais la congruence de plusieurs analyses de *L'Essence de la manifestation* et des derniers écrits, notamment les passages relatifs à Maître Eckhart et le paragraphe 70 qui s'appuie sur les analyses kierkegaardienne du désespoir et de la béatitude identifiée à « la foi » (Cf. EM, p. 858) montre que le second sens de l'absolu, le sens fort, qui indique une réalité dont dépend l'homme, est présent implicitement au moins dès le départ. Cf. aussi le § 26 (p. 251-252) qui, comme le souligne G. Jean (dans « De "l'expérience métaphysique d'autrui " à "l'intersubjectivité en première personne" », in *Revue internationale Michel Henry*, n°2, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2011), dit l'antériorité de l'essence de la manifestation, objet de la problématique, sur l'homme.

situation d'errance »[37] ; de plus, si l'on veut rendre justice à la philosophie de Henry, il faut assurément se garder de comprendre la phénoménalité et la vie qu'il thématise à partir d'un absolu dont le sens serait prédonné et importé d'ailleurs, à partir par exemple de ce qu'on entend le plus souvent par « plus haut » ou « réalité supérieure » et que l'on a l'habitude de ranger dans la catégorie, utilisée souvent péjorativement, de « théologie » ; au contraire, faut-il apercevoir la signification originale et imprévue que cet absolu, que ce « plus », cette « réalité supérieure », acquièrent au sein de cette phénoménologie de la vie. Toutefois, Henry reconnaît sans ambages que ce que recherche le philosophe, « le commencement recherché », est cela même dont « part et parle la théologie », c'est la même vérité, la « vérité absolue »[38] ; et il n'hésite pas à affirmer que « le thème propre de la phénoménologie » est celui de « la théologie elle-même »[39] et que « l'essence de la vie est Dieu »[40], selon la formule de Maître Eckhart qu'il fait sienne[41]. En outre, la refonte de la signification de l'absolu au sein de la phénoménologie et à l'épreuve de la vie ne conduit pas à abolir la distinction hiérarchique entre l'absolu et le relatif mais à penser la phénoménalité de cette relation, ordonnée et polarisée, au sein même de la vie.

En tout cas, on retrouve dans le concept d'absolu henryen l'indication d'un fondement auquel se subordonne la réalité humaine, qui contient « plus » d'effectivité qu'elle et qui comme tel se tient « plus haut » qu'elle. On pourrait même dire encore qu'il se tient encore « plus haut » que le niveau ontologique où la phénoménologie et les philosophies de la vie traditionnelles situent leur principe qui déjà outrepasse l'anthropologie. Car la phénoménalité absolue désigne, chez Henry, non seulement « plus » que l'étant éventuellement humain mais encore « plus » que l'être de l'étant, c'est-à-dire l'être auquel est relatif l'étant humain mais qui reste lui-même relatif à la phénoménalité absolue ; et si la vie est dite absolue, c'est, comme l'enseigne le christianisme, dont Henry valide la pertinence philosophique, que non seulement cette « Vie est plus que l'homme, entendons plus que ce qui fait aux yeux de la pensée classique son humanité, plus que Logos, plus que raison et langage »[42], mais également que la « Vie est plus que le vivant »[43], c'est-à-dire le vivant auquel s'ordonnent les prestations rationnelles, mais qui s'ordonnent à son tour à la Vie. Ce qui anime la *réduction* et la *régression* opérées par la philosophie henryenne, et leur donne une impulsion commune, c'est donc un mouvement d'*hyperbolisation* ; hyperbolisation qui signifie que cette philosophie entend échapper au « système de l'humain » selon lequel « ce que font les hommes, ce que sont les hommes, pourrait s'expliquer à partir d'eux-mêmes »[44], et ainsi tend, par-delà la nature humaine, vers un fondement qui l'excède. Le geste de type transcendantal qui suspend toute détermination empirique

[37] I, p. 361-362.
[38] *Ibid.*, p. 362.
[39] PV-IV : « Acheminement vers la question de Dieu », p. 72.
[40] *Ibid.,* p. 74.
[41] Cf. encore la déclaration très explicite de Henry qui répond au livre polémique de D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie,* « Pour moi le "tournant théologique" de la phénoménologie contemporaine n'est pas une "déviation" ou une dénaturation de la phénoménologie mais son accomplissement » E, p. 154. Ou E, p. 131 : « Si la philosophie dit que l'absolu est vie, et si Jean dit que Dieu est vie, c'est que sous un langage différent, ils parlent de la même chose. »
[42] CMV, p. 68.
[43] *Ibid.*
[44] PC, p. 38.

propre au phénomène humain, et celui, vitaliste, qui remonte à la source antérieure à notre humanité, s'unissent donc autour du geste métaphysique qui dépasse la réalité finie caractéristique du monde et de la nature des hommes.

Et là encore, comme pour la philosophie transcendantale et le vitalisme, on peut voir dans la prudence avec laquelle il arrive à Henry de reprendre à son compte le terme de métaphysique – « on serait tenté de dire métaphysique »[45] –, et dans la critique qu'il formule à l'encontre d'une métaphysique spéculative, le signe paradoxal non pas d'une atténuation mais d'une accentuation de l'écart que creuse sa philosophie avec l'anthropologie. Car ce qu'il reproche à la métaphysique, ce par quoi précisément elle devient selon lui spéculative, c'est sa tentative de soumettre l'absolu à l'intelligibilité d'un « pouvoir étranger »[46], celui de l'entendement humain qui cherche à comprendre l'essence de cet absolu à partir de la lumière qu'il projette sur lui, à prouver son existence par la force d'une démonstration rationnelle au lieu de décrire son intelligibilité propre, son mode d'existence spécifique, substituant alors à « la réalité » de l'absolu, un « enchaînement boiteux de concept »[47], et à son existence réelle, une existence *in intellectu*. Autrement dit, son tort n'est pas selon Henry de prendre pour objet d'étude un absolu qui jamais ne se révèlerait, qui n'existerait pas, de manquer par là cet objet véritablement existant qu'est l'homme et d'hypothéquer ainsi la possibilité d'une anthropologie positive, mais à l'inverse de ne pas partir de l'absolu lui-même, de la façon dont il se révèle lui-même et ainsi d'occulter l'objet premier de la philosophie, de compromettre la possibilité d'une authentique métaphysique. Ainsi, ce qui conduit le discours de Saint Anselme sur l'existence et l'essence de Dieu dans l'impasse, ce n'est pas, selon Henry, de produire un discours sur cette réalité supérieure que l'on nomme Dieu, mais c'est en s'en remettant « aux données intentionnelles » de l'entendement de partir « d'une expérience propre à l'homme » pour essayer de « saisir ce qui dépasse infiniment toute donation et toute expérience de ce type »[48]. Ce que vise la critique henryenne de la métaphysique spéculative, c'est donc non pas une réorientation de la philosophie, de l'absolu vers une expérience humaine de soi et du monde, éclairée par la raison, soit une anthropologisation de son discours, mais au contraire une réorientation de la philosophie vers un absolu qui excède ce type d'expérience humaine, un absolu libéré de sa détermination anthropomorphique au moyen de l'entendement humain. Il ne faut donc pas minimiser l'importance de la critique que Henry adresse à la métaphysique spéculative : en déterminant l'absolu comme vie phénoménologique, il s'agit bien pour Henry, selon la formule d'Eckhart, de s'« affranchir de Dieu même »[49] ; mais il faut aussitôt voir en quel sens cette critique entraine une maximisation de la distance de la philosophie henryenne avec une anthropologie. Car, comme le montre le commentaire que fait Henry du mystique rhénan, ce dont il s'agit de s'affranchir, ce n'est pas à proprement parler de Dieu lui-même, de sa réalité, mais du concept de Dieu, de son idée, de son image, de « son archétype », soit de Dieu telle que l'homme se le

[45] DCAC, p. 5.
[46] PV-IV : « Acheminement vers la question de Dieu », p. 69.
[47] *Ibid.*, p. 73.
[48] *Ibid.,* p. 77.
[49] Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. F. A. et J. M., Aubier, Paris, p. 254, cité par Henry dans EM, p. 537.

représente ; si l'« athéisme » qui se libère de Dieu reçoit une pertinence philosophique, s'il a une « vérité »[50] aux yeux de Henry, ce n'est donc pas parce qu'il conduirait à placer le centre de l'intérêt philosophique en deçà de Dieu, au niveau d'une réalité simplement humaine, mais c'est paradoxalement parce qu'il situe la réalité fondamentale « au-dessus de Dieu »[51], c'est-à-dire au-dessus de Dieu qui a « forme humaine »[52] : au niveau de l'essence même de Dieu, de sa Déité. Par conséquent, en prenant pour thème la vie phénoménologique *absolue*, en tentant de la décrire telle qu'elle se donne elle-même, dans son absoluité, et non relativement à l'intelligence humaine, la philosophie henryenne dépasse deux fois l'homme : par-delà sa réalité relative, et par-delà sa représentation de l'absolu, il tente de dire la réalité même de l'absolu. Mais peut-on voir alors dans ce dépassement autre chose qu'une embardée « métaphysique », selon l'interprétation de Janicaud[53], embardée rompant tout lien avec l'expérience humaine ?

En somme, aussi bien par le geste selon lequel il circonscrit son objet propre, par le contenu conceptuel qu'il assigne à celui-ci, et par la portée qu'il lui confère, la philosophie de Henry semble bien poser une tout autre question que celle de l'homme. La vie phénoménologique absolue est le thème d'une interrogation de nature ontologique, et la radicalité de cette interrogation fondamentale qui vise non seulement l'être (identifié à l'apparaître) mais le fond même de l'être (identifié à l'apparaître pur, originel et absolu de la vie), soit ce qu'il y a dans la réalité de plus profond, témoigne d'un effort pour élever sa pensée au rang d'une philosophie première [54].

Mais alors, l'entreprise qui vise à aborder la philosophie de Henry en lui posant la question de l'homme, ne risque-t-elle pas d'être *intempestive* ? Soumettre celle-ci à une question qui semble ne pas être la sienne n'est-il pas le plus sûr moyen de passer à côté d'elle, et – soit en s'exposant à une fin de non-recevoir, soit en la forçant à parler là où elle fait silence – le plus sûr moyen de manquer ce qu'elle cherche à nous dire au sujet de la vie phénoménologique absolue ? Et, du point de vue même de notre propre interrogation, manquer l'originalité de ce discours à portée ontologique n'est-ce pas alors se priver du même coup et en retour de la lumière que notre question anthropologique pourrait recevoir de cette perspective fondamentale ?

(ii) Réponse à l'objection : la « grande tâche » de la philosophie

En formulant ainsi la question, on aperçoit alors aussitôt que notre premier ensemble de remarques exprime moins une objection qu'une mise en garde. À savoir que, si l'on veut poser la question de l'homme à la philosophie de Henry, il faut commencer par prendre acte du fait qu'elle

[50] EM, p. 538.
[51] Eckhart, *Traités et Sermons*, *op. cit.*, p. 258, cité par Henry dans EM, p. 538.
[52] *Ibid.*, p. 240, cité par Henry dans EM, p. 537.
[53] Commentant l'œuvre de Henry, Janicaud parle d'un « fantastique essentialisme métaphysique qui s'auto-promeut », cf. *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essai », 2009, p. 114. Avant Janicaud, Haar écrivait déjà dans un article acerbe : « La philosophie henryenne s'inscrit-elle dans la structure onto-théologique de la métaphysique ? Incontestablement, elle s'y inscrit » (Cf. « Michel Henry : entre phénoménologie et métaphysique », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 47-66.
[54] Cf. la définition que donne Henry de la philosophie première dans PV-II, « Schopenhauer, une philosophie première », p. 109 : « Par philosophie première, j'entends une philosophie qui assume le style d'une problématique radicale », c'est-à-dire d'une problématique « qui fait retour à la racine des choses, à leur ultime fondement […] »

pose d'abord une autre question qui suppose de mettre entre parenthèse toute signification anthropologique, et donc que l'on ne peut espérer obtenir d'elle une réponse qu'en accomplissant le *détour* qu'elle nous propose. L'orientation fondamentale de la pensée henryenne n'invalide pas la pertinence de notre question, mais contrarie simplement notre précipitation qui voudrait trouver une réponse directe à cette question. Elle oblige celui qui s'enquiert du sens de notre humanité à suspendre d'abord la question même qui le motive afin de libérer le sens de la vie phénoménologique absolue et d'ouvrir ainsi la perspective qui pourra lui offrir le surcroît d'intelligibilité qu'il recherche. Autrement dit, aborder à partir du problème de notre *humanitas* une philosophie préoccupée par autre chose, à savoir par le problème de la vie phénoménologique absolue, n'est pas inconséquent, à condition toutefois d'opérer le renversement requis par la démarche henryenne[55] dans l'ordre des discours et des objets, en essayant de rejoindre à partir des intuitions ontologiques relatives à la vie phénoménologique absolue la conception anthropologique concentrée dans la notion d'*humanitas*. « Il faut tout remettre en place, revenir au fondement. »[56]

Par le détour de la philosophie henryenne, un développement anthropologique semble donc *possible*. Il paraît même *favorisé*. Car en se plaçant dans le cadre d'une philosophie première qui s'emploie à décrire la réalité elle-même et plus précisément le mode originel d'une telle réalité, soit la réalité absolue qui jouit du pouvoir de faire être tout ce qui est, aussi bien elle-même que toute autre réalité, on est alors en mesure de s'interroger sur ce que signifie *être* un homme, en se demandant notamment dans quelle mesure cette réalité humaine participe ou diffère de la réalité fondamentale. Dans la perspective ontologique de la vie phénoménologique absolue, ce n'est pas seulement le fondement de l'anthropologie qui acquiert une valeur ontologique, mais c'est l'anthropologie qui s'en dégage qui prend elle-même, sous cette lumière, une dimension ontologique, au sens où elle ne se contente pas d'attribuer un ensemble de prédicats à ce sujet qu'est l'homme dont l'être demeurerait ininterrogé et énigmatique, mais élucide la structure et la spécificité de cet être. Et ainsi, à la faveur d'une compréhension fondamentale de son thème propre, cette anthropologie philosophique se retrouve capable d'évaluer la pertinence de l'ensemble des notions que l'homme trouve à sa disposition, dans l'opinion, la culture, la science... pour se rapporter réflexivement à lui-même et tenter ainsi de se connaître. Elle peut par exemple dire, compte tenu du savoir qu'elle possède sur l'être propre de l'homme, ce que vaut une théorisation de l'humanité qui s'appuie sur le concept d'âme, de sujet, d'objet, de raison, de conscience, de structure, ou encore selon le paradigme sans doute dominant aujourd'hui, de cerveau. De sorte qu'au lieu de voir dans la philosophie première de Henry, un désaveu de l'anthropologie, on peut penser au contraire qu'elle lui offre, en la fondant, une force théorique insigne.

[55] Cf. les premières pages de l'EM où Henry rappelant (p. 2) qu' « avant de prétendre obtenir un résultat quelconque, toute question doit chercher à […] être capable de dire si la problématique qu'elle institue peut être considérée comme originaire et fondamentale ou si, au contraire, elle est subordonnée à une recherche première dont elle se montre dépendante », ajoute que la problématique susceptible de prétendre à « l'indépendance » est la philosophie première qui met en place « une problématique véritablement originaire et en quelque sorte, absolue » susceptible ainsi de se placer « à l'origine de toute recherche humaine ».

[56] E, p. 121.

Cette force théorique est d'ailleurs ce qu'explicite le début de la conclusion de *Philosophie et Phénoménologie du corps*[57]. En effet, comme le remarque cette conclusion, l'humanité hérite de la tradition d'un ensemble de représentations d'elle-même, qui sont 1) soit l'objet d'interprétations « subjectives »[58] et partiales, 2) soit ne sont même plus interprétées et deviennent des contenus privés de sens, et « morts »[59], et qui 3) mettent sur le même plan des considérations « théoriques, existentielles et morales »[60]. Or le mérite selon Henry d'un discours placé sous la « juridiction ontologique » est justement de disposer d'un « fondement rationnel » grâce auquel il peut 1) soumettre « cet héritage culturel ou religieux » au crible d'une « d'une discrimination objective », 2) lui redonner « éventuellement un sens » et une vitalité en comparant son « contenu avec ses propres résultats », et 3) dissocier « les problèmes théoriques » et « les problèmes pratiques ». Autrement dit, à la théorie de l'homme qui se subordonne à l'ontologie il appartient de pouvoir juger ce que nous dit la tradition de notre humanité, de remotiver sa parole et de la clarifier : la soumission de l'anthropologie « aux données de l'ontologie » lui confère l'ancrage positif en vertu duquel elle peut supprimer le caractère arbitraire, dogmatique et confus, des « conceptions morales et religieuses qui nous proposent une conception de l'homme et de son destin »[61].

Mais si Henry favorise l'éclosion d'une anthropologie épistémologiquement puissante en se plaçant sur le terrain d'une ontologie fondamentale, ce n'est peut-être pas seulement parce que cette position lui confère un ascendant théorique et un pouvoir critique sur les savoirs traditionnels dit non positifs et comme tels non scientifiques. Car comme le montre d'emblée *L'Essence de la manifestation,* en ouvrant la perspective d'une philosophie première, il s'agit bien pour Henry de pallier les insuffisances théoriques d'un savoir scientifique qui certes « édifie des connaissances *positives* » mais sur « le fondement inexplicité de l'être »[62], autrement dit l'insuffisance d'un savoir dont la scientificité reposerait sur la seule positivité ontique, celle des faits, en laissant dans l'oubli la positivité ontologique originaire, celle de la réalité elle-même. Insuffisance en effet, puisqu'un tel savoir, qui peut certes proposer un ensemble de connaissances vérifiables et susceptibles d'un progrès indéfini, demeure toutefois incapable de dire dans quelle mesure la réalité des faits sur lesquels il s'appuie, et grâce auquel il s'accroît, correspond ou non à la réalité de cette région de l'être – par exemple l'homme ou l'une de ses dimensions – qu'il prétend pourtant connaître à partir des faits. Ainsi de ces recherches positives et prétendument scientifiques mais indifférentes au questionnement philosophique fondamental, Henry peut dire qu'« elles n'ont jamais fait la lumière sur elles-mêmes » et « livrent des résultats dont elles sont incapables d'évaluer la portée »[63]. Et « le crédit » qu'il faut accorder à ces savoirs pourtant fondés sur l'expérience demeure problématique, au même titre que les savoirs traditionnels. En prenant le temps d'élaborer une philosophie radicale

[57] Cf. PPC, p. 253-255. Plus exactement, dans ce passage, Henry met en évidence le gain théorique qu'apporte le point de vue ontologique à une théorie du corps. Mais dans la mesure où une théorie de l'homme implique une telle théorie du corps, ce gain concerne *a fortiori* l'anthropologie.
[58] PPC, p. 254.
[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*, p. 253.
[62] EM, p. 2. Henry vise ici plus précisément ce discours spécifique sur l'homme qu'est la psychologie.
[63] *Ibid.*

qui s'enquiert du sens originaire de l'être, Henry aménage donc la possibilité d'une anthropologie susceptible de pallier les carences et d'interroger la pertinence non seulement des représentations « vagues et incertaines » de l'homme que nous transmet la tradition et dont le rapport avec l'expérience est très distendue, mais aussi bien d'un savoir dit scientifique de l'homme – savoir certes objectif, cumulatif, et fondé sur une expérience mais laissant ininterrogées la valeur ontologique de cette expérience[64], les conditions de cette « objectivité » et de ce « progrès », soit finalement la vérité même de ce qu'il nous dit de l'homme.

Ce qui semble poindre à l'horizon de la philosophie henryenne, soit de cette philosophie qui délibérément ne commence pas par interroger l'homme mais la vie phénoménologique absolue – commence par le commencement –, c'est donc une anthropologie philosophique qui pourrait prétendre dépasser aussi bien les conceptions plus ou moins flottantes de la tradition – ceci en s'appuyant sur « des données réelles » – que le discours plus stable de la science en s'appuyant sur « les données réelles de cette science positive qu'est l'ontologie »[65] : une anthropologie qui serait en mesure de fonder ses assertions sur l'homme en même temps qu'elle pourrait évaluer leur valeur de vérité, en ce sens une anthropologie véritable.

Ajoutons encore que le détour par l'ontologie fondamentale, par cette « science » considérée comme « absolue »[66] par Henry, non seulement rend possible et favorise un discours sur l'homme, mais encore *l'appelle*. Car nous l'avons entrevu, la position ontologique que soutient Henry se manifeste par sa singularité, singularité tenant à ce qu'elle s'exprime en mobilisant trois types de discours – sur la phénoménalité, la vie et l'absolu – dont la compossibilité est loin d'être évidente, mais tenant aussi à ce qu'elle ne reprend chacun de ses discours qu'après les avoir critiqués et réorientés de telle sorte qu'il soit en mesure de dire ce qu'il y a dire. Et cette reprise critique montre bien que la réalité que vise Henry à travers le concept de vie phénoménologique ne se tient pas dans des discours déjà constitués et disponibles, mais reste irréductible à ce que nous entendons habituellement par phénomène, par vie et par absolu, et donc que l'originalité de la philosophie henryenne ne vient pas de ce qu'elle réaliserait un syncrétisme plus ou moins boiteux rassemblant des éléments hétérogènes qui contiendraient chacun sa part de vérité mais de ce qu'elle tente de dire ce que la philosophie traditionnelle ne nous a pas permis jusqu' alors de penser adéquatement. Henry ne cesse de le répéter : en proposant d'identifier l'être originaire à la vie phénoménologique absolue, il s'agit bien de rompre avec l'ensemble des présupposés qui ont commandé la pensée depuis ses origines grecques et de lui fournir ainsi un nouveau commencement. Car comme le dit le phénoménologue en une formule laconique mais éloquente : « La vie a d'autres façons »[67]. À travers une ontologie de la vie phénoménologique absolue, c'est donc un changement de perspective radical que propose Henry à la philosophie : en considérant cette « autre façon » que la vie a d'être, cette autre façon pour l'être originaire de faire être, il inaugure une autre façon de

[64] Ainsi la psychologie qui « traite le moi comme un objet […] sans s'être au préalable interrogé sur ce qui constitue la condition de possibilité de tout objet », (EM, p. 2).
[65] PPC, p. 254.
[66] *Ibid.*
[67] PV-II, p. 107.

considérer tout ce qui est. Mais alors, la mise en place d'une ontologie si singulière suscite inévitablement la question de savoir ce qu'il résulte d'une telle conception fondamentale pour notre humanité. Que signifie être *humain*, si le sens ultime de *être* n'est pas celui qu'on a pu lui donner plus ou moins consciemment et sur le fondement duquel l'homme a pu tenter de diverses manières de se comprendre ? En d'autres termes, en écartant toute signification anthropologique pour reposer le problème fondamental de la philosophie, « la question qui la détermine entièrement », « sa raison d'être », Henry entreprend son « renouvellement » profond – profond c'est-à-dire que la philosophie doit être « non point élargie, corrigée, amendée, encore moins abandonnée pour une autre, mais radicalisée de telle façon que ce dont tout dépend soit bouleversé et, à sa suite, tout en effet soit changé »[68]. La question surgit donc en retour : si effectivement à la « suite » de ce « bouleversement » ontologique – rendu possible par la mise entre parenthèse de la question de l'homme –, tout est changé, quelle est la nature de ce changement dans le champ de l'anthropologie ? On aperçoit facilement les implications négatives de ce renouvellement philosophique pour la question de l'homme, à savoir la mise en question des « présupposés qui ont jusqu'à présent guidé les démarches des grandes pensées […] dans un domaine où se décide l'intelligence de ce qui fait l'humanité de l'homme »[69]. Mais quelle est positivement la conception de l'homme qui se fait jour sous ces « horizons nouveaux » ? Difficile de ne pas envisager dans le champ anthropologique « un bouleversement » comparable à celui qui affecte le domaine ontologique « dont tout dépend ». C'est bien d'ailleurs ce qu'affirme Henry à chaque fois qu'il envisage les implications anthropologiques d'une pensée authentique de la vie : une telle pensée « bouleverse à près tout ce qu'on a dit sur l'homme depuis qu'on en parle »[70].

Ce que l'on aperçoit dans le sillage de la philosophie radicale de Henry, c'est donc non seulement la possibilité d'une lecture *rétrospective* discriminante et vivifiante du très riche discours sur l'homme hérité de la tradition, mais d'une manière *prospective*, la possibilité d'un nouvel élan pour l'anthropologie philosophique : une anthropologie qui ne serait pas celle que l'on a appris à tirer, au moins dans ses principes, de ces formes historiques de la pensée, qui telle la phénoménologie, les philosophie de la vie ou bien encore l'onto-théologie, prennent place dans la « galerie prestigieuse des plus hautes figures de la pensée » appartenant « au passé »[71], mais une anthropologie dont « le travail et les tâches », à l'instar de la philosophie radicale à laquelle elle s'adosse, « se tiennent devant elle »[72]. En reprenant une formule qu'utilise Henry au sujet du christianisme, on pourrait dire que, concernant la question de l'homme, le renversement qu'opère la philosophie fondamentale de Henry « agit en arrière sur tout ce qui [l'] a précédé » et « en avant sur tout ce qui viendra après lui »[73]. En bref donc, en assignant à sa philosophie la tâche de penser la réalité originaire, en orientant celle-ci vers une direction nouvelle, il lui a alors donné une « tâche immense » : non pas « celle de s'attacher à un ordre de phénomènes encore négligés jusqu'à présent,

[68] PM, p. 6.
[69] Cf. PV-II, p. 182.
[70] PV-IV, p. 194.
[71] PM, p. 5.
[72] PV-II, p. 23.
[73] PV-IV, p. 171.

mais de tout repenser, s'il s'agit de penser la réalité. Chaque sphère de celle-ci doit faire l'objet d'une analyse nouvelle »[74]. Cette pensée qui se constitue comme philosophie en posant une autre question que celle de l'anthropologie est donc appelée par son propre mouvement à conceptualiser à nouveau frais ce dont elle commence par se détourner : cette sphère particulière de l'être qu'est l'homme.

Mais si la philosophie henryenne appelle une anthropologie, c'est peut-être pour une raison plus profonde qui tient non pas à ce qui pourrait surgir en amont de cette philosophie de la vie, dans son prolongement, mais à ce qui en aval a présidé à son élaboration : au motif, ou à tout le moins à un des motifs, qui a impulsé le travail philosophique de Henry. En effet, dans un entretien publié dans Autre Sud, n° II, en décembre 2000, Michel Henry confie à Thierry Galibert : « J'ai toujours vécu la philosophie comme quelque chose qui me concernait personnellement. […] Je voulais une réponse à la question "qui suis-je ?" »[75]. La question fondamentale qui guide explicitement et logiquement la philosophie dans le déploiement de sa problématique semble donc précédée par une question plus « personnelle » qui la commanderait secrètement et affectivement, une question où l'homme qui la pose ne se détourne pas de soi pour interroger un fondement absolu, mais se retourne réflexivement vers lui pour tenter de *se* connaître. Plus originaire en ce sens pour Henry que la question de l'essence originaire de l'être, apparaît donc la question de savoir « qui je suis ».

On peut certes souligner à juste titre que la question, à teneur plus existentielle qu'ontologique, que Henry formule ici ne prend pas la forme classique de la question anthropologique « qu'est-ce que l'homme ? », selon son expression kantienne, ni même la forme « qui est l'homme ? » selon sa reprise critique par Heidegger, mais la forme « qui suis-je ? » où ne figure même plus le terme « homme »[76]. Toutefois, cette question, malgré la mise en suspens du terme « homme » qu'elle opère, n'est-elle pas encore une certaine façon de poser la question de l'homme ? Car comment nier que celui qui pose cette question et qui dit « je » est bien un homme et que la réponse impliquera une certaine définition de l'homme ? D'autres passages montrent en tout cas que c'est bien le sens et la portée que Henry donne à sa question. Il lui arrive en effet de reformuler la question qui motive toute sa philosophie en introduisant explicitement le terme d'homme, comme par exemple dans un entretien accordé à Philippe Corcuff et Natalie Depraz où il déclare : « Quand j'ai commencé à entrer en relation, je dirais personnelle avec la philosophie, c'est-à-dire à me demander ce qu'elle signifiait pour ce que je cherchais, et pour *savoir ce que c'était que l'homme*, j'étais en désaccord avec la pensée classique […] je cherchais, moi, une définition de *l'homme* beaucoup plus concrète, beaucoup plus proche de ce que je croyais être »[77] ; ou encore au

[74] PM, p. 11.
[75] *Ibid*., p. 142.
[76] Et que la précision de la formulation soit délibérée et significative, on a en un indice au fait que Henry reformule l'objet de sa recherche à l'identique lorsqu'au colloque de Cerisy, en 1996, il donne la raison qui a motivé sa recherche philosophique : « Je voulais savoir qui j'étais ». (Ces propos sont rapportés par Anne Henry dans *Les Dossier H, Michel Henry*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2009, p. 7.)
[77] Cf. L'entretien de juin 1996 avec Philippe Corcuff et Natalie Depraz paru dans *Contretemps*, n°16, avril 2006, p. 159-170, souligné par nous.

début de l'entretien avec Thierry Galibert, où préférant l'expression « qui suis-je ? », il exprime la raison de son « opposition à la philosophie classique et à la phénoménologie telle qu'elle fait irruption en France au milieu du XXème siècle » – qu'il identifie au « point de départ » de sa philosophie – dans les termes suivants : « [la] définition de l'*homme* qui supportait ces systèmes ne me satisfaisait pas »[78]. On voit donc que Henry, avec la question « qui suis-je ? », ne cherche pas à poser une autre question que celle de l'homme mais à la poser autrement en mettant en avant le fait que celui qui l'exprime est un être capable de dire « je », et qu'à ce titre elle se formule à l'aide du pronom « qui » et non « que ». Autrement dit, il ne s'agit pas pour lui d'abandonner la question de l'homme mais au contraire de l'orienter d'emblée dans une direction déterminée susceptible de révéler la réalité propre de l'homme. Si la mise en suspens du terme « homme » témoigne d'un rejet, ce n'est pas de la question anthropologique, mais plutôt de certaines de ses réponses possibles induites par le terme vague et indéterminé d'homme qui laisse dans l'ombre la propriété remarquable qu'il a d'être à la fois l'objet de la question et son *sujet,* sujet *qui* éprouve le caractère énigmatique de *son* être et désire en savoir plus sur lui-même, c'est-à-dire sur *soi*. Il y a donc bien une certaine méfiance de Henry à l'égard du terme homme, mais précisément cette méfiance témoigne de l'intérêt qu'il porte à la question de l'*humanitas* et de sa volonté d'en renouveler l'approche : ce qu'il met à distance en évitant le terme « homme », c'est l'ensemble de ce qu'on entend d'ordinaire en utilisant un tel terme, l'ensemble des représentations qui se sont déposées en lui, les définitions inadéquates qu'il cristallise, celle notamment « de la philosophie classique » et de « la phénoménologie telle qu'elle fait irruption en France au milieu du XXème siècle », donc non pas l'homme lui-même, son essence, mais l'idée qu'on s'en fait. Dans la circonspection avec laquelle Henry formule l'interrogation qui est à l'origine de son engagement philosophique, on aperçoit donc la tentative de donner à l'antique projet humain de se connaître une nouvelle résonnance ; et cela en accordant une importance capitale au fait qu'une telle démarche, mieux un tel désir – « je voulais savoir [...] » – est bien celui pour l'homme de *se* connaître, celui de la connaissance de *soi*.

Mais si, sous une forme certes déjà déterminée où se laisse entendre le pressentiment que le questionneur a de lui-même, c'est bien encore et toujours la question de l'homme que Henry formule sous la forme « qui suis-je ? », on voit alors qu'une interrogation de type anthropologique n'est plus une simple implication possible, parmi d'autres, de l'ontologie henryenne. Si l'on reprend la distinction cartésienne présentée dans les *Méditations Métaphysiques*, il semble possible de distinguer de l'*ordre d'exposition* de la philosophie henryenne où ce qui s'affirme d'abord est la nécessité d'un questionnement qui remonte à la racine des choses, *un ordre de la découverte* où c'est le désir de savoir ce qu'est l'homme qui se révèle premier. Ainsi, en un sens non plus strict, non plus ontologique, ou logique, mais existentiel, Henry peut dire que la question « qu'est-ce que l'être humain ? » est « fondamental[e] ».[79] Mais alors la théorisation de la vie phénoménologique absolue

[78] E, p. 125, souligné par nous. Également, à la fin de l'entretien, il explique son hésitation entre la philosophie et la littérature, en les présentant comme deux façons différentes de « dire l'homme ».

[79] C'est l'adjectif que Henry emploie, dans un sens large mais significatif – dans AD, p. 189 – pour qualifier la question de l'homme et la question de l'éthique : « […] qu'est-ce que *l'éthique* et qu'est-ce que *l'être humain* ? Ces questions sont

ne reçoit plus simplement *un prolongement anthropologique éventuel* mais une *fonction anthropologique essentielle* : celle de fournir le fondement philosophique à partir duquel il devient possible de fournir une réponse satisfaisante à celui qui s'enquiert du sens de son humanité. Dans la manière dont Henry rend compte de son parcours philosophique, tout se passe en effet comme si voulant savoir qui il est, éprouvant l'inadéquation des définitions philosophiques traditionnelles de l'homme, il s'était alors efforcé, pour satisfaire son désir, de se donner un nouveau cadre de pensée, un nouveau préalable – celui de la vie phénoménologique absolue – susceptible d'accueillir une nouvelle définition de notre *humanitas*. C'est bien ce que suggère la suite immédiate de la réponse précitée que Henry fait à Thierry Galibert : « Je voulais une réponse à la question "qui suis-je ?" […] Or je ne pouvais répondre sans savoir ce qu'est la vie. » [80] Si donc le détour par la vie qu'accomplit la philosophie henryenne suppose bien, comme nous l'avons montré, une mise à distance de la question de l'homme, on voit maintenant qu'il apparaît paradoxalement au service d'une telle question. Paradoxalement mais non contradictoirement : car ce détour par la vie, ce n'est rien d'autre que la question de l'homme qui, ne trouvant pas de réponse satisfaisante dans la philosophie présente et passée, retient sa réponse, et recommence la philosophie depuis le commencement, afin d'apercevoir depuis cette nouvelle origine une autre réponse possible. On pourrait dire en reprenant une distinction, non plus cartésienne mais kantienne, que la question humaine se présente pour Henry comme *la ratio cognoscendi* de cette vie absolue qui est la *ratio essendi* de notre humanité[81]. Poser la question de l'homme à la philosophie de la vie phénoménologique absolue, ce n'est donc pas lui poser une question externe ni même annexe ou simplement possible, mais tenter de rejoindre le cœur de cette pensée radicale, ce qui avant la mise en œuvre du développement conceptuel « aride »[82] de *L'Essence de la manifestation*, le suscite et l'exige. Et si l'ontologie henryenne appelle une anthropologie philosophique, c'est d'abord parce que la première est elle-même appelée par le besoin de donner un nouveau souffle à la seconde. *In fine,* ou plutôt *ab initio*, la haute tâche que Henry assigne à sa philosophie : dire le sens premier de l'être, est indissociable de cette « grande tâche » : « la délimitation de l'*humanitas* de l'homme »[83].

Aussi, très significativement, c'est au sein même du travail ontologique préalable, dès *L'Essence de la manifestation*, que la philosophie henryenne révèle ses implications anthropologiques. On pourrait croire en effet, à suivre le déploiement de la problématique qui s'oriente vers le sens originaire de la réalité, que ce long travail préalable ontologique équivaut à une phase préparatoire qui permettra par la suite et *médiatement* de répondre à la question relative à la réalité humaine qui motive en amont ce travail. Mais si l'on se réfère à l'introduction de l'ouvrage, on voit que la réponse

---

fondamentales. »

[80] Ou encore cette réponse faite à Sabrina Cusano dans E, p. 145 : « Ce qu'on m'enseignait me laissait insatisfait […] En dépit de son caractère fascinant, je n'y ai vu progressivement qu'une sorte d'antithèse à ce que cherchais, c'est-à-dire à ce que j'étais. Mais je savais déjà que seule une définition phénoménologique de la condition humaine pouvait être pertinente. J'ai donc travaillé très tôt sur la phénoménalité en tant que telle et suis allé comme invinciblement vers la découverte d'une phénoménalité opposée à celle du monde […] ».

[81] L'élaboration phénoménologique du concept de vie par Henry conduit toutefois à remettre en question la distinction être/connaître et montre que la vie fonde l'être de l'homme en même temps que la possibilité pour lui de se connaître comme vivant. Voir notre chapitre III.

[82] Cf. E, p. 142.

[83] B, p. 231.

à la question du sens originaire de la réalité est une manière de répondre *immédiatement* à la question de la réalité humaine. Car, de fait, les sept premiers paragraphes qui introduisent l'ouvrage montrent que l'enjeu explicite et direct de l'ensemble de l'ouvrage est la réalité de l'ego[84], lui-même identifié à la réalité humaine. Comme l'indique clairement le septième paragraphe, il s'agit effectivement de soutenir au moins deux thèses : d'une part, la thèse selon laquelle la réalité humaine, en tant qu'elle est celle d'un ego, est une réalité irréductible à celle de « l'être en général »[85] – l'être en général désignant l'être tel que le conçoit le monisme ontologique qui domine la pensée occidentale en le réduisant à la réalité du monde –, qu'elle est une réalité à part, hétérogène à cet « être en général », radicalement différente de celle du monde : « Ce qui est en question [...] et cela d'une façon explicite, c'est la solidarité du sens de l'être de la réalité humaine avec celle de l'être en général »[86] ; et d'autre part, la thèse selon laquelle l'homme, en tant qu'il se révèle comme un ego, se décrit non seulement comme un être d'un autre type que l'être en général, soit l'être du monde, mais comme un être plus originaire : « [p]lus originaire que la vérité de l'être est la vérité de l'homme »[87]. L'amorce et la prise en charge de la question de savoir ce qu'est ou plutôt qui est l'homme ne se donnent donc pas dans l'œuvre henryenne sous la forme d'un horizon lointain qui ne pourrait être rejoint qu'après avoir pris le temps de suivre la problématique fondamentale et originaire de *L'Essence de la manifestation,* mais au sein même de cette problématique, en même temps qu'elle. En même temps, puisqu'en déployant cette problématique, il s'agit bien d'attester, comme l'annonce le paragraphe 7, que « la problématique concernant l'être de l'ego » et ainsi de l'homme, doit être « interprétée » comme la première, c'est-à-dire « comme une problématique fondamentale et originaire ». Autrement dit, l'élucidation du « mode originel selon lequel la phénoménalité se phénoménalise » que tâche d'accomplir l'œuvre maîtresse de Henry a non seulement une *visée ontologique de type critique* : montrer qu'il existe un mode de la phénoménalité autre et plus fondamental que la phénoménalité du monde à laquelle se tient la tradition philosophique d'origine hellénique, soit la critique du monisme ontologique, mais également et du même coup, une *visée anthropologique positive* : accréditer l'affirmation selon laquelle ce mode est bien celui selon lequel se phénoménalise l'ego et donc l'homme que je suis, soit l'inauguration d'un renouvellement anthropologique.

Par conséquent, à la lumière du projet de *L'Essence de la manifestation* explicité dans l'introduction, on comprend mieux le rapport de dérivation que Henry établit entre la question qu'il reconnaît être à l'origine de son entreprise philosophique – qui suis-je ? – et la nécessité de mener cette entreprise en se plaçant sur le terrain d'une philosophie fondamentale qui pose la question du commencement – qu'est-ce que le sens premier de l'être ? Ce n'est pas qu'il aperçoit en lui, dans la réalité qui est la sienne, sa réalité d'homme qui s'éprouve comme un je, une région d'être dont

---

[84] D'ailleurs, dans une note de l'introduction de *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Henry parle de *L'Essence de la manifestation* non pas comme d'un ouvrage consacré à la question de l'être ou de l'apparaître, mais comme d'un « ensemble de recherches consacrées au problème de la subjectivité et de l'*ego* », PPC, p. 1, souligné par nous. Cf. aussi cette note préparatoire à *L'Essence de la manifestation* qui dit très explicitement : « Ontologie — je dois étudier le problème *être et existence* (à propos du moi) », Ms 6-12-4445, in RIMH n°3, p. 202.

[85] EM, p. 46.

[86] *Ibid.*

[87] *Ibid*., p. 53.

rendraient imparfaitement compte les ontologies fondamentales proposées par la philosophie occidentale, de sorte qu'il faudrait revenir à elles et les *amender* afin qu'elles soient en mesure de s'ajuster à cette région particulière. Ce qu'il pressent en lui, dans sa réalité humaine, c'est-à-dire dans son ipséité, c'est, plus radicalement, un être tout autre, un être, qui plus est, plus originaire, totalement occulté par les ontologies fondamentales traditionnelles et qui appelle, pour être reconnu, non pas une correction de celles-ci mais l'élaboration d'une toute nouvelle ontologie capable de dire l'être qui se révèle en lui, l'être de l'ego. Si donc, pour savoir ce qu'il est, Henry revient à la question ontologique fondamentale, ce n'est pas comme vers un cadre *extérieur* à la réalité humaine qu'il s'agirait de modifier afin qu'elle puisse venir prendre place en lui, mais comme cela seul qui peut dire ce qui se situe à l'*intérieur* même de l'homme, l'intériorité du soi. L'élucidation du mode de manifestation du fondement que mène à bien *L'Essence de la manifestation* ne vise pas la description, même adéquate, de la structure générale de toute manifestation, englobant celle de l'homme, mais la révélation de la structure spécifique de celle-ci. En ce sens, dire la réalité originaire et fondamentale n'est pas un *moyen* de dire la réalité humaine, celle de l'ego, mais c'est dire cette réalité elle-même. Et s'il s'agit bien de proposer une compréhension de cette réalité humaine *à partir* d'une explicitation de l'essence première de l'apparaître, ce renvoi ne signifie pas que Henry entend penser l'homme à partir d'une entité qui ne donnerait le sens de la réalité humaine qu'après que l'on eût établi une série de différences spécifiques au sein de cette essence première, ni même une différence absolue d'avec cette essence : dans l'essence même de cet apparaître doit pouvoir se lire déjà l'identité essentielle de l'homme qui cherche à *se* connaître.

Entre la question de l'homme et celle de l'être (originaire et non général), il n'y a donc pas extériorité des thèmes, mais un lien essentiel, un lien d'identité qui se noue autour de l'ego. La question anthropologique, en tant qu'elle procède d'un ego en lequel se révèle un être irréductible à l'être en général, est conduite à prendre une dimension nécessairement ontologique, et symétriquement, la question ontologique, en tant qu'elle révèle au fondement un mode d'apparaître qui est celui-là même de l'ego, prend une dimension anthropologique. Anthropologie et ontologie, chez Henry se rejoignent et s'identifient au niveau d'une égologie[88].

Aussi, il faut peut-être préciser la différence que nous avons remarquée entre la démarche henryenne dans *L'Essence de la manifestation* et celle, heideggérienne, dans *Être et Temps*, du point de point de vue du rapport entre la question de l'homme et celle de l'être. Si comme on l'a vu, on peut dire en effet qu'à l'inverse de la problématique de *Être et Temps*, où c'est l'anthropologie – sous la forme d'une analytique du Dasein – qui a une fonction ontologique, c'est, dans *L'Essence de la manifestation*, l'ontologie – sous la forme d'une phénoménologie de la vie – qui a une fonction anthropologique, on voit maintenant que la différence des problématiques entre ces deux œuvres maîtresses ne peut se décrire uniquement sous la forme de la simple inversion d'un ordre de priorité entre la question de l'être et celle de l'homme, inversion qui revient chez Henry à placer la seconde avant la première. Car après tout, chez Heidegger, il y a bien « un primat de l'analytique de la réalité

[88] Et lorsque dans les dernières œuvres, Henry dépasse l'égologie au profit d'une théorie de l'ipséité, ce sera aussi bien la question de l'être que la question de l'homme qui recevra un nouvel éclairage.

humaine », et chez Henry, à l'inverse, l'ontologie reçoit bien un sens primordial. Seulement, chez ce dernier, d'une part « le primat de l'analytique de la réalité humaine » n'est pas « d'ordre méthodologique » : il revêt « une signification ontologique ultime »[89] ; et d'autre part, si l'ontologie devient effectivement un savoir primordial « qui nous introduit au problème du fondement », c'est en tant qu'« elle prend en considération » « cet autre mode de révélation »[90] qui s'atteste en l'homme. Ce qui spécifie la problématique henryenne, ce n'est donc pas tant d'opérer un renversement dans l'ordre de priorité des questions que de ne pas concevoir la question de l'être et celle de l'homme comme deux questions différentes, quoique étroitement liées, de sorte que le retour de la seconde à la première impliquerait un « tournant », mais comme deux questions qui renvoient tout de suite l'une à l'autre, selon un lien d'identité tel que la question de l'homme prend *immédiatement* une profondeur ontologique et la question de l'être *immédiatement* une résonnance anthropologique.

En somme, la nécessité pour Henry dans *L'Essence de la manifestation* de se placer sur le terrain fondamental d'une description phénoménologique de la vie ne découle pas – de la part de l'homme qui entreprend ainsi de se connaître au moyen de la philosophie – de la volonté d'un effacement de soi, d'une prise de distance du sujet *qui* questionne à l'égard de *ce qu*'il questionne – soit lui-même, comme homme. Au contraire, il s'agit pour lui de rendre présent à la pensée la façon dont il est rendu présent à lui-même et de se situer ainsi au niveau de « la vérité de l'homme ». Et si dans les œuvres ultérieures qui s'appuient sur les présupposés élaborés dans *L'Essence de la manifestation*, Henry peut aborder par différents biais la question de l'homme, ce n'est pas en revenant à un problème initial qu'il aurait d'abord délaissé pour des raisons méthodologiques : c'est parce que ces présupposés fondamentaux s'appliquent directement à soi et parce qu'ils ne sont pas simplement une lumière projetée sur l'homme, mais une manière de faire droit à la « lumière » qui luit en l'homme.

Il est vrai toutefois, et cette remarque est d'importance, qu'on ne peut pas dire que la question de l'homme et celle de la vie phénoménologique absolue s'identifient purement et simplement. Car, comme nous l'avons vu en commençant, le concept de vie phénoménologique absolue implique bien une critique de cet humanisme qui affirme que « l'homme est l'être suprême » : en conférant à la vérité de l'homme un statut originaire et fondamental, il ne s'agit donc pas de faire de l'homme le fondement même de l'être. La réduction, la régression, et l'hyperbolisation qui appuient l'élaboration du concept de vie phénoménologique absolue supposent une certaine indépendance, préséance et ascendance de cette réalité première à l'égard de la réalité spécifique et relative d'homme : entre le concept de vie phénoménologique et celui d'*humanitas*, la différence n'est pas simplement nominale mais bien réelle. Et c'est un problème de comprendre la compossibilité de cette différence – qu'il faut bien maintenir, si l'on ne veut pas tout confondre – entre la phénoménalité absolue de la vie et ce vivant particulier et fini qu'est l'homme d'une part, et le lien essentiel d'identité établi par Henry entre ceux termes d'autre part. Comment l'essence de l'homme, comprise comme notre essence, l'essence que nous sommes, peut-elle venir

[89] EM, p. 46.
[90] *Ibid.*, p. 54.

coïncider avec l'essence d'une réalité, celle de la vie phénoménologique absolue, qui pourtant est plus pure, plus primitive, et plus puissante que nous, comment penser leur différence, et une différence réelle, sur le fond de leur identité ontologique ? Dans quelle mesure notre l'humanité peut-elle s'identifier à ce qui la précède, et l'excède ? En quel sens enfin l'homme peut-il se situer au fondement sans être le fondement lui-même ? C'est le mystère devant lequel nous place la philosophie de Henry, mystère qui n'est peut-être pas seulement celui de cette philosophie mais de son objet, de notre humanité : notre mystère. Et il faudra nécessairement y revenir[91].

Pour le moment, nous nous contentons de constater que *L'Essence de la manifestation*, en inscrivant l'élucidation de la structure eidétique de la vie dans le cadre d'une problématique relative à l'ego assimilée à la réalité humaine, affirme explicitement l'existence, par-delà, ou en deçà de la distinction de la vie et de l'homme, d'une essence qui leur est commune[92]. De sorte que si cette œuvre accomplit comme onto-phénoménologie « une question en retour » vers l'origine et se tient ainsi dans « un retrait »[93] par rapport à la question anthropologique, pour autant ce retrait ne signifie aucunement une disqualification de cette question, ni même sa simple prorogation, mais la possibilité immédiate de son élucidation radicale.

II. La présence du concept d'*humanitas* dans le corpus henryen

(i) Un concept fortement déterminant

La question que nous posons à la philosophie henryenne ne vient donc pas heurter du dehors celle-ci, elle rejoint au contraire ses motivations premières et intérieures. Cette prise en vue de la question de l'homme est tout à fait évidente si l'on se reporte alors à la dernière période de l'œuvre consacrée à une lecture phénoménologique du christianisme. Cette lecture, à la faveur d'une interrogation sur la signification phénoménologique du rapport établi par le christianisme entre Dieu et l'homme mettant en jeu la figure du Christ, conduit en effet Henry à expliciter le bouleversement provoqué par une pensée qui, à l'instar de la sienne, pense l'homme à partir d'un absolu identifié à la Vie. Cette conception de l'homme sur laquelle Henry s'attarde apparaît certes d'abord comme étant celle du christianisme, celle délivrée dans le Nouveau Testament et qui définit l'homme comme « Fils de Dieu ». Mais parce que Henry ne se contente pas de répéter cet enseignement *religieux*, mais qu'il s'emploie à en produire la *philosophie* en exhibant sa signification phénoménologique, et ce à partir des acquis de sa propre phénoménologie matérielle, on peut sans doute dire que la conception de l'homme, telle qu'elle est interprétée, conceptualisée et éclairée par

[91] Voir chapitre IX.

[92] Dans l'économie générale de l'œuvre, c'est sans doute aux dernières œuvres qu'il faut se reporter pour trouver la théorisation la plus explicite de la différence qui existe entre ce vivant qu'est l'homme et la Vie absolue en dépit de leur essence commune, puisque en effet il s'agit alors pour Henry à partir de *C'est moi la Vérité* de se situer alors « en arrière du moi ou de l'ego » – donc de l'homme – et ainsi de faire « ce qui ne se trouve [...] pas encore dans *L'Essence de la manifestation.* », E, p. 19.

[93] Cf. AD, p. 192 où Henry justifie la nécessité de sa démarche ontologique et phénoménologique dans les termes suivants : « […] nous avons besoin de préalables pour penser. La recherche ne peut s'abandonner à un objet empiriquement donné, elle doit remonter aux préalables qui le rendent possible et lui confèrent son sens particulier. C'est seulement dans cette *question en retour*, dans ce *retrait* auquel il faut donner un sens systématique et radical, que les recherches sont possibles. »

le philosophe phénoménologue, dans *C'est moi la vérité*, *Incarnation*, ou *Paroles du Christ*, est bien celle qui découle – au moins en tant que discours conceptuel[94] – de la théorie henryenne de la vie phénoménologique absolue[95].

Par conséquent, si assurément les derniers écrits du phénoménologue surprennent, et s'il est tentant d'interpréter leur incursion directe dans le domaine de la religion et de la théologie comme la tentative, plus ou moins assumée par Henry, d'une assomption, bienvenue ou regrettable, de sa philosophie au niveau métaphysique de l'absolu, il est également licite d'y voir la possibilité offerte à sa philosophie – qui, rappelons-le, bien avant les derniers écrits, dès *L'Essence de la manifestation*, assume en un certain sens sa dimension métaphysique en cherchant à décrire l'absolu phénoménologique qu'est la vie – de porter une attention toute particulière à ses implications anthropologiques en s'interrogeant, à la faveur d'une réflexion sur les textes bibliques, sur le rapport de l'homme à l'absolu. En d'autres termes, on peut sans doute se demander à juste titre si le dernier moment de la pensée de Henry n'est pas l'occasion (ou le risque) pour lui, en thématisant Dieu, le Verbe, l'Infini... d'élever sa philosophie *au-delà* d'elle-même[96]. Mais une telle question ne doit pas recouvrir le fait que ce moment est aussi l'occasion (ou l'opportunité) pour lui de reconduire sa philosophie, en considérant directement l'homme dans son identité et sa différence avec Dieu, et partant sa finitude, *en deçà* d'elle-même : sur le sol même où elle a pris naissance, à savoir l'interrogation d'un homme fini qui cherche à savoir qui il est. Au moment où la réduction, la régression, et l'hyperbolisation caractéristiques de la philosophie henryenne atteignent leur point le plus extrême, ce point où il est difficile de ne pas se demander s'il parle encore de nous, s'il décrit encore notre expérience d'homme, c'est à ce moment-là que cette philosophie revient vers nous, et propose une définition explicite de notre humanité commentée à la lumière d'une phénoménologie de la vie[97].

Mais si les derniers textes, dans l'attention portée à la condition humaine, manifestent avec éclat, en même temps qu'elle lui donne l'occasion de se satisfaire, le désir initial de Henry – « savoir qui je suis » –, il faut bien voir que l'éclosion de cette force propulsive ne se produit pas tout à coup à la manière d'un *deus ex machina* : elle s'annonce et se prépare déjà dans les écrits antérieurs. Écoutons en effet la façon dont Henry rend compte de son parcours philosophique : « 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 phénoménologiques fondamentales […] D'autres

---

[94] Nous verrons que, selon Henry, plus ultimement, cette conception ne se fonde pas plus dans le texte des Évangiles que dans le sien mais dans l'expérience pathétique que l'homme fait immédiatement de lui-même et de la vie en lui. Cf. chapitre III.

[95] Que cette théorie et ses concepts soient conduits, en se confrontant au christianisme, à se modifier, se préciser et à s'amplifier, ne change rien au fait que la conception de l'homme explicitée dans le texte de Henry, et par son travail philosophique, soit bien celle qui se produit sous la lumière de cette théorie et de ses concepts fondamentaux (même si cette lumière repose sur un autre type de révélation – cf. note précédente).

[96] C'est la question que pose par exemple Paul Audi dans *Michel Henry, une trajectoire philosophique*, Paris, les Belles Lettres, 2006, Cf. notamment la conclusion « Au terme de la trajectoire ».

[97] Cf. G. Jean : « […] "la philosophie du christianisme" de M. Henry est *le lieu d'une méditation phénoménologique radicale non pas sur Dieu mais sur l'homme*. De sorte que s'il est un "tournant" dans la trilogie, il s'agit d'un tournant tout autre que celui que l'on a voulu y voir : *un tournant anthropologique* […] », in « De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" », in *Revue internationale Michel Henry*, n°2, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2011, p. 69.

part, la mise en œuvre de ces présuppositions et leur application à divers problèmes ou diverses philosophies : au corps (Maine de Biran), à l'économie (Marx), à l'inconscient (la psychanalyse), à l'art (Kandinsky), au problème de la culture (*La Barbarie*), à la phénoménologie husserlienne (*Phénoménologie matérielle*), au christianisme enfin »[98].

Tout de suite après son œuvre maîtresse, bien avant les derniers écrits, Henry opère donc un changement de plan : il passe d'une philosophie première, fondamentale, qui s'emploie à l'élaboration « des présupposition phénoménologiques fondamentales », à une philosophie dérivée qui correspond à « l'application » de telles présuppositions. Sans doute un tel changement n'implique pas un abandon des thèses ontologiques relatives à la vie phénoménologique absolue, mais au contraire leur reprise et leur prolongement à travers leur « mise en œuvre », mais on voit que cette dérivation amène la philosophie henryenne à se porter sur d'autres objets que l'essence de la vie phénoménologique absolue et ainsi à s'ouvrir à d'autres champs que celui d'une ontologie fondamentale. Or si parmi ces objets ne figurent pas expressément l'homme, l'humain ou l'humanité, mais le « corps », « l'économie », « l'art », « l'inconscient », « la culture », on peut rajouter l'intersubjectivité traitée dans *Phénoménologie matérielle*, et la politique abordée principalement dans *Du Communisme au Capitalisme, théorie d'une catastrophe*, ils pointent tous néanmoins dans une même direction, celle de la réalité humaine, dont ils représentent une de ses activités (le travail, la technique, l'art, la culture...), ou une de ses dimensions (le corps, l'inconscient...), une de ses relations (aux mondes, aux autres...). Autrement dit, si aucun des livres où vient se « vérifier la fécondité » des thèses de *L'Essence de la manifestation* ne décrit l'homme en tant que tel, ils semblent en revanche tous le décrire sous un certain aspect ; et si le champ ouvert n'est pas à proprement parler celui de l'anthropologie, ce qui supposerait une thématisation expresse de la réalité dans ce qu'elle a d'humain, ils apparaissent tous comme autant de ses sous-domaines, et tous ils présupposent une certaine conception de l'homme qu'ils explicitent dans un cadre spécifique. Entre la philosophie première de la réalité absolue et l'application de cette philosophie aux domaines particuliers que sont l'économie, la politique, la psychologie, l'esthétique, l'éthique, se situe le concept charnière d'humanité dont l'objet est moins primitif que la réalité absolue mais plus général que les domaines d'applications particuliers ; de sorte que la mise en œuvre des présupposés de la première pour l'élucidation des seconds implique la mise en œuvre corrélative de ce concept situé à l'articulation des deux. C'est donc comme si, entre *L'Essence de la manifestation* où sont établis les fondements de la philosophie henryenne et la dernière période où, sur la base de ses fondements, est abordée franchement la question de l'homme, une période intermédiaire dessinait en filigrane et sous la forme d'une mosaïque une *figure de l'homme* ; c'est comme si la philosophie henryenne de l'homme se tenait dans le pli de la philosophie de la vie phénoménologique absolue : im-pliquée au début, ex-pliquée à la fin, et se dépliant progressivement à travers toute l'œuvre.

Du reste, qu'en arrière-plan de cette période intermédiaire, et par des biais différents, la réflexion tourne bien autour de la question de l'homme, on en a une attestation dans le fait qu'il arrive à Henry à plusieurs reprises de la faire passer au premier plan et de lui accorder une attention

[98] E, p. 17.

directe : sous la forme de saillies s'affirme alors énergiquement et sans ambages, au sein de tel ou tel champ discursif déterminé, ce qui le sous-tendait secrètement : le concept d'humanité. Et ce qui explique alors la force irruptive avec laquelle Henry s'empare subitement de ce concept, c'est le plus souvent un contexte polémique où il envisage les conséquences théoriques et pratiques ruineuses d'une idéologie ou d'un discours qui méconnaît ou nie la vie phénoménologique absolue – dès lors par conséquent qu'il s'agit au sein de sa philosophie appliquée de souligner l'enjeu même de sa philosophie fondamentale : être en mesure d'apporter une réponse à la question de l'homme qui pallie les insuffisances des réponses proposées. Les passages les plus significatifs à cet égard sont sans doute ceux de *La Barbarie* où l'auteur envisage de front les dangers théorico-pratiques du projet galiléen : dans le cadre en effet d'un ouvrage dont la question n'est pas directement celle de l'homme, puisqu'il s'agit d'appliquer les présupposés fondamentaux au problème particulier de la culture interprétée comme auto-accroissement de la vie, le concept d'humanité ou d'homme, surgit de manière répétée, ici où là, dans des formules fulgurantes[99], ou bien faisant l'objet de considérations véhémentes plus insistantes[100], et donne alors l'occasion à Henry de faire entrer en résonnance le problème qui l'occupe alors, « qu'en est-il de la culture ? », avec celui qui le travaille depuis le début de sa vocation philosophique : qu'en est-il de « l'humanité de l'homme » ? [101].

En somme donc, à l'aune de la question de l'homme, on peut distinguer dans l'œuvre henryenne trois périodes : la première est l'œuvre fondatrice qui prend pour thème l'être de l'ego, la vérité de l'homme ; la dernière, constituée par les trois derniers livres et qui remonte « avant l'ego », permet de compléter la réponse grâce à l'explicitation de la relation de l'homme à Dieu ; et entre les deux, une période intermédiaire[102], qui, à travers l'étude de nombreux thèmes particuliers comme celui du corps, du travail, de la technique, de l'inconscient, de l'art, de la morale, de la culture, précise les éléments de réponse déjà présents dans le premier moment et prépare ceux développés dans le dernier moment, et cela en proposant une série de vues enchâssées les unes dans les autres qui décrivent, comme par esquisses et de manière convergente, l'homme et sa relation au monde. Trois périodes donc qui développent chacune une perspective certes sensiblement différente de celle des deux autres mais qui toutes concourent à leur manière à l'élaboration d'une réponse à la question de l'homme. Du reste, en raison de la profonde unité de l'œuvre qui approfondit une même intuition et qui intègre la perspective particulière de chaque période au sein d'une même perspective générale – celle de la vie phénoménologique absolue –, il est possible de repérer dans chaque période des prémisses des périodes qui lui succèdent et des

[99] Par exemple, dès la page 8 où Henry évoque le « bouleversement » propre à la modernité : « Un tel bouleversement, malheureusement, est aussi celui de l'homme lui-même ». Ou encore dans la préface écrite en octobre 2000 : « Après l'objectivisme unilatéral de la science, s'impose celle des médias qui arrache l'homme à lui-même » (p. 6).

[100] Par exemple, les pages du dernier chapitre consacré à la destruction de l'Université qui s'emploie à montrer « comment l'emprise du principe galiléen sur les disciplines fondamentales de la culture » (B, p. 227) compromet la possibilité d'un savoir véritable portant sur l'*humanitas* de l'homme (cf. *ibid.*, p. 222-236).

[101] Cf. la dernière phrase du dernier chapitre qui semble venir souligner l'enjeu principal du livre : « Mais qu'en est-il alors de la culture – et, avec elle, de l'humanité de l'homme ? », *ibid.*, p. 239.

[102] *Philosophie et Phénoménologie du corps* possède un statut particulier, puisque achevé avant *L'Essence de la manifestation,* il ne sera publié qu'après, et c'est comme par avance que la philosophie fondamentale de Henry en voie de constitution s'applique au problème particulier du corps.

reprises de celles qu'elle précède[103]. Si bien qu'on peut dire qu'au sein de l'œuvre henryenne, il y a bien un même fil, plus ou moins tendu, mais ininterrompu, qui se déroule : le fil de la connaissance de soi, qui permet à l'homme qui le tisse en même temps qu'il le suit, de s'acheminer vers une compréhension explicite de lui-même.

Parce que la philosophie de la vie phénoménologique absolue part de l'homme – de ce qui en lui se donne comme irréductible à ce qu'ont pu en dire les philosophes –, et parce qu'elle reste toujours liée à l'homme – en tentant de rendre justice à ce qui en lui a été occulté –, on peut dire que l'œuvre henryenne ne cesse jamais de dire d'une manière ou de l'autre l'homme, jamais ne l'abandonne[104].

Ainsi nous avons commencé par nous demander s'il y avait quelque pertinence à poser la question de l'homme à une philosophie de la vie phénoménologique absolue, en laquelle il semblait possible de repérer à la fois la reformulation d'un « interdit anthropologique » héritée de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, la confirmation de la « mort de l'homme » annoncée par la philosophie de la vie nietzschéenne, enfin l'accomplissement d'« une embardée métaphysique » dépassant les limites de l'expérience humaine. Nous voyons maintenant que si la phénoménologie henryenne formule bien quelque chose comme un « interdit anthropologique » visant à libérer la phénoménalité pure et originaire, toutefois, la production d'un discours sur l'homme qui se placerait dans le sillage de cette phénoménologie matérielle n'exige pas une transgression de cet interdit. Car la description de cette phénoménalité fondamentale est précisément la voie théorique qui conduit, en même temps qu'elle coïncide avec elle, à la mise en évidence de la nature propre de l'homme. Par conséquent, si quelque chose est interdit dans la perspective henryenne, ce n'est pas toute anthropologie, mais l'anthropologie empirique et scientifique qui laisserait dans l'ombre l'essence même de l'homme. L'anthropologie qui cherche au contraire à dire cette essence n'est pas rejetée par la phénoménologie henryenne mais ce qui se dit au sein même de cette perspective transcendantale. De même, certes, en élaborant sa philosophie de la vie, Henry vise bien à rendre caduque la conception de l'homme à partir de laquelle on se *comprend* spontanément ou réflexivement, mais c'est pour libérer un nouveau concept, un tout autre concept, capable de rendre compte de la réalité humaine telle qu'il est donné à chacun de nous de la *vivre*, et qui pourtant ne cesse de se dérober à notre pensée. Si donc quelque chose s'efface dans la philosophie de la vie henryenne, ce n'est pas l'homme, ni même son concept, mais le concept qui ne se réfère pas à la vie même de l'homme, qui ne dit pas l'épreuve vivante que l'homme fait de lui-même : la mort de l'homme qu'elle confirme est celle de l'homme qui était – dans la pensée – déjà mort. Enfin, on voit qu'en thématisant l'absolu, même lorsque celui-ci vient explicitement désigner Dieu, Henry n'entend en aucune manière rompre tout lien avec l'expérience humaine : car

[103] Ainsi par exemple si la dernière période aborde « ce qui ne se trouve [...] pas encore dans *L'Essence de la manifestation* », (Cf. E, p. 19), en même temps Henry peut dire dans le même entretien qu'elle « poursuit la tâche de *L'essence de la manifestation* » (Cf. E, p. 17). Ou encore le problème du corps abordé dès *Philosophie et Phénoménologie du corps*, reconsidéré dans *Incarnation*.

[104] Nous verrons que ce lien théorique entre la problématique de la vie et l'homme renvoie au lien réel et concret que Henry met en évidence entre la Vie absolue et le vivant et en vertu duquel la Vie absolue reste toujours présente au sein même du vivant et qu'il oppose au rapport différentiel de l'être à l'étant, cf. chapitre IX.

en décrivant l'absolu phénoménologique c'est-à-dire la vie absolue, il s'agit bien de décrire ce qui s'atteste concrètement en l'homme, soit la façon qu'il a de s'apparaître à lui-même, la façon qu'il a de s'éprouver comme un soi. Et lorsque qu'il en vient à aborder directement la question de Dieu, c'est encore pour approfondir le sens de cette expérience de soi, l'expérience qu'est le soi, son apparaître propre, le sens donc de ce que j'expérimente en tant qu'homme. Si donc Henry ose s'aventurer sur un terrain « métaphysique », ce n'est pas afin d'atteindre ce qui dépasse l'expérience humaine, et qui n'est pas le problème du phénoménologue, mais au contraire pour élucider la réalité humaine au niveau requis par l'Idée même de la phénoménologie : celui de la phénoménalité spécifique à l'homme, plus précisément du mode selon lequel elle se phénoménalise, « de son comment ». Et s'il est vrai que la philosophie de la vie n'atteint son objet qu'en dépassant *ce qui* apparaît comme humain dans le monde, c'est pour libérer l'*apparaître* de l'être humain, irréductible à celui du monde.

(ii) Un concept insuffisamment déterminé

Toutefois, si la question de l'homme est bien une question à certains égards *capitale* pour Henry, et si sa philosophie de la vie y apporte d'elle-même une réponse effective en se doublant d'une philosophie de l'homme, il nous semble que la formulation explicite de cette réponse dans le corpus henryen reste dans une large mesure *indéterminée* – dans une mesure telle en tout cas qu'elle gagne à être reprise, clarifiée, analysée et commentée. Pour justifier un tel jugement on peut avancer ici les trois raisons suivantes.

Premièrement, la philosophie de l'homme impliquée par celle de la vie phénoménologique absolue se formule dans l'ensemble de l'œuvre henryenne, certes à chaque étape de la pensée, mais d'une manière *dispersée ;* et dispersée non seulement parce qu'elle s'exprime, selon des biais différents au sein des trois périodes indiquées, non seulement encore parce qu'au sein de la période intermédiaire l'homme est abordé selon des profils variés, mais encore parce qu'au sein même de chaque période, c'est le plus souvent d'une manière incidente, et comme en passant, que Henry évoque l'enjeu de sa réflexion concernant la conception de notre humanité. Si bien qu'une telle conception se dérobe facilement à une vue totalisante et synthétique, permettant – à partir de considérations parfois conséquentes, toujours décisives mais disséminées dans le vaste édifice de l'œuvre henryenne – de fixer l'ensemble des cordonnées conceptuelles qui, dans « l'espace » d'une pensée de la vie phénoménologique absolue, détermineraient précisément le concept d'*humanitas*.

Deuxièmement, si le discours henryen sur la vie est toujours aussi en même temps un discours sur l'homme, au moins latent, reste que ce second discours, lorsqu'il devient explicite, n'est jamais abordé pour lui-même, mais toujours dans le cadre d'une autre problématique qui le domine, le contient et ainsi le retient. On pourrait dire qu'il n'apparaît jamais de manière pure, c'est-à-dire sans être mêlé et *subordonné* à une réflexion qui ne vise pas directement à déterminer le concept d'homme. On peut le vérifier pour chacune des trois périodes que nous avons distinguées. En effet, si l'introduction de l'œuvre fondatrice, met bien en évidence, autour des enjeux relatifs à l'ego, les implications anthropologiques d'une ontologie fondamentale, reste que la réflexion qui se déploie

dans tout le reste de l'œuvre vise une caractérisation du sens fondamental et originaire de l'être : la question n'étant pas de savoir si telle ou telle propriété phénoménologique (distance, transcendance, conscience, objet, réceptivité, immanence, affectivité...) mise en évidence par la tradition ou par Henry lui-même est bien une caractéristique de l'apparaître propre à l'homme mais si l'apparaître trouve en elle suffisamment de consistance pour jouer le rôle d'un véritable fondement. Le trajet spectaculaire et grandiose du monde à la vie absolue, laisse dans l'ombre celui de la vie à l'homme. L'œuvre de *fondation* qui s'enfonce dans les abîmes de l'être reporte à plus tard le travail de *détermination* qui depuis ses profondeurs montrerait la possibilité intérieure de cette réalité particulière qu'est l'homme. Aussi, la thèse évoquée au début de l'œuvre du lien essentiel entre l'essence originaire de la révélation et la vérité de l'homme – celle de l'ego –, conserve dans les dernières pages quelque chose d'hypothétique et de programmatique : « […] le destin de la révélation et, *s'il* lui est lié, celui de l'homme lui-même [...] »[105].

On pourrait alors s'attendre à ce que dans les œuvres suivantes, Henry s'emploie aussitôt à lever la relative indétermination dans laquelle *L'Essence de la manifestation* laisse le problème du rapport de la vie à ce vivant particulier qu'est l'homme. Mais, en mettant les acquis de son œuvre fondatrice à l'épreuve de problématiques secondaires où l'homme est considéré selon un point de vue particulier, c'est comme si Henry sautait par-dessus le moment d'une réflexion qui, depuis la perspective fondamentale nouvellement ouverte de la vie, envisagerait l'homme globalement, dans son essence, avant de saisir la mise en œuvre de cette essence dans tel ou tel domaine ou champ d'activité. On était un peu trop loin pour saisir précisément le concept d'*humanitas* et son rapport à la vie, on se retrouve un peu trop près ; un flou persiste qui laisse la pleine détermination de ce concept encore programmatique.

Enfin, si les derniers écrits permettent de réaliser une avancée considérable dans la réalisation de ce programme en envisageant les rapports du vivant à la vie absolue, toutefois, ce n'est pas encore la question de l'homme, ses exigences et ses difficultés propres, qui imposent directement à la réflexion son ordre et lui donnent son rythme, mais d'autres problématiques auxquelles elle vient s'intégrer : à savoir le problème de la vérité du christianisme, de l'incarnation, et des paroles du Christ dans les Evangiles. Et lorsque le rapport de l'homme à la vie est finalement clairement envisagé, cela reste à l'occasion non point d'un traitement direct du premier terme du rapport, mais d'un approfondissement du sens du second (à travers la question de Dieu, de sa vérité, de son incarnation, de sa parole). De sorte que lorsque Henry aborde le plus franchement le problème de la vie sous sa forme spécifiquement humaine, c'est encore dans le cadre d'une réflexion, qui certes rend possible son traitement, mais contraint et limite aussi bien son développement : la détermination du concept d'*humanitas* appelée par le travail inaugural de fondation reste dans les derniers écrits subordonnée à une reconsidération de l'œuvre fondatrice de la vie absolue.

A chaque moment de l'œuvre, le concept d'*humanitas* est donc pris dans un mouvement discursif qui le présuppose et participe à son élaboration mais qui aussi bien le dépasse vers des

[105] EM, p. 861.

problématiques plus fondamentales ou plus spécifiques et emportent la pensée ailleurs ; si bien qu'au terme du parcours, on peut sentir une certaine difficulté à cerner précisément les contours de ce dont pourtant il n'a jamais cessé d'être question.

Troisièmement, et c'est la conséquence des deux raisons précédentes : parce que le thème anthropologique est dans l'ensemble de l'œuvre éclaté et assujetti à d'autres thèmes, il se retrouve comme arrêté et empêché dans son déploiement propre, *inhibé*. Surdéterminé par la question de l'être originaire qui ouvre et ferme l'œuvre, la question de l'homme est en effet minorée et comme écrasée par le souci de rendre justice à la vie. Écrasement tel d'ailleurs que lors même que la réflexion quitte le domaine pur de l'ontologie pour celui des questions plus spécifiques, directement liées aux activités humaines, ce qu'elle cherche en premier à exhiber n'est pas le caractère humain de ces activités vivantes mais le caractère vivant de ces activités humaines, non pas tant *l'homme dans la vie*, mais *la vie dans l'homme*. Que de telles activités, comme le travail, l'art, l'économie, la religion, soient non seulement des activités produites par la vie, mais encore par l'homme est simplement présupposé sans être réellement analysé. Tout se passe en fait comme si en accomplissant le détour d'une refondation ontologique, Henry découvrait une réalité si fascinante qu'il en venait sinon à oublier, du moins à négliger, cela même que ce détour et cette réalité devaient permettre d'atteindre et de comprendre. Concentrant l'essentiel de son effort de pensée pour reconduire les phénomènes à leur source transcendantale ultime, et pour éclairer les structures fondamentales de cette origine, le concept d'homme, qui demande une remontée depuis les profondeurs abyssales de l'être et une attention spécifique fixant le sens de l'être précisément humain, ne parvient pas à sa pleine détermination. Posée comme lumière originaire, la vie attire dans l'œuvre henryenne toute la lumière et obscurcit cela même qu'elle est censée éclairer : l'homme qui se retrouve dans l'ombre de sa propre lumière.

Par conséquent, si le concept d'*humanitas* dans l'œuvre philosophique apparaît comme un concept certes *fortement déterminant* – la question de l'homme est bien, on l'a vu, en un sens directrice –, il peut apparaître néanmoins *insuffisamment déterminé* – la réponse à cette question conserve, en dépit de l'ampleur de l'œuvre où elle se formule plus ou moins explicitement, un caractère inchoatif qui tient 1) à sa dispersion dans l'ensemble de l'œuvre, 2) à son intégration dans un mouvement de pensée dont les enjeux ne sont jamais seulement ni strictement anthropologique et 3) à son inhibition causée par le prestige et la force du concept, celui de vie, dont elle dépend. S'il apparaît très clairement à la lecture de l'œuvre que l'être humain se situe dans la vie, ce qui l'est moins c'est la façon dont l'être vivant prend forme humaine. Il manque dans l'œuvre un travail de focalisation sur le concept d'homme capable en dissipant le flou qui l'entoure, de fixer ses contours. On pourra donc voir dans la reprise de la conception henryenne de l'homme, le moyen, en rassemblant ses éléments épars dans l'œuvre, de l'*ordonner,* en se concentrant spécialement sur les implications anthropologiques de la philosophie henryenne, de l'*épurer,* et revenant ainsi délibérément sur ce dont part la réflexion henryenne, retenant ce sur quoi elle glisse, d'*exposer* plus nettement son contenu.

En somme, si une reprise de la philosophie de la vie phénoménologique absolue du point de vue de la question de l'homme nous semble avoir quelque pertinence, c'est donc parce qu'une anthropologie se présente en elle sous la forme d'une *potentialité* philosophique appelant sa pleine actualisation. Précisons : une potentialité, c'est-à-dire d'une part *non pas une vague virtualité*, une simple possibilité abstraite et irréelle que l'on pourrait projeter au-delà de l'œuvre, mais une possibilité offerte concrètement et réellement par l'œuvre, déjà présente en elle, déjà à l'œuvre : une *puissance* (liée à une pensée radicale de la vie). Et d'autre part : une potentialité c'est-à-dire *non point une pleine actualité*, un acte qui libère la force dont il procède en produisant tous ses effets, mais un acte empêché, limité, contenu : *une latence* (liée à l'occultation relative d'une pensée de l'homme par celle de la vie). En cherchant à favoriser l'actualisation de cette potentialité philosophique, nous visons donc à contribuer à l'accomplissement de ce qui – la théorisation de l'homme – déjà agit dans l'œuvre henryenne mais sans aller jusqu'au bout de son action et entrer en pleine possession de soi, soit l'accomplissement de ce qui dans l'œuvre *œuvre,* sans toutefois parvenir à son tour et pour son compte propre à *faire œuvre,* c'est-à-dire à se stabiliser dans un ensemble théorique centré sur la question de l'homme, organisé et guidé explicitement par elle. Mais dire que l'anthropologie possible que nous souhaitons réaliser ne se situe pas ailleurs que dans la philosophie henryenne, dans un horizon plus ou moins lointain et extérieur à elle, qu'elle se donne au contraire en elle, dans son pli et son effort, c'est dire que notre projet se vise pas à *additionner* un contenu de pensée à celui offert par la philosophie henryenne, encore moins à le *transgresser* [106], mais plus modestement à *libérer* une puissance théorique qu'elle contient et retient en elle. Et si l'on peut ainsi espérer apporter quelque chose de plus à la philosophie henryenne, l'excéder, c'est à partir seulement de son propre excès, à partir de cette force qui la porte et qui la conduit d'une manière immanente au-delà d'elle-même : *son anthropologie potentielle*. Notre travail prend donc bien en un sens la forme d'une répétition – il s'agit de se rendre contemporain de l'effort par lequel Henry entend renouveler l'intelligence de ce que nous sommes – mais ajoutons simplement : d'une répétition, qui, en se concentrant sur cet effort intellectuel, en le rassemblant, et en l'intensifiant, voudrait être aussi bien une augmentation. Et, ex-haussant l'anthropologie immanente à la pensée de Henry, nous souhaiterions contribuer à exaucer les promesses de son œuvre.

III. Une double épreuve. Le chemin noir d'un archihumanisme

L'enjeu de cette actualisation est double. Premièrement, cette reprise de la philosophie henryenne au prisme de la question de l'homme – re-prise qui souhaiterait être une sur-prise – revient évidemment à mettre l'anthropologie à l'épreuve d'une phénoménologie de la vie absolue : il s'agit d'examiner quelles modifications dans le discours qui tente d'éclairer le sens de notre

[106] C'est la façon par exemple dont on peut envisager le prolongement anthropologique par Blumenberg de la philosophie husserlienne et heideggérienne, s'il est vrai, comme le prétend l'auteur de *Description de l'homm*e qu'elle formule un « interdit anthropologique ». Cf. sur ce point l'article de J-C. Monod : « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », in *Revue germanique internationale*, n°10, en ligne, 2009, p. 221-236.

humanité surviennent et s'imposent dès lors que l'on emprunte la voie théorique ouverte par Henry et présentée par lui comme une « voie nouvelle, voie royale même si elle ne fut que très rarement empruntée par la philosophie : celle de comprendre [l'homme] [non plus à partir du monde mais] à partir de la vie »[107], celle-ci étant elle-même conçue comme phénoménalité absolue. Et l'on présage que les modifications induites par cette nouvelle perspective seront profondes. Car de ce que la philosophie de la vie phénoménologique absolue apporte une nouvelle réponse à la question fondamentale de la philosophie, il doit s'ensuivre une réponse fondamentalement nouvelle à la question de l'homme.

A cet égard, le livre de Francis Wolff, dans *Notre humanité*[108], nous permet déjà d'anticiper, au moins négativement, le bouleversement anthropologique provoqué par les thèses ontologiques propres à la phénoménologie henryenne. L'auteur de *Notre humanité* identifie en effet, dans l'histoire de la pensée occidentale, quatre conceptions philosophiques – ou figures – possibles de l'homme : l'homme antique, l'homme classique, l'homme structural, l'homme neuronal ; et il montre la possibilité d'intégrer ces différentes figures particulières dans une configuration générale prenant soit la forme d'un système qui organise synchroniquement leurs relations conceptuelles, soit d'un récit qui les rapportent diachroniquement à des grandes révolutions scientifiques. Or si Henry, en partant de la vie, entend rompre effectivement avec les présupposés qui ont guidé impérieusement l'ensemble de la philosophie occidentale depuis ses origines grecques, ce qui s'annonce dans cette perspective, c'est une figure de l'homme qui n'est pas plus celle antique « de l'homme rationnel » que celle classique de « la substance pensante étroitement unie à un corps », pas plus celle structurale de « l'homme assujetti », que celle neuronale de « l'animal comme les autres ». En raison de sa radicalité, la pensée henryenne pourrait bien faire paraître les oppositions entre les paradigmes anthropologiques dominants, malgré le bruit de leur controverse, très secondaire, très relatif. Et s'il sera sans doute toujours possible de trouver une place à l'« anthropologie » henryenne dans un système *a priori* qui tente, à partir de deux variables – moniste/dualiste, essentialiste/non essentialiste –, d'épuiser « le jeu des figures épistémologiques possibles de l'homme »[109], à côté de tel ou tel concept de l'homme déjà identifié, ou bien de la situer dans le récit qui récapitule les grandes révolutions scientifiques passées, comme la tentative d'un changement de paradigme plus ou moins réussi, pour autant cette insertion dans une configuration logique ou narrative, liant entre eux différents moments qui scandent l'histoire de la pensée occidentale et appréhendant ainsi leur unité, risque fort, dans le cas de la conception henryenne de l'homme, de rester artificielle, forcée et formelle. Car ce que propose Henry en refondant l'ontologie, ce n'est pas seulement de nouveaux concepts mais une nouvelle conceptualité, ce n'est pas une nouvelle révolution de et pour la science qui étudie le monde, une révolution dans la science, mais une révolution qui consiste pour la pensée philosophique à se donner une autre cadre de référence que celui de cette science, une révolution non pas épistémologique mais ontologique, et ainsi une figure de l'homme qui n'appartient pas à la

[107] I, p. 169.
[108] Francis Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Fayard, Paris, 2010.
[109] *Ibid.*, p. 165.

« même histoire » que les quatre conceptions cardinales pointées par Francis Wolff. Autrement dit, si l'on prend au sérieux la critique faite par Henry du monisme ontologique, qui le conduit à poser entre la vie et l'être à partir duquel la tradition s'obstine à penser l'homme, une différence *absolue,* il faut s'attendre alors à trouver dans l'horizon d'une telle critique, une anthropologie qui n'a plus rien à voir avec celles qui nous sont familières, sans commune mesure avec elles : une figure *tout autre* car inscrite dans une autre « configuration », celle de la vie phénoménologique absolue.

Deuxièmement, si l'actualisation du potentiel anthropologique de la philosophie henryenne implique de mettre l'anthropologie à l'épreuve de la phénoménologie henryenne de la vie, c'est aussi bien celle-là qui est mise à l'épreuve de la question anthropologique. Car élaborer une réponse consistante à une telle question suppose de pouvoir dire ce qui dans le tout de la réalité différencie l'homme de tout ce qui n'est pas lui, par exemple des simples choses, des anges, de Dieu, des animaux non-humains, soit de déterminer un ensemble de *différences* conceptuelles capables de circonscrire le proprement humain. Or, comme nous l'avons souligné dès le départ, en tant qu'elle est polarisée par la question de l'être premier, la philosophie témoigne d'une tout autre préoccupation : indépendamment des différents phénomènes elle vise la phénoménalité originaire, antérieurement aux différentes forces vitales elle remonte vers l'hyperforce de la vie, et supérieurement aux individus finis elle questionne l'absolu. En posant ou en reposant la question anthropologique, nous soumettons donc la phénoménologie de la vie qui procède d'une réduction, une régression et une hyperbolisation, à un travail de *délimitation* : au sein de la *réalité*, tracer le cerne de la réalité *humaine*. En un sens notre projet implique de prendre la problématique henryenne dominante à rebours, puisqu'à l'inverse du mouvement initial d'une pensée qui se dirige vers l'essence originaire, précédant et excédant l'homme, nous cherchons à déterminer l'essence telle qu'elle se révèle en l'homme, non plus seulement la vie au fond de l'homme mais l'homme qui prend forme sur ce fond vital, non plus la *priorité* de la vie sur l'homme mais sa *propriété* dans la vie. Autrement dit, la philosophie de Henry permet, à la faveur d'une « question en retour » d'interroger notre humanité « sans s'abandonner à un objet qui serait empiriquement donné » et en reconduisant aux « préalables qui le rendent possible et lui confèrent son sens particulier » ; mais puisque une telle recherche se place délibérément en « retrait » de son objet – retrait « auquel il faut donner un sens systématique et radical »[110] –, c'est elle, cette question en retour que nous retournons à son tour sur elle-même afin de revenir au plus proche de ce qui la motivait initialement.

Et si en procédant ainsi nous rejoignons finalement la question pathétiquement première de Henry, « sa pensée de derrière », et pouvons ainsi trouver un appui dans l'œuvre elle-même, cela ne supprime pas la difficulté de la tâche qui consiste à prendre la suite d'une philosophie qui veille à ne pas oublier la vie pour ne pas oublier l'homme, difficulté certaine s'il est vrai qu'en se focalisant sur un objet de pensée pour le sortir de l'oubli, on délaisse et fait tomber ainsi dans l'oubli – au moins temporairement – tous les autres. Métaphoriquement, et si l'on pouvait éviter le caractère outré de la référence, on dirait que l'épreuve à laquelle notre projet expose la phénoménologie de

[110] AD, p. 192.

la vie est « titanesque » : après son empressement épiméthéen à s'occuper de la vie et du vivant, il s'agit d'accomplir l'œuvre de réflexion prométhéenne qui revient, inquiète, vers l'homme.

Ce qui avive d'ailleurs l'inquiétude, ce n'est pas seulement une difficulté formelle : produire un ensemble de différences conceptuelles mais une difficulté matérielle liée au contenu du concept par lequel la philosophie henryenne définit la réalité originaire. La question de l'homme soumet cette philosophie non seulement à des contraintes logiques : penser *distinctement* l'homme, mais encore ontologiques : penser *réellement* l'homme. Or, en définissant en effet la vie comme immanence et intériorité pures absolument distinctes de l'objectivité propre au monde, la philosophie henryenne fait le choix d'un *acosmisme* radical. Or si l'on peut admettre la légitimité de penser une réalité qui se tient hors du monde quand on aborde la question suprême de la réalité ultime, infinie et absolue, une telle position a-t-elle encore un sens dès lors qu'il s'agit, plus modestement, de décrire notre propre réalité, notre réalité finie d'homme ? Certes, il est sans doute pertinent de reconnaître en l'homme un pouvoir qui le rend capable de s'arracher à son monde, de le dépasser. Mais n'est-ce pas toutefois dans la mesure où l'homme reste situé dans le monde, partie prenante de celui-ci, inscrit dans le monde où il accomplit son dépassement, que ce pouvoir reste un pouvoir humain ? Et n'est-ce pas en tant que nous apparaissons dans le monde où nous sommes rendus visibles, que nous ne sommes pas simplement de purs esprits, des êtres angéliques ou divins, mais précisément et concrètement des êtres humains qui partagent avec les autres animaux une condition commune ? Autrement dit, comme l'indique son étymologie qui le rattache à l'humus, soit à la terre, l'homme n'est-il pas essentiellement un être dans le monde ou du moins un être du monde ? Parce qu'elle renonce par principe à se situer dans le monde et qu'elle témoigne d'une essentielle « pauvreté »[111], on peut craindre que la perspective henryenne sur la vie échoue à produire un concept consistant de notre humanité. Et si le concept de la vie phénoménologique absolue, « en son indigence extrême »[112], répond à la volonté d'éclairer les structures fondamentales de la réalité, on peut craindre que cette quête de la réalité ultime ne se retourne en une conception tout à fait *irréaliste* de l'homme.

Si donc notre question revient bien à soumettre la philosophie henryenne à une épreuve, c'est donc parce qu'elle comporte un *risque* : celui, en posant frontalement à une philosophie acosmique la question d'un être qui semble de toute évidence appartenir au monde, de révéler ses limites : son incapacité, au-delà des analyses prestigieuses qu'elle produit de l'être originaire, à féconder une théorie satisfaisante de l'homme, et à échapper au sempiternel reproche adressé à la philosophie : de n'offrir qu'une vue abstraite lointaine de l'homme, une pensée de survol, hors-sol, une spéculation tributaire d'une métaphysique idéaliste ou spiritualiste, qui a peut-être son intérêt dans le domaine moral du *devoir être*, et des *valeurs*, mais qui lorsqu'il s'agit de la *réalité* et de la *vérité* doit laisser place aux sciences positives.

Mais, cette épreuve est, comme toute épreuve, aussi bien une *opportunité* qu'un risque : celle de mettre en œuvre des puissances latentes et ainsi de les intensifier. Car si nous posons

111 Cf. EM, p. 351.
112 *Ibid*., p. 350.

frontalement la question de l'homme, ce n'est pas tant pour mettre en difficulté la philosophie henryenne que pour la mettre face une difficulté, soit face à une résistance sur lequel le mouvement de l'œuvre vient buter et « s'écraser » ; l'obligeant alors à « s'arc-bouter sur lui-même » pour « recherche[r] et trouve[r] sa plus grande force »[113]. Sommer de produire un ensemble de différences conceptuelles susceptible d'éclairer le sens propre de notre *humanitas*, la philosophie henryenne pourrait en effet être amenée à révéler une théorie de l'homme plus riche, plus complexe, plus précise, partant plus convaincante, que ce qu'une lecture guidée par une problématique strictement ontologique autour du concept de vie, ne laisse, à elle seule, paraître. Et par conséquent, la question anthropologique adressée à la philosophie henryenne est pour elle la chance donnée d'attester pleinement ce qui ne cesse d'être indiqué dans l'œuvre, à savoir sa capacité non seulement à décrire le fondement dernier de l'être mais à fonder sur celui-ci, donc dans l'être même, un concept pertinent de notre humanité et partant la possibilité de développer d'un point de vue philosophique, autre chose qu'un simple discours métaphysique ou moral, distant et plus ou moins douteux : *une anthropologie philosophique concrète et réaliste*. De sorte que la distinction radicale de la vie et du monde, soit l'acosmisme de la perspective henryenne, loin d'apparaître en elle comme son point faible[114] et comme la reproduction d'un vieux travers de la philosophie, pourrait au contraire apparaître comme une manière philosophique particulièrement probante et novatrice de produire un concept d'*humanitas* capable de résister aux réductions naturalistes et objectivantes de l'homme.

In fine ce qui est en jeu, c'est donc le rapport de la conception henryenne de l'homme à l'humanisme et la façon dont il se situe face à ce qu'il est convenu d'appeler « sa crise » : car si l'on peut craindre que la radicalité de Henry, qui le conduit à se placer hors monde, ne débouche inévitablement sur un humanisme philosophique abstrait et dépassé qui aggrave la crise, reste à savoir, si la mise en cause de l'évidence de l'appartenance de l'homme au monde n'est pas au contraire le réquisit critique indispensable pour révéler le fondement réel qui jusqu'alors manquait à cet humanisme pour éviter la crise et ne pas mourir : pour « fonder un véritable humanisme »[115] – un humanisme auquel il conviendrait sans doute, pour le distinguer aussi bien de l'humanisme classique que de son opposition anti-humaniste, de donner un nouveau nom : peut-être celui *d'archihumanisme*.

Pour accomplir cette double épreuve – l'épreuve pour l'anthropologie d'une problématique ontologique radicale fondée sur un acosmisme décrivant l'essence pure de la vie absolue, et l'épreuve pour cette ontologie d'un questionnement anthropologique précis obligeant à prendre en compte le caractère le plus concret de l'existence humaine –, comment procéderons-nous ? Le potentiel anthropologique de la philosophie henryenne se concentre dans la formule suivante, d'apparence simple et presque banale si on la coupe du contexte discursif qui lui confère sa

[113] I, p. 212.
[114] On trouve par exemple une formulation récente de la réticence que suscite la différence marquée par Henry entre le monde et la vie, chez François Jullien dans *Ressources du christianisme,* Paris, L'Herne, 2018, p. 61-62 : « […] je me demande si […] Henry ne fait pas, au bout du compte que, renverser les termes de la métaphysique classique […] et par conséquent reconduire ses vieux dualismes selon l'opposition *redevenant coupure* irréductible entre la "Vie" et le "Monde" ».
[115] B, p. 227.

signification propre : *l'homme est un vivant dans la Vie*. Pour actualiser ce potentiel et mettre en évidence la densité et la richesse conceptuelles de cette proposition nous procéderons en deux étapes, la seconde se scandant elle-même en deux temps.

Tout d'abord, la formule nodale de l'anthropologie henryenne implique que l'essence de l'homme *est* dans la *vie*, soit que son essence en tant que vivant est celle de la vie et qu'il trouve sa réalité en elle. C'est donc sur le fond de cette identification de l'essence de l'homme à celle, acosmique, de la vie, que nous tenterons, dans une première partie, de dégager un premier ensemble de déterminations du concept d'*humanitas* : les déterminations *fondamentales* décrivant notre *réalité* vivante. Mais l'homme n'est pas n'importe quel vivant dans la vie, il est un vivant *humain*. De sorte que nous chercherons ensuite, dans une seconde partie, à voir dans quelle mesure il est possible, sans sortir de la philosophie henryenne, au sein même de son acosmisme de principe, de produire des déterminations *spécifiques* qui permettent de cerner plus précisément son *humanité*. Un tel travail de différenciation peut se réaliser selon deux directions ; un premier moment visera ainsi à spécifier le vivant humain par rapport aux autres vivants finis qui sont comme lui dans la Vie, en approchant ainsi son *propre*, et un second moment, par rapport à la Vie infinie elle-même dans laquelle se tient le vivant humain, en prenant acte de sa *finitude*.

Un tel cheminement s'appuiera – dans une certaine mesure – sur la périodisation de l'œuvre en trois moments que nous avons indiquée : pour l'essentiel, en effet, 1) la première partie (chapitre I à V) s'étayera sur le thème de la *duplicité de l'apparaître* mis en place dans l'œuvre fondatrice, 2) la seconde partie, en son premier moment (chapitre VI à VIII), sur le thème de la *Corpspropriation* développé dans les œuvres intermédiaires, et 3) en son second moment (chapitre IX) sur les thèmes de *l'In-carnation* et de la *Naissance* thématisés dans la trilogie finale. Toutefois, une telle correspondance n'indique qu'un mouvement d'ensemble. Car dans la mesure, d'une part, où notre recherche ne vise pas à restituer une vérité objective, textuelle et historique de la philosophe henryenne, mais plutôt à accomplir l'acte théorique, subjectif et transcendantal par lequel Henry entreprend de se connaître philosophiquement et qui s'exprime, mais aussi se comprime, dans la donne empirique dense, complexe, parfois allusive, et même lacunaire, du texte, et dans la mesure, d'autre part, où l'œuvre manifeste malgré ses variations et ses infléchissements une grande unité théorique, l'ensemble du corpus pouvant se lire comme l'approfondissement d'une seule et même intuition, il nous arrivera souvent d'étayer notre première partie sur des textes relatifs à la dernière période – et réciproquement –, et aussi bien de convoquer à tous moments, pour les besoins de la démonstration, les textes de la période intermédiaire.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME, FONDAMENTALEMENT

CHAPITRE I

Le déplacement henryen hors du monde : la réalité acosmique de l'être humain

Comprendre l'homme à partir de la philosophie henryenne, c'est en premier lieu opérer, sur le plan de la pensée, un déplacement. Car ce qui pour nous est le plus évidemment réel, ce sont les choses du monde, ou bien le monde lui-même. Nous souscrivons spontanément à ce que Henry nomme le monisme ontologique selon lequel c'est le monde et tout ce qu'il contient en lui qui définit l'ensemble de ce qui est. Mais ce que nous considérons, nous, les hommes, comme définissant la réalité et le tout de la réalité est immanquablement aussi bien ce à partir de quoi nous comprenons notre propre réalité : l'ontologie détermine l'anthropologie, de sorte que, dès lors que l'homme se pense, il se pense toujours d'abord comme être du monde. Or ce que provoque la philosophie henryenne est précisément la remise en cause de cette appartenance, qui pour nous va de soi, de l'homme au monde, et le report de notre essence, de ce par quoi nous sommes effectivement des hommes, notre *humanitas*, hors du monde, dans une réalité plus originaire que celle du monde, sans commune mesure avec elle, et que s'emploie à décrire phénoménologiquement *L'Essence de la manifestation* en opposant au monisme ontologique la thèse de la duplicité de l'apparaître. Tâcher de répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? » en se plaçant dans la perspective de la philosophie henryenne, c'est donc commencer par arracher le concept d'homme au cadre ontologique qui détermine à notre insu notre interprétation de l'être en général et partant de l'être humain en particulier, être dont elle occulte et corrompt la nature véritable, pour le placer dans l'ontologie radicalement différente définie par le concept de vie phénoménologique absolue. Le déplacement inaugural qui conduit à l'anthropologie henryenne est donc un déplacement radical ; car renoncer aux présupposés ontologiques irréfléchis qui commandent l'intelligence que nous avons de notre propre humanité, pour en adopter de nouveaux, c'est proprement repenser l'homme à la racine ; et c'est aussi bien, pour tenter de se rejoindre soi-même par la pensée, commencer par penser contre soi-même – du moins contre la façon que nous avons de nous penser nous-mêmes à la lumière d'une détermination unilatérale de l'être comme être dans le monde.

Le premier effet d'un tel déplacement, qui revient à quitter le sol théorique du discours que nous tenons sur nous-mêmes, est assurément une déstabilisation. L'anthropologie henryenne se manifeste à nous d'abord *négativement* par un ensemble de rejets et de disqualifications où l'on découvre stupéfait l'étendue des idées de l'homme écartées, sans bien voir celle qui pourrait

prétendre s'y substituer. Commençons ainsi par donner un aperçu de la déstabilisation provoquée par la mise en cause de toute conception de l'homme comme *être-du-monde*.

I. L'homme n'est pas fondamentalement dans le monde

(i) Un être imperceptible

Être-du-monde peut signifier premièrement exister *dans* le monde. Et ce qui existe dans le monde, c'est d'abord pour nous l'ensemble de tout ce qui se présente à nos sens et notre perception, la totalité des corps sensibles ou perçus, des choses, disons-nous, que l'on peut toucher, voir, entendre, sentir, goûter, et qui ainsi sont là, extérieurement à nous, concrètement, matériellement dans le monde. Ce qui se trouve d'emblée exclu par la perspective henryenne, c'est donc la conception du sens commun selon laquelle l'homme appartient au monde sensible et matériel que nous livre la perception et qui s'exprime, le plus banalement du monde, dans l'usage non réfléchi de notre langage, comme lorsque nous prétendons « voir arriver au loin un homme », « sentir la présence d'un homme », « entendre un homme frapper à la porte », ou que nous avançons comme critère suffisant d'une humanité normale que tel individu « a deux bras et deux jambes comme tout le monde »... Si ce monde sensible au sein duquel nous affirmons percevoir un homme, est, en raison de son caractère sensible, incontestablement réel, toutefois, ce n'est pas au sein de cette réalité incontestable que la phénoménologie henryenne situe la réalité propre de l'homme (pas plus d'ailleurs qu'il ne situe le fondement de la réalité incontestable du monde sensible). Ce qu'il y a d'humain en l'homme (comme ce qu'il y a de réel dans le monde) se situe, vis-à-vis du monde, dans un ailleurs radical, et la perception qui se borne à nous ouvrir au monde échoue à nous faire connaître la vérité de l'homme : notre *humanitas* est imperceptible. Suivre les indications de la phénoménologie henryenne pour tenter de savoir ce qu'est un homme, c'est donc commencer par se détourner de tout ce qui pour nous, avant toute réflexion, s'impose avec évidence comme la réalité la plus concrète de l'homme : cette silhouette qui se détache de l'horizon des choses en prenant une forme caractéristique de ce que l'on pense être son humanité, cette réalité visible que chacun peut observer, selon des angles différents, dans un miroir, masquer, déguiser, parer, ou au contraire exposer dans sa nudité, ce corps qui se signale parmi les autres corps du monde comme un corps humain. À proprement parler, cette silhouette, cette image, ce corps visible, tous ces objets des sens, ne nous montrent, aussi étrange que cela puisse paraître à première vue, rien de l'homme : à la manière commune de dire, selon laquelle on prétend voir dans le monde au milieu d'autres choses, des hommes, la phénoménologie henryenne oppose un dire philosophique inouï selon lequel « [p]ersonne n'a jamais vu un homme »[1].

Il ne s'agit certes pas ici de nier l'évidence : à savoir que nous percevons dans le monde, au milieu d'un ensemble d'êtres diversement qualifiés, des êtres qui nous apparaissent comme étant des hommes, qu'en ce sens nous voyons bien, de fait, des êtres vivants et humains, ni de nier

[1] I, p. 221.

d'ailleurs que cette apparition précède tout jugement théorique réfléchi, et se produit *in concreto*, à même la perception : je vois des êtres vivants et humains avant de me faire la réflexion qu'ils sont bien tels. Cette perception sensible qualifiée, cette couche de signification concrète qui accompagne ou structure toute donation sensible, est une donne phénoménologique, celle du monde vécu, que Henry ne met pas en question [2]; et si la perspective henryenne se fonde sur de nouveaux présupposés qui ouvrent un nouveau domaine à la pensée, il n'est pas question de rejeter les acquis de la phénoménologie historique à l'intérieur des limites où ses propres présupposés ontologiques l'ont maintenue, en particulier la pertinence de sa description d'un monde « d'avant la science »[3], d'un « monde- de-la-vie »[4], où les choses se chargent de déterminations affectives et humaines. Mais une chose est de percevoir certains êtres comme des « êtres vivants et humains », autre chose d'identifier l'*être* humain et vivant, ce qu'il y a en lui d'humain et de vivant, son *humanitas* et sa vie, à ce que je perçois ainsi de lui. Or, selon Henry, dans la mesure où la perception, même ressaisie concrètement comme saisie d'une totalité psycho-physique et prestation d'un corps sensible, est toujours une visée intentionnelle, la conscience de quelque chose qui se révèle hors de moi, objet pour moi, réalité transcendante dans le monde, elle échoue à révéler la vie elle-même, soit l'être même où se produit notre *humanitas*. « Il est vrai : *nous voyons des êtres vivants* », mais ajoute Henry : « *jamais leur vie* »[5]. La perception la plus immédiate, en tant qu'elle ouvre l'extériorité du monde, se borne encore à *signifier* l'homme et la vie – « Signifier veut dire viser "à vide", de telle façon qu'aucune intuition de la réalité ne correspond encore à cette visée »[6]. On pourrait penser ici qu'en ramenant la perception de la qualité « être humain » ou « vivant » à une « signification vide ou pour parler comme Husserl, à une signification noématique irréelle »[7], Henry retourne, faisant fi du correctif apporté par Scheler, à la description faite par le père fondateur de la phénoménologie selon laquelle « dans la perception du corps psychique de l'autre, seul le corps est précisément perçu, tandis que son âme n'est qu'apprésentée, c'est-à-dire n'est pas perçue »[8]. Mais on risquerait alors de manquer l'essentiel de la position henryenne, c'est-à-dire la raison même pour laquelle Henry la fait sienne. Car si, à la manière de Husserl, Henry affirme que la qualité « être humain » ou « être vivant » n'est qu'une signification vide, apprésentée, ce n'est pas, à l'instar de Husserl, ultimement parce que l'expérience de cette qualité n'est pas une authentique perception, une perception identique à la perception d'un corps physique, mais plutôt une imagination – de telle sorte que s'il fallait remettre en question cette distinction, reconnaître la valeur proprement perceptive de cette expérience, il faudrait alors admettre que dans cette expérience, l'homme et sa vie ne sont pas simplement apprésentés mais présents en chair et en os. Au contraire, c'est bien parce que, selon Henry, elle est une perception, perception *de quelque chose*, identique en son fond à

[2] Cf. CMV, p. 55 : « Dans le monde ne voyons-nous pas, à côté des choses inanimées, des êtres vivants et aussi notre propre vie, en tant que plus ou moins semblable à celle des animaux ? Il est vrai : *nous voyons des êtres vivants* […] »
[3] *Ibid*., p. 54.
[4] *Ibid.*
[5] CMV, p. 55.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] PM, p. 169.

celle d'un corps physique, comme elle intentionnelle et conscience d'objet dans le monde, que la perception d'un être comme « être humain » ou « être vivant » se borne à viser à vide la vie et notre humanité qui se tiennent hors monde. Ce qui est en question, ce n'est pas de savoir si la perception « d'un homme » est une véritable perception, comparée à la perception d'un corps physique, mais la vérité de cette perception comparée à la réalité humaine, leur hétérogénéité fondamentale. Donc quand bien même il est pertinent de dire, comme Scheler, que nous percevons les autres hommes comme des « totalité[s] ou unité[s] indissociable[s] de telle manière qu'il est impossible d'en percevoir un aspect, l'aspect corporel, sans percevoir l'aspect psychique, et inversement »[9], cela, pour Henry ne change rien au fait, et même en un sens le confirme, que ce que nous percevons ainsi de l'homme dans le monde n'est pas l'homme lui-même, mais une représentation de lui, indissolublement deux « aspects », l'unité de deux *significations*. Or de telles significations, pour Henry, « [q]uelle que soit l'analyse philosophique qu'on en propose »[10], c'est-à-dire quand bien même on considère qu'elles « investiss[ent] l'être vivant [et humain] et détermin[ent] sa perception au point qu'il n'est pas concevable sans elle[s] »[11], « ne font précisément que signifier la vie [et donc notre *humanitas*] sans pouvoir la donner en personne »[12]. Autrement dit, si Henry peut affirmer que personne n'a jamais vu un homme, ce ne n'est pas, dans le sens où personne ne *perçoit vraiment* un homme – selon une perception véritable – mais plus fondamentalement parce que, en percevant vraiment un homme, personne ne perçoit un *homme vraiment* – un homme en vérité.

La remise en cause par Henry de l'appartenance de l'homme au monde sensible ne se fait donc pas contre l'évidence de l'expérience concrète d'un monde peuplé d'êtres humains, mais malgré elle ; il ne s'agit pas de commencer par feindre de ne pas voir ce que nous voyons – des « êtres humains » devant nous – mais d'affirmer d'emblée que ce que nous voyons ainsi devant nous, dans ce devant ou cet en-face qui est la structure du monde, reste, en dépit de son caractère sensible et apparemment immédiat, une représentation de notre humanité selon des lois – l'espace, le temps, la causalité extérieure… –, absolument différentes de celle selon laquelle la vie l'engendre réellement. L'évidence d'une manifestation des êtres humains au sein du monde sensible n'est pas occultée, mais de cette véritable évidence fondée sur une donne phénoménologique est distinguée « une autre évidence », fausse évidence cette fois, qui interprète la première à l'aune de l'avatar empiriste du monisme ontologique : présupposant que le réel est coextensif à ce qui se manifeste dans le monde sensible, on considère que l'homme réel est identique à ce qui se manifeste de lui au sein de ce monde ; méconnaissant la vie phénoménologique absolue qui contient notre *humanitas*, on méconnaît *a priori* l'homme.

[9] *Ibid*., p. 167.
[10] CMV, p. 56.
[11] *Ibid*., p. 55.
[12] *Ibid*., p. 56.

(ii) Un être inobjectif

Réduction galiléenne et contre-réduction henryenne

Premièrement donc, la perspective henryenne esquisse un chemin pour la connaissance de l'homme qui consiste à se détourner du monde sensible. Or on pourrait remarquer que, d'un point de vue au moins formel, un tel chemin rejoint celui de la science moderne défini par la réduction galiléenne. Comme elle, elle propose, pour connaître l'homme, de commencer par écarter les qualités sensibles. Mais cette ressemblance superficielle recouvre bien sûr la plus grande des différences. Car d'une part, si la production par la science d'idéalités abstraites suppose la mise à l'écart des qualités sensibles des choses, reste qu'une telle production s'opère à partir du monde même où se dévoilent les qualités sensibles, le monde que le scientifique reçoit par le canal de ses sens, avant de le soumettre à l'activité idéalisante de son intelligence : le monde sensible. D'autre part, ce que vise l'intelligence à travers cette activité idéalisante, ce n'est rien d'autre qu'une connaissance de ce monde, la connaissance objective, universelle, rationnelle, en lieu et place d'une connaissance empirique, subjective et particulière : la mise à l'écart des qualités sensibles du monde est la médiation intellectuelle qui permet de rejoindre ce monde lui-même, de le rendre transparent à l'intelligence, intelligible. De sorte que la réalité intelligible que le scientifique substitue au monde sensible renvoie encore à celui-ci, est lié, attaché à lui, puisqu'elle est un moyen de le connaître, non point donc un autre monde à proprement parler, mais ce monde autrement, ce monde non plus perçu naturellement par les sens mais conçu scientifiquement par l'intelligence. Comme le dit Husserl, « c'est la *chose même que nous percevons* qui est toujours et par principe *précisément la chose qu'étudie le physicien et qu'il détermine scientifiquement* »[13] ; sa « raison » se contente d'élaborer « un corrélat intentionnel de degré supérieur et *dégage* de la nature qui simplement apparaît la nature physique »[14]. Par conséquent, si la science s'écarte du monde sensible, toutefois, parce qu'elle vise à le connaître, et pour le connaître, elle part de lui et y revient. Aussi, la connaissance de l'homme qu'elle élabore n'est pas *fondamentalement* différente de celle que le sens commun acquiert empiriquement et par ses moyens naturels : l'homme déterminé scientifiquement n'est pas autre chose que l'homme visible, mais le même homme, le même étant, repris et reconsidéré au prisme des exigences supérieures de la raison. Du point de vue même de la science, et en reprenant à nouveau les termes de Husserl, « la chose qui apparaît aux sens, [l'homme du sens commun pour ce qui nous concerne, l'étant humain] qui a les formes sensibles, les couleurs, les propriétés olfactives et gustatives, ne sert nullement de signe pour *autre chose*, mais dans une certaine mesure de signe *pour elle-même* »[15]. Or, au contraire, nous avons vu que si dans la perspective henryenne l'apparence sensible signifie l'homme véritable, c'est au sens où cette apparence renvoie à la réalité humaine comme ce qui précisément n'apparaît pas en elle, ni comme elle ; elle renvoie à l'humain comme à une réalité hors d'elle, radicalement différente d'elle, dont elle ne sera par conséquent jamais le remplissement adéquat, l'intuition en chair et en os, mais jamais rien de plus que la signification à vide, simple « signe pour

[13] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2005, §52, p. 172-173.
[14] *Ibid.*, p. 175.
[15] *Ibid.,* p. 174.

autre chose » qui existe ailleurs. La critique du monde sensible, eu égard à la connaissance de l'homme, revêt donc, dans la perspective henryenne, un sens radicalement opposé à celui de la science : alors que la première vise à modifier notre regard sur l'homme qui appartient au monde sensible pour mieux le connaître, la seconde vise à détourner notre regard du monde sensible pour reconnaître que l'homme ne lui appartient pas.

Mais l'opposition de la perspective henryenne à celle de la science tient à une raison plus essentielle que le lien que celle-ci entretient encore, malgré l'écart impliqué par la réduction galiléenne, avec le monde sensible où l'homme ne se présente jamais tel qu'il est. Elle tient à la nature même de l'écart produit ; car en laissant de côté les qualités sensibles, la science met à jour des qualités intelligibles qui partagent avec les premières un trait fondamental : celui de s'offrir à une vision – non plus la vision des sens mais celle de l'intelligence, un voir non plus concret, empirique, déterminé par une pratique spontanée mais un voir abstrait, rationnel, éminemment théorique. C'est donc un même rapport à la réalité, le voir ou savoir, la *theoria* qui est à l'œuvre dans ce que la conscience naturelle nous fait connaître de l'homme et dans la correction qu'apporte la conscience scientifique. En produisant une connaissance proprement *théorique*, elle ne fait que porter à sa perfection le voir, la *theoria* implicite qui anime déjà le rapport perceptif aux choses vues : « […] le savoir scientifique est homogène au savoir de la conscience en général et le prolonge simplement, parce qu'il obéit comme lui au télos de l'évidence, c'est-à-dire à un même effort pour porter en pleine lumière devant le regard ce qui dans cette lumière sera clairement aperçu et, de cette façon, indubitable »[16]. Or, « venir ainsi devant le regard », « dans la lumière », ce n'est rien d'autre qu'exister comme objet dans le monde, le monde désignant ce milieu phénoménologique, cette lumière, cette réalité devant soi, au sein de laquelle se dispose un être de telle façon qu'il devient visible, objet d'un voir. L'opposition des déterminations intelligibles construites par la science aux déterminations sensibles de la perception recouvre donc une identité fondamentale que révèle une phénoménologie matérielle s'attachant à décrire et à distinguer les modes selon lesquels se phénoménalisent les phénomènes : ces deux types de déterminations ont en commun d'être les objets d'un regard, les corrélats intentionnels d'une conscience, d'être des réalités objectives, extérieures, transcendantes, phénoménalisées selon le mode de la phénoménalité défini comme « hors-de-soi », et ainsi d'appartenir eidétiquement à un monde. L'écart induit par la réduction scientifique, en ce sens n'en est pas vraiment un, car il ne produit aucune différence absolue : si le regard scientifique dépasse la chose sensible, il ne quitte pas pour autant le milieu phénoménologique auquel elle appartient, il ne sort pas du monde des choses et des objets, du monde de la représentation. Il représente simplement une même chose en variant le mode de représentation.

La réalité que découvre la science, en suspendant les qualités sensibles du monde, appartient donc encore au monde. Mais il faut dire qu'elle lui appartient même davantage. Car en neutralisant les qualités sensibles, au profit d'idéalités mathématiques la réduction scientifique cherche à *mieux* voir son objet : sous la lumière pure de l'entendement, ce qui se montre, se montre clairement et

[16] B, p. 23.

distinctement, « indubitablement », avec la plus grande évidence. Ce que la conscience scientifique élimine du monde sensible, c'est donc ce qui en son sein apparaît encore comme « obscur », « intérieur », « subjectif », autrement dit ce qui, quoique donné comme qualité dans le monde, n'apparaît pas pleinement conforme à la structure phénoménologique du monde : sa lumière, son extériorité, son objectivité. L'objectivité pure de l'objet scientifique vient donc réaliser l'objectivité ontologique qui définit l'essence même du monde : elle est le mode selon lequel l'objet, expurgé de tout contenu sensible, – perçu comme « subjectif » – peut apparaître comme un pur objet, soit comme un objet formel dont le contenu intelligible – conçu alors comme « objectif » – devient congruent avec sa forme – l'objectivité du monde. Alors que les contenus sensibles, apparaissent comme des zones d'ombres, mystérieuses, témoignant que quelque chose au sein de la lumière du monde s'y dérobe, renvoyant à un ailleurs et à un inconnu, les formes intelligibles libérées par la réduction apparaissent comme diaphanes, limpides, lumineuses, comme si la lumière du monde parvenait, à la surface de ces formes, à ne refléter rien d'autre qu'elle-même et à devenir ainsi en quelque sorte pure transparence[17]. C'est donc bien en un sens éminent que l'on peut dire des objets produits par la réduction galiléenne qu'ils prennent place dans le monde et lui appartiennent. Puisque non seulement ils se situent, comme tous les objets visés par la conscience, dans le monde, mais en outre, en tant qu'objets purs et formels, clairs et distincts, objets « objectifs », ils trouvent, au sein d'un monde épuré, ordonné et clarifié, une place parfaitement définie. Ils sont non seulement « corrélats intentionnels » de la conscience, mais « corrélat[s] intentionnel[s] de degré supérieur »[18].

Par conséquent, si la perspective henryenne sur l'homme rejette toute assimilation de l'homme à ce que la perception sensible permet d'en connaître, elle se détourne également et *a fortiori* des constructions intelligibles que la science substitue ou plutôt superpose à cette apparence. Parti de ce qui se donne immédiatement dans la lumière du monde – lumière encore tamisée – pour y revenir médiatement, à l'aune de ce qui se donne encore plus parfaitement dans le monde – dans une lumière plus crue –, le regard scientifique trouve dans le monde son alpha et son oméga, sa loi d'airain – la loi à laquelle, en ordonnant le monde, il s'ordonne à merveille. De sorte qu'au lieu d'envisager l'homme indépendamment du monde, comme y invite la phénoménologie de la vie, la science galiléenne l'envisage par redoublement du monde : l'homme du monde (sensible, empirique) à travers un autre monde (intelligible, rationnel). Dans la perspective henryenne, l'écart produit entre notre représentation sensible de l'homme et l'homme réel – écart pourtant déjà infini dans la mesure où il sépare deux régimes d'être absolument distincts, le monde et la vie, la re-

[17] En toute rigueur, dans la mesure où la connaissance des formes intelligibles et objectives est encore une connaissance de nature objectivante, autrement dit, dans la mesure où cette sorte de réflexion du monde sur lui-même, que permet la réduction, s'accomplit au sein même du monde dont l'essence objectivante implique une mise à distance, la lumière du monde reste, dans la connaissance qu'elle prend ainsi d'elle-même, séparée d'elle-même par toute la distance qui sépare le reflété du reflétant, l'objet du sujet. Si bien que la transparence obtenue au sein de cette lumière qui place sous le regard est une fausse transparence ; et dans cet effort de clarification qu'accomplit la réduction galiléenne, sous l'ordre de l'évidence, le monde n'est pas connu tel qu'il est essentiellement. Ce ne peut être paradoxalement que hors de lui-même, hors du règne de l'évidence, au sein d'une tout autre essence, celle de la vie qui coïncide avec elle-même dans une certitude absolue, que la forme du monde est à proprement parler saisie et devient réellement transparente à elle-même, véritablement connue.

[18] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 175.

présentation irréelle et la présence réelle – se creuse donc encore davantage dès lors que, convaincu du caractère grossier, approximatif, ou encore trompeur de notre première représentation, nous nous tournons vers cette représentation de second ordre qu'est la science. Davantage en effet, car, corrigeant la représentation sensible de l'homme par une représentation intellectuelle et scientifique, on conserve d'un côté, et même on clarifie, le caractère représentatif de ce que l'on corrige, et de l'autre, on supprime son caractère sensible. Or si la représentation ouvre formellement l'espace d'un monde, duquel l'homme se trouve par nature absent, en revanche, on l'a vu, son contenu sensible, en indiquant obscurément au sein de cet espace de lumière des déterminations subjectives et affectives, maintient encore quelque chose comme un lien référentiel avec la vie et avec notre humanité : en signifiant dans le monde autre chose que ce qui se situe en lui – à savoir l'humanité de l'être perçu comme sensiblement « humain » –, le contenu sensible est dans la lumière du monde comme l'ombre projetée d'une vie humaine[19]. En écartant les qualités sensibles et subjectives, l'abstraction scientifique produit donc une réalité qui non seulement est autre que l'homme, car simple représentation, mais qui en outre, parce qu'elle est vidée de tout contenu sensible et affectif, ne signifie plus en aucune manière, même plus à vide, la réalité humaine : une réalité intelligible en laquelle n'apparaît même plus en elle l'ombre d'une humanité, une réalité dont Henry peut dire, « de son silence "éternel" qu'il est effrayant non par l'effet de la sensibilité tourmentée de l'auteur des *Pensées*, mais parce qu'il est inhumain »[20]. C'est comme si[21], dans la réduction scientifique, notre monde concret où se révèlent encore des contenus signifiés comme « humains », faisant signe non pas vers un autre monde, mais vers autre chose que le monde-lui-même, se refermait tout à fait sur lui-même, pour ne plus révéler et ne plus signifier, dans la transparence de sa pure lumière, rien d'autre que lui-même, une certaine configuration de sa propre forme, une variation possible de sa propre lumière. Dans le monde des idéalités mathématiques abstraites les choses auxquelles on a alors affaire ne sont même plus perçues comme « humaines » ; elles sont conçues une fois « dépouill[ées] de toute qualité humaine, de toute amabilité, de toute affinité avec nous, comme et plus qu'un squelette l'est de sa chair »[22]. Plus encore que l'autorité de l'intuition sensible, c'est celle de l'intellection scientifique qui se trouve destituée comme source de droit pour la connaissance de notre humanité.

L'opposition de la perspective henryenne à la compréhension de l'homme comme être existant *dans le monde*, qui est la première façon d'interpréter son appartenance au monde, est donc déjà au moins double : elle concerne aussi bien la conception du sens commun, qui identifie l'homme à ce que l'on perçoit de lui, que celle, scientifique, qui se contente, par voie de réduction, de rendre cette première connaissance subjective et empirique conforme à l'idéal rationnel de l'objectivité claire et distincte. Du point de vue d'une phénoménologie de la vie, « l'interprétation

[19] Cf. B, p. 151 où Henry parle de « l'ombre de la vie transcendantale absolue qui flotte dans le phénomène empirique ».
[20] I, p. 147.
[21] « Comme si » en effet, car ce monde idéalisé, dans la mesure justement où il procède d'une idéalisation de la conscience, est encore dépendant de la réalité humaine, son autonomie reste illusoire ; et son caractère « effroyable », « inhumain », est encore une manière négative de renvoyer à cette réalité.
[22] *Ibid*., p. 148.

du réalisme naïf […] est aussi celle de l'objectivisme scientifique »[23] : à chaque fois, l'homme est conçu comme objet d'une expérience – concrète ou abstraite – qui le représente en le rendant visible, et ainsi assimilé à un étant intramondain, une chose parmi d'autres choses, un corps à côté d'autres corps dont la réalité est déterminée a *priori* par les structures propre au monde : situé dans le temps et l'espace, soumis au principe de causalité extérieure…

Avant de voir comment cette première opposition n'est pas seulement double mais triple, deux remarques s'imposent concernant le rejet de la perspective scientifique : l'une qui tend à en limiter la portée, l'autre qui, au contraire, à l'intérieur de cette limite, en souligne l'étendue.

Opposition au scientisme ; suspension des sciences de la nature et des sciences humaines

Premièrement, ce qui se trouve rejeté par le déplacement henryen de l'homme, du monde vers la vie, ce n'est pas la représentation scientifique en tant que telle. L'espace de représentation ouvert par la réduction galiléenne a ses droits et ses mérites : la maîtrise que la science moderne offre du monde et les services que ses prolongements techniques peuvent rendre à la vie sont une évidence, et « ses résultats extraordinaires »[24] sont incontestables. Aussi, ce que met en cause la perspective henryenne sur la vie, ce n'est pas la reconnaissance de ces droits et de ces mérites, mais précisément de ne pas s'en tenir à cette simple reconnaissance et de conférer non plus seulement à la représentation scientifique une valeur méthodologique et pragmatique mais ontologique et anthropologique, le pouvoir pour l'homme non simplement d'agir indirectement et objectivement sur le monde, mais le pouvoir de se dire adéquatement, de révéler ce qu'est l'homme et qui il est[25]. Le problème n'est donc pas cet espace de pensée lui-même, ni le geste théorique qui le rend possible, mais de penser trouver en lui, la vérité de notre humanité, comme si l'homme pouvait apparaître au sein d'un monde, qui plus est abstrait. Il est bien vrai, comme nous venons de le voir, que du point de vue de la phénoménologie henryenne, la production d'un monde vidé de toutes qualités sensibles et affectives, ébruitant le secret d'une vie cachée, revient à rompre tout lien avec notre humanité réelle, ou compromet tout à fait la possibilité d'apercevoir encore dans cette représentation abstraite quelque chose de notre humanité. Mais, dans la mesure où la science ne dit effectivement rien de notre humanité, ce n'est pas elle qui prétend, alors qu'elle n'en dit rien, en dire quelque chose ; et s'il elle réduit la réalité à des idéalités abstraites – nombres et figures – sans ombre d'une humanité, inhumaines en ce sens, son geste théorique se réduit à cela : sur le fond de cette réduction méthodologique, elle ne réduit pas ontologiquement l'homme à cette réalité ainsi réduite. C'est ainsi que l'on peut lire sous la plume de Henry, à qui on a pu reprocher une critique trop sévère de la science[26], cette affirmation qui distingue sans ambiguïté la science de l'idéologie

[23] CMV, p. 121.
[24] B, p. 4.
[25] La critique ne porte pas seulement sur le plan théorique, car, nous y reviendrons, le pouvoir qui permet de révéler l'homme, tel qu'il est, est aussi bien celui de l'action, de sorte que ce qui est compromis dans la méconnaissance des limites de la science, c'est la possibilité d'une véritable action, d'une authentique technique qui ne consiste pas simplement à agir médiatement au moyen du monde et de sa connaissance, mais à déployer immédiatement dans la vie son propre pouvoir d'agir.
[26] Cf. préface de *La Barbarie*.

– qu'il juge, elle, bel et bien « meurtrière »[27]– selon laquelle l'homme et la vie se « réduisent » « à des processus aveugles et à de la mort »[28] : « La science n'a jamais pratiqué aucune réduction, si ce n'est purement méthodologique »[29]. Si donc la philosophie henryenne s'oppose bien, et même avec virulence et véhémence, à une conception scientifique de l'homme, il vise à travers elle non pas la conception en elle-même positive et rendue possible par la prestation transcendantale qui définit le regard scientifique, l'*idée* produite par la science[30], mais l'*idéologie* qui use et mésuse de la science, la conception scientiste qui confère abusivement et dangereusement à ce regard à distance le pouvoir de dire ce qu'est véritablement un homme, de le rejoindre là où il est vraiment. Ainsi, de même que la perspective d'une phénoménologie de la vie ne contredit pas la représentation des étants « humains » inhérente à notre perception, qui est un fait dont l'effectivité est évidente, mais l'interprétation de ce fait comme manifestation de notre réalité, de même elle ne contredit pas la représentation élaborée par la science, qui est une méthode dont l'efficacité saute aux yeux, mais l'interprétation de cette méthode comme voie vers notre propre vérité. À chaque fois, ce que désamorce le transport henryen, en deçà du monde, vers la vie phénoménologie absolue, ce n'est pas l'avènement d'un monde, concret ou abstrait, ni la phénoménalité ek-statique que suppose cette ouverture, mais la croyance selon laquelle l'homme est susceptible d'apparaître tel qu'il est réellement au sein d'un tel champ phénoménologique. Et, au-delà de cette croyance, ce qui est mis en cause à chaque fois, c'est une certaine forme du monisme ontologique qui sous-tend cette croyance préjudiciable à une authentique anthropologie : sa forme empiriste lorsque la réalité est identifiée à ce que l'on expérimente de manière sensible, et sa forme rationaliste lorsque la réalité est identifiée à ce que la raison connaît clairement et distinctement.

Mais, deuxièmement, cette limitation en intension de la critique henryenne de la perspective scientifique, loin d'affaiblir sa force polémique concernant la question de l'homme, lui donne son maximum d'extension. Car si l'on peut dire que ce n'est pas la prestation scientifique en tant que telle qui est le problème mais la prétention de dire la vérité de notre humanité au moyen de cette prestation, toutefois une telle prétention pose ici problème en raison de l'*essence* constitutive de la science et du mode d'apparaître qu'elle actualise, à savoir la phénoménalité ek-statique, incapable par nature d'accueillir en elle la vie et partant notre humanité. Autrement dit, il est bien vrai que la charge henryenne ne concerne pas la science mais l'attribution à celle-ci d'une valeur de vérité relativement à la question de l'homme, *i.e.* le scientisme ; mais il faut bien voir qu'elle revient à contester l'attribution d'une telle valeur à *n'importe quelle* science de type galiléen*, i.e.* le scientisme sous toutes ses formes *quelle que soit* la science sur laquelle il s'appuie. Par conséquent, si l'on ne peut pas dire que Henry disqualifie absolument la science, dans la mesure où il reconnaît, sur un plan pragmatique et objectif, le caractère extraordinaire de ses résultats, reste que relativement à la

[27] B, p. 5.
[28] CMV, p. 54.
[29] *Ibid.*
[30] Henry va même jusqu'à dire dans PV-IV, p. 43 : « Il ne s'agit nullement de "critiquer" la science, de contester la validité de ses résultats considérés dans leur idéalité et ainsi dans leur universalité principale, résultats qui ne peuvent susciter dans tous les domaines que l'admiration et non un quelconque dénigrement, en l'occurrence parfaitement ridicule ».

question de l'homme et à son pouvoir de révéler ce qu'il est, il disqualifie absolument *toutes* les sciences.

C'est donc premièrement toute conception qui cherche la vérité de l'homme dans les sciences de la nature que rejette la perspective henryenne. Dans la mesure où leur objet, la nature, est ce que l'on peut observer dans le monde, et qu'en outre, elles ne s'écartent de ce qui est empiriquement observable dans le monde que pour le penser dans un monde rationnel autrement plus transparent, ce n'est assurément pas en elles que l'on rejoindra la vie, hors-monde, où s'accomplit notre humanité. Cela vaut au premier chef pour les sciences qui étudient la nature au sens le plus strict, la physique et la chimie, qui ne prétendent pas avoir pour objet la vie. Mais cette critique concerne aussi bien cette science plus particulière, qui semble faire le choix de s'intéresser au sein de la grande nature, plus particulièrement à ce phénomène qu'est la vie. Car la nature, au sein de laquelle cette science délimite son objet, est elle-même limitée à celle qui se présente hors de nous, à savoir le monde, de sorte que ce qu'elle thématise en prenant pour objet dans la nature les corps spécifiés empiriquement comme corps vivants distincts des corps inertes, et les « fonctions » et « propriétés » objectivement visibles comme « motilité, nutrition, excrétion, reproduction, etc. »[31] qui lui sont liées, ce n'est pas la vie, ses propriétés essentielles, ni le vivant dans la vie, mais un étant reconnu à vide comme « vivant », un ensemble synthétique d'apparences mondaines et transcendantes en lieu et place de la vie acosmique et immanente. Et la mise en œuvre de la réduction galiléenne à partir des phénomènes empiriques et objectifs de l'étant vivant, soit leur objectivation d'un second ordre qui les ramène à des paramètres géométrisables et quantifiables, ne fait que consacrer la dissimulation de la vie qu'accomplissent les sciences de la nature lors même qu'elles prétendent prendre cette vie pour objet. Si bien que son objet ne manifeste alors véritablement plus rien de propre à la vie, même plus sa simple signification à vide, plus rien de « vivant », *i.e.* plus rien « d'humain ». Et son titre est donc trompeur : « […] lors même qu'elle s'intitule biologie […] de fait, [elle] ne rencontre jamais la vie, ne sait rien d'elle, n'en a pas même l'idée » ; « *dans la biologie, il n'y a pas de vie, il n'y a que des algorithmes* »[32].

Par conséquent, paradoxalement – du moins paradoxalement pour une doxa scientiste –, en définissant l'homme à partir de la vie, Henry ne propose en aucune manière une définition biologique de l'homme ; au contraire, le détour par la vie phénoménologique absolue, pour tenter de rejoindre l'homme, suppose, comme prérequis fondamental, la mise à l'écart de l'ensemble des représentations issues des sciences de la vie, et ce, bien entendu, quelles qu'elles soient : biologie de l'évolution, biologie moléculaire, éthologie, neuroscience... L'idée pourtant que ces sciences et leur développement progressif, nous dévoilent bien la vérité de l'homme en en résolvant peu à peu les différents mystères, domine aujourd'hui largement les consciences – et non seulement celle du scientifique chez qui elle fonctionne comme une idée directrice mais celle populaire chez qui elle s'impose comme une sorte de préjugé d'époque – au point de constituer un véritable paradigme, le paradigme dit de *l'homme neuronal*. Aussi les concepts et le lexique propres à la biologie opèrent-ils

[31] CMV, p. 58.
[32] *Ibid.*, p. 52.

maintenant bien au-delà du champ scientifique qui lui a donné naissance : ce n'est plus seulement dans les laboratoires que l'homme est considéré comme « mammifère », « primate », « ADN », « neurones », « hormones », mais pêle-mêle dans les articles de journaux, les discours politiques, les émissions de télévision, les romans, les chansons, les maisons, les cours d'école, la rue…, en fait partout où l'homme produit un discours sur lui-même, à travers toute la société. Il apparaît donc ici, d'ores et déjà, – nous y reviendrons – que la conception de l'homme offerte par la philosophie henryenne occupe dans le moment philosophique contemporain dit du vivant[33] une place bien à part. Car si, en situant notre humanité dans la vie phénoménologique absolue, il est bien certain que Henry propose une définition de l'homme comme vivant, rejoignant la préoccupation philosophique principale de notre époque, reste que le déplacement ontologique supposé par un tel geste, implique un affranchissement radical à l'égard du paradigme de l'homme neuronal qui, de fait, est un déterminant majeur de ce moment[34]. De sorte que la conception henryenne de l'homme ne peut s'insérer dans ce moment qu'en le déstabilisant : son inscription en lui est aussi bien sa mise en cause, la mise en cause de la direction prise par ce moment dès lors que, surdéterminé par le paradigme de l'homme neuronal, il se soumet à la seule autorité des sciences de la nature, réduisant alors l'homme à un étant du monde. Il conviendrait peut-être même de dire que la théorisation henryenne de l'homme en termes de vivant ne relève pas d'un tel moment, et qu'en elle s'affirme au contraire la tentative d'échapper à cette configuration historique du savoir afin de cerner la figure anhistorique de l'homme à partir non pas d'une conception scientifique du vivant, mais d'une conception phénoménologique de la vie. Ou bien, si l'on fait remarquer qu'en s'opposant à son temps, Henry reste encore dépendant de celui-ci, il conviendrait peut-être de dire au contraire mais avec la même intention, que la conception henryenne, en tant que contrepoint critique au paradigme de l'homme neuronal, vise à faire de ce moment, auquel il appartient de fait, un authentique moment « du vivant » en évitant notamment ce que Frédéric Worms désigne comme son « premier risque »[35] : le risque de la réduction matérialiste. Dans quelle mesure positivement l'opposition de la perspective henryenne à celle de la biologie – plus précisément au biologisme qui accorde à celle-ci une valeur ontologique et ou anthropologique – permet d'éviter le danger de la réduction matérialiste qui guette toute assimilation de l'homme à un vivant, dans quelle mesure également elle se prémunit contre d'autres dangers liés à une telle assimilation, notamment, 1) selon une interprétation basse de la vie, cette autre forme de réduction naturaliste qu'est la réduction de l'homme non plus à des mécanismes matériels aveugles mais à des puissances vitales orientées vers la simple survie, réduction non plus matérialiste mais vitaliste, ou bien au contraire, 2) selon une interprétation haute de la vie, à la sacralisation de ce tout ce qu'il y a de vivant en lui, en bref, dans quelle mesure la philosophie henryenne peut contribuer à faire du moment du vivant un authentique moment du vivant, qui ne signifie pas en même temps la mort ou l'oubli de l'homme,

[33] Cf. *Le moment du vivant*, sous la direction de A. François et F. Worms, Paris, PUF, 2016.
[34] Cf. l'article de Frédéric Worms : « Un moment du vivant ? », dans *Le moment du vivant, op. cit.,* p. 19 : « La publication de *L'Homme neuronal* de J-P. Changeux (1983) fait d'ailleurs partie, selon nous, en France, des étapes majeures, jusque dans la controverse qu'il suscite encore, de la constitution de ce moment. »
[35] *Ibid.*

il est trop tôt pour le dire. Pour l'instant nous nous contentons de souligner négativement, par l'écart qu'il implique, l'effet de cette pensée de la vie acosmique sur la façon dont l'homme dit et pense sa propre humanité. Et pour cela, il nous faut distinguer immédiatement cet écart avec les sciences de la nature, de celui que tentait – avant même l'avènement du paradigme de l'homme neuronal – et que – pour résister à son hégémonie – tentent encore aujourd'hui de faire valoir les sciences humaines.

Celles-ci peuvent bien en effet réaliser dans le tout de la réalité empirique un tout autre découpage que celui opéré par les sciences de la nature en se focalisant sur les phénomènes proprement humains liés au langage, aux règles, aux coutumes, aux institutions, à l'économie, à l'histoire..., elles peuvent bien revendiquer la spécificité du phénomène social et opposer aux concepts naturalistes une tout autre conceptualité ajustée à l'objet humain, ne plus dire alors « cellule », « chimie », « cerveau », mais « symbole », « société », « signe » ou « structure », de telles modifications restent du point de vue de la phénoménologie henryenne superficielles : parce qu'elles continuent d'identifier l'homme à un individu empirique objectivement visible dans le monde et parce que, conséquemment, pour satisfaire aux exigences de la rationalité scientifique, elles élaborent à partir de cette donne empirique déjà objective, un « nouveau donné non empirique cette fois mais objectif en un sens radical, au sens de l'idéalité et de l'omni-temporalité »[36] d'un monde enfin intelligible, elles maintiennent intact le présupposé selon lequel l'homme est un être du monde. Du point de vue du déplacement henryen qui se veut ontologique et qui d'une réalité à une autre, du monde à la vie, entend retrouver l'essence humaine, le déplacement épistémologique des sciences de la nature à leurs homologues dites « humaines », du monde naturel au monde des hommes, d'un objet à un autre, ne revêt qu'une signification ontique et partant inessentielle.[37] Et l'effort réalisé pour prendre en compte, par ce mouvement de translation au sein d'une même réalité mondaine, le propre de l'homme, apparaît vain en raison de la double objectivation qui substitue à la réalité de l'homme telle qu'elle se présente dans la vie, d'abord « la signification idéale apprésentée au phénomène et faisant de lui un phénomène humain »[38] empiriquement donné puis, à ce premier objet, via « l'épochè du sensible », un objet plus évidemment objectif, le « systèmes des équivalences idéales », « le faisceau des paramètres par lesquels on tente de conférer aux données du phénomène humain une expression aussi objective et scientifique que possible, une expression mathématique »[39]: en lieu et place de notre *humanitas*, la représentation (scientifique) de sa représentation (empirique), au lieu de son essence réelle, un double doublement irréel, le double de son double, l'ombre de son l'ombre.

L'effort semble vain et même, loin de conférer, dans l'économie de la pensée henryenne, aux sciences humaines un relatif avantage anthropologique sur les sciences de la nature qui

[36] B, p. 144.
[37] Plus inessentielle et secondaire encore que l'apparent « saut », en réalité prolongement par redoublement, de la perception à la science ; car si celui-ci, on l'a vu, se produit de manière verticale d'un monde à un autre monde plus évident, d'un monde sensible à un monde intelligible, d'une objectivité à une objectivité supérieure, ici le passage se fait de manière horizontale au sein d'un même monde, d'une région (naturelle) à une autre (humaine).
[38] *Ibid*., p. 149.
[39] *Ibid*., p. 151.

dissolvent délibérément la spécificité humaine dans un monisme naturaliste, il est un argument pour les tenir encore davantage à distance. Car tenter de cerner les étants naturels à partir d'idéalités géométriques et mathématiques, cela revient, du point de vue henryen qui révèle l'homogénéité ontologique des premiers et des secondes, leur appartenance commune au monde, à adopter une méthode conforme à son objet : objectiver l'objectif[40]. Or au contraire, tenter de saisir l'homme en cherchant son propre dans le monde empirique afin de lui donner une forme objective rationnelle ne peut être, pour une phénoménologie qui situe l'homme hors monde, que proprement impossible et contradictoire ; c'est appliquer une méthode qui ne vient pas clarifier l'objet visé mais l'éliminer purement et simplement[41] : objectiver ce qui par essence précède toute objectivité. Et si malgré cette « indigence ontologique »[42] un tel projet parvient à produire des connaissances, ce ne peut être qu'en se donnant un objet qui ne guide pas la méthode mais qui est prescrit par elle, et finalement produit par elle pour pouvoir s'y appliquer, une objectivité empirique (fruit d'une première objectivation) susceptible d'être représentée par une objectivité idéale (fruit d'une seconde objectivation), c'est-à-dire un objet constitué pour les besoins de la science,[43] et qui, pour pouvoir avoir un caractère scientifique n'a finalement plus n'a plus rien à voir avec l'humanité réelle, dont il n'est plus qu'une représentation irréelle, à vide. Donc ce que conduit à repérer la phénoménologie henryenne dans le mouvement par lequel les sciences de l'homme se recentrent sur l'homme, ce n'est pas la correction du réductionnisme naturalisant, mais c'est uniment 1) leur « carence référentielle »[44], 2) l'occultation de cette « carence » par la substitution à l'homme réel d'un autre objet, et 3) comme tout bon masque qui se masque lui-même, l'occultation de cette substitution – partant l'occultation de l'occultation – induite par leur auto-désignation comme science « humaine » ; *in fine* : l'*illusion* d'une science qui en souscrivant au geste méthodologique qui consiste à écarter la vie originaire au profit d'une clarification du monde et en opérant au sein de celui-ci un

[40] Cf. *ibid*., p. 133 : « Dans le cas des sciences de la nature, ce congé donné à la vie subjective semblait conforme aux exigences de l'objet étudié pour autant que celui-ci – la Nature – était confondu avec l'étant naturel, avec ce qui ne se sent ni ne s'éprouve soi-même ».

[41] Cf. *ibid*., p. 133 : « Dans le cas des sciences humaines au contraire, la mise hors jeu de la subjectivité ne signifie rien de moins que l'exclusion de ce qui en l'homme constitue son essence propre ».

[42] *Ibid*., p. 137.

[43] Henry donne dans *La Barbarie,* p. 137*,* l'exemple provoquant de l'opinion publique comme objet inventé pour les besoins de la politologie, par la fabrication des sondages, les grilles statistiques, le jeu des questions-réponses, et qui n'a « jamais existé dans aucun esprit ». L'exemple, parce qu'il montre bien le caractère artificiel de l'objet étudié est percutant et possède à ce titre une grande force persuasive. Mais on pourrait penser qu'il est injuste et non convaincant dans la mesure où tous les objets étudiés par les sciences humaines ne sont pas toujours aussi irréels et factices que l'opinion publique. Et cet argument par l'exemple pourrait ainsi se renverser contre la thèse qu'il défend. Seulement, ce n'est pas le caractère artificiel et factice de l'objet qui justifie en dernière instance la critique henryenne, car lors même que l'on admet que l'objet n'est pas purement et simplement *créé* par l'effet de l'enquêteur sur l'enquêté mais préalable à l'enquête scientifique ou simplement constitué par elle (comme par exemple le travail objectif) reste que cet objet apparemment « réel » ne contient plus rien de vivant ni d'humain, plus rien de sa réalité originaire (le travail objectif est essentiellement différent du travail que l'homme accomplit dans l'immanence de sa vie subjective, il est par rapport à lui irréel, de sorte que son étude en économie ne relève qu'illusoirement d'une science de l'homme). L'exemple de l'opinion publique est donc choisi par Henry en raison d'une force rhétorique qui le rend *particulièrement* parlant, force qui ne prend pas la place mais s'ajoute à sa valeur philosophique et la renforce : le caractère irréel de l'objet étudié induit par le biais subjectif de l'enquêteur, révèle, en le redoublant, le caractère irréel qui le rend ultimement possible, l'irréalité de sa propre objectivité radicalement différente de la subjectivité réelle de l'enquêté.

[44] *Ibid*., p. 136.

simple déplacement et recentrement de la nature vers l'homme, pourrait avoir effectivement quelque chose à dire sur l'être humain en tant qu'humain, l'illusion de sa prétendue objectivité[45].

Certes, dans la perspective henryenne, les sciences de la nature, leur objectivité, ne permettent pas de connaître davantage l'homme, et ne risquent pas de le connaître en partant de phénomènes spécifiés comme naturels et non humains, sociaux, ou culturels ; toutefois, en se désignant comme science ayant pour objet la nature, on peut dire qu'elles ne prétendent en rien produire une telle connaissance. Et si Henry souligne l'ambiguïté de leur intitulé en distinguant l'apparence de la nature dans le monde, la nature extérieure et objective, à laquelle elles se cantonnent, de la nature réellement donnée dans la vie, la nature originelle et réelle[46], son analyse conduit aussi bien à voir dans le signifiant qui renvoie à l'étant naturel mobilisé pour la définition de ses sciences, l'aveu au moins implicite d'une inefficience anthropologique – inefficience dont fait certainement fi le scientisme en pensant trouver dans l'application des sciences de la nature au corps humain et la réduction de tout phénomène humain à des phénomènes ultimement naturels, la possibilité d'une anthropologie enfin objective, mais dont une nouvelle fois la science en tant que telle ne peut être tenue pour responsable. *A contrario*, le déplacement henryen vers la vie comme origine de l'homme, amène à repérer, dans le syntagme « sciences humaines », l'œuvre déjà implicite de l'idéologie scientiste qui fait dire aux sciences bien plus que ce qu'elles disent effectivement et qu'elles peuvent dire, à savoir qu'elles sont une théorie de l'homme quand elle ne sont que la théorie de sa représentation dans le monde sous la forme d'un double irréel (le phénomène empirique visé à vide comme « humain »), au moyen d'un autre double irréel (les idéalités mathématiques), une théorie donc qui, sous le signifiant « homme », se borne à n'être, au même titre que les sciences de la nature, qu'une théorie du monde, d'une autre région du monde que celle dite naturelle, une théorie de ces *choses* qui se parent mystérieusement d'une signification humaine (travail, société, langue, psychisme).

Un rejet excessif ?

Si donc, selon la phénoménologie henryenne, le point de vue des sciences de la nature est inapte à dire notre humanité, pas moins inapte ne l'est leur critique du point de vue des sciences humaines – et peut-être même davantage dans la mesure où cette critique tend à recouvrir leur égale inaptitude. En raison de leur dépendance commune à l'égard de l'objectivisme galiléen et plus ultimement à l'égard du monisme ontologique, d'un même geste, la phénoménologie henryenne qui cherche à reconduire à une réalité originaire inobjective et acosmique, congédie *et* l'homme neuronal *et* son paradigme concurrent, l'homme structural. L'angle mort du premier point de vue est, selon elle, le même que celui du second : c'est ce point originel où la vie, en deçà de la lumière du monde, génère dans sa nuit une réalité humaine. Un point de vue juste sur l'homme, un point de vue philosophique, n'est pas pour elle, un point de vue qui cherche à contrebalancer l'unilatéralité

[45] Cf. *ibid.*, p. 151-152, notamment : « […] en elles [les sciences humaines] le gain de l'objectivité est illusoire pour autant que l'opération continuée de l'objectivation, de la représentation, de l'abstraction, de l'idéation, de la numération ne permet pas d'approcher l'Essentiel mais détermine au contraire son éloignement progressif et finalement sa perte ».
[46] *Ibid.*, p. 134.

de la perspective des sciences de la nature par celle des sciences humaines, en opérant un rééquilibrage[47], mais celui qui commence par une égale neutralisation de ses deux vues, de ses deux « aspects » de l'homme qui, situant l'homme dans le monde, se tiennent à l'égard de lui dans la distance infinie qui sépare l'essence du monde de celle de la vie, ses différents aspects de l'unique réalité humaine. Une telle radicalité provoque alors immédiatement deux questions.

La critique de Henry à l'endroit des sciences humaines n'est-elle pas excessive ? Sa critique du réductionnisme des sciences humaines, de son incapacité à échapper au réductionnisme naturaliste, n'est-elle pas elle-même réductrice à l'égard des sciences humaines à partir du moment où elle ne semble voir dans leur méthode que la simple reproduction des méthodes objectivantes et mathématisantes des sciences de la nature ? Il faut assurément répondre affirmativement à ces

[47] On trouve l'exemple d'une telle démarche dans l'anthropologie que développe Étienne Bimbenet dans le sillage de la phénoménologie merleau-pontienne. Contestant à l'instar de la phénoménologie henryenne comme de toute phénoménologie et de toute philosophe critique et transcendantale, le réductionnisme scientiste, elle adopte concernant les sciences de l'homme, mais également les sciences de la nature, un point de vue que l'on pourrait dire plus modéré, plus accueillante, en appelant à « un dialogue des sciences de la vie et des sciences humaines » cf. *Le complexe des trois singes*, Paris, Seuil, 2017, p. 34. La phénoménologie henryenne porte donc en elle une anthropologie qui se distingue doublement d'une telle perspective : d'une part en ce qu'elle ne va pas chercher dans les sciences humaines, un contrepoint aux sciences de la nature susceptible de combler leur lacune, et d'autre part, en ce qu'à ses yeux, cette lacune des sciences de la nature leur ôte toute valeur de vérité d'un point de vue anthropologique ; autrement dit, elle ne s'efforce pas de penser et d'entrelacer, de manière problématique, la vérités de ses deux perspectives mais de penser et d'élucider l'homme, de manière radicale, indépendamment de ces deux perspectives : non pas l'une et l'autre, mais ni l'une, ni l'autre. Toutefois, nous verrons plus bas que si la phénoménologie henryenne est très critique à l'égard des sciences humaines qui se sont imposées au XXème siècle, sous le paradigme du structuralisme, il ne rejette en aucune manière l'Idée d'une science de l'homme qui serait compatible et même au fond identique avec une philosophie de l'homme fondée sur une phénoménologie de la vie. De sorte que ce par quoi l'anthropologie henryenne se distingue de l'anthropologie d'inspiration merleau-pontienne, ce n'est pas par la promotion d'une posture philosophique indifférente à toute science, aussi bien naturelle que humaine, mais par la tentative de nouer entre philosophie et science de l'homme une nouvelle alliance, une alliance où la possibilité d'une science de l'homme, le rapport de celle-ci avec les sciences de la nature, leurs objets et méthodes respectives se trouvent redéfinis sur de nouvelles bases ontologiques. Nous verrons notamment que si une science de l'homme est possible du point de vue même de Henry, c'est à la condition expresse de ne plus concevoir le rapport des sciences de l'homme et sciences naturelles, à l'instar d'Étienne Bimbenet, comme celui de deux méthodes certes différentes mais dont la différence ne va pas jusqu'à briser l'unité de leur objet, (cf. Étienne Bimbenet, *Le complexe des trois singes*, *op. cit.*, p. 66 : « Si donc les sciences humaines n'ont pas d'objet propre, elles ont pourtant une méthode propre, une forme caractéristique de leurs discours : elles sont tendues entre le point de vue en troisième personne qu'elles empruntent aux sciences de la nature et le point de vue en première personne auquel elles ne cessent de ramener leur objet »). Si une telle position se justifie parfaitement au sein d'une ontologie du monde qui décrit l'être de celui-ci comme une ouverture dynamique produisant la relation entre deux termes inséparables réellement mais distinguables discursivement, en revanche, elle devient intenable dans la cadre d'une critique du monisme ontologique, qui repère en deçà de la réalité double du monde, subjective-objective, une réalité simple toute différente. Il faut au contraire dire de ce point de vue que l'objet d'une véritable science de l'homme (relatif à la réalité acosmique de la vie) n'a rien de commun avec celui des sciences de la nature (relatif à la réalité mondaine), que sa différence est absolue et non relative, qu'il est en ce sens sans rapport avec lui, absolument propre, et une fois cela dit, que sa méthode, prescrite par son objet, doit être à son tour radicalement autre. Radicalement autre en effet, car puisant à la source d'une vie hors-monde, et hors conscience, le sens de notre *humanitas*, elle ne peut se contenter d'opposer au point de vue en troisième personne sur les choses de la nature, le point de vue en première personne de la conscience sur elle-même, point de vue, qui, parce qu'il est celui d'une conscience qui vise ses objets dans le monde, n'atteint pas la vie et reste, en ce sens, équivalent au point de vue en troisième personne. La méthode préconisée par Henry ne peut être ici celle d'un simple « point de vue » : il s'agit pour penser l'homme de rejoindre l'homme avant que ne celui-ci ne prenne sur lui-même un point de vue, ne se représente dans le monde, ne soit pour lui-même quelque chose, une vérité objective qui se donne à voir. (Sur le problème posé par l'articulation d'une telle méthode à un discours qui nécessairement produit bien un point de vue, une visée, une représentation visible et lisible dans le monde, voir chapitre III). Certes Étienne Bimbenet accuse également la différence entre les deux méthodes, en décrivant la méthode propre aux sciences humaines et à la philosophie comme accès à « un type non objectif » de vérité, accès à une vérité par « coïncidence à soi », mais la caractérisation de cette méthode comme « point de vue », « discours », vérité « pour soi », méthode qui « peut donner à voir » (cf. *Le complexe des trois singes*, *op. cit.*, p. 67-68) indique bien quelque chose comme une retenue dans l'écart creusé entre les types de sciences, retenue où se reflète l'unité du cadre ontologique au sein duquel il pense le rapport des différents discours possibles sur l'homme, l'unité de leur objet, et où par conséquent se révèle en creux la spécificité de l'anthropologie henryenne.

deux questions. Mais on peut voir aussi bien dans cette double réponse affirmative une annulation de l'objection impliquée par chaque question. Car c'est précisément dans la mesure où Henry n'adresse pas sa critique aux sciences de l'homme en tant que telles, à l'Idée d'un discours sur l'homme à valeur scientifique, mais aux sciences humaines en tant qu'elles se soumettent au projet galiléen[48], qu'il peut justifier la radicalité de sa critique, son caractère apparemment excessif. Car il est clair, de son point de vue, qu'un savoir qui commence à mettre entre parenthèse la vie subjective, selon le réquisit galiléen, n'a aucune chance d'embrasser la réalité humaine. Dans la mesure donc où la critique philosophique des sciences humaines reste circonscrite, elle n'exclut en rien la possibilité d'une science de l'homme capable sur la base d'une méthode libérée du modèle mathématique et conformément aux exigences de sa propre philosophie, de décrire l'homme tel qu'il est réellement, l'homme vivant. C'est ainsi que la psychologie de Maine de Biran, la sociologie de Janet et de Tarde[49], et « l'économie » véritable, délivrée par la critique marxienne de l'économie politique, peuvent être, au sein du discours henryen, positivement convoquées et servir de point d'appui à sa description phénoménologique de la vie humaine dans ses différentes dimensions. Toutefois, si Henry reconnaît la possibilité d'une méthode scientifique capable, en assurant une authentique compréhension intérieure et subjective de ce que signifie notre humanité, de concurrencer l'explication naturelle par des causes extérieures et objectives, on peut se demander pourquoi de fait Henry, à l'inverse de Merleau-Ponty, ne manipule que du bout des doigts, en se limitant à ces quelques contre-exemples, les sciences humaines qui s'efforcent depuis longtemps de rendre leur méthode adéquate à leur objet en complétant le point de vue explicatif en troisième personne d'un point de vue compréhensif en première personne.

On peut avancer ici deux raisons. Premièrement, dans la perspective henryenne, il ne suffit pas qu'une science, qui fait sienne par ailleurs le modèle de scientificité défini par Galilée, *complète ou corrige* le point de vue en troisième personne impliqué par un tel modèle, par le recours plus ou moins volontaire à un point de vue en première personne. Dans la mesure où la vie n'est pas un autre aspect de la réalité humaine, un autre versant, mais cette réalité même, alors un point de vue en première personne, qui chercherait à puiser le sens de notre humanité à cette source transcendantale acosmique, ne peut simplement venir s'ajouter ou s'associer à un point de vue qui se contente d'épurer la réalité empirique pour mieux connaître le monde : parce que celui-là se distingue radicalement de celui-ci, et se tourne vers un tout autre principe, il doit se substituer à lui ; à la *réduction* galiléenne qui enclot la perspective dans le monde, il doit opposer la *contre-réduction*[50]

[48] Cf. B, p. 232, note 1 : « Il va sans dire que la présente critique vise uniquement cette sociologie "galiléenne" – en aucune façon toute sociologie possible, encore moins son Idée. »

[49] Cf. *ibid.*, où Henry évoque p. 183, « le regard aigu de Pierre Janet », et p. 233, « l'œuvre d'un grand philosophe, le sociologue français Tarde ». Notons aussi ce passage de ESF où Henry fait aussi une exception pour Simmel : « *Vous ne vous reconnaissez absolument pas dans toute la sociologie contemporaine* ? » / « Ah non. Mais il y aura peut-être une sociologie philosophique, qui remontera d'une façon ou d'une autre à l'individu/ « *Celle de Simmel, par exemple* ? » / « Oui ou peut-être semblable à celle Tarde qui a mis en lumière dès 1890 l'importance de l'imitation », (p. 52).

[50] Cf. I, le §18, où Henry repère ce geste chez le philosophe même qui suit « Galilée dans son œuvre de fondation de la nouvelle science et la parachève dans le projet de sa mathématisation généralisée » (p. 150) : c'est en effet, Descartes, qui selon Henry, et contre toute attente, « prend le contre-pied de la séquence d'idées qui vont déterminer la science moderne, et travers celle-ci, façonner la modernité » (p. 149), en opérant « une contre-réduction » (p. 150), qui reconduit, en deçà du monde, à la réalité essentiellement vivante de l'homme.

qui, mettant entre parenthèse le monde, ouvre la perspective sur la vie. Et si une telle démarche, en tant qu'elle se prétend scientifique, ne peut se passer de l'idéalisation, de la formalisation et de l'essentialisation, si même elle n'exclut pas le recours circonstancié à ces différentes opérations sous leur forme mathématique[51], reste qu'elle ne peut recourir à ces méthodes objectivantes qu'en commençant par les ordonner à elle, à son ancrage subjectif, c'est-à-dire, en redéfinissant leur fonction, leur portée, et leur limite au sein d'un cadre non-galiléen et non-objectiviste. Par conséquent, que les sciences humaines, de fait, impliquent toujours, qu'elles en aient une pleine conscience ou non, un point de vue sur leur objet qui n'est pas celui-ci des sciences de la nature, un point de vue convergent avec celui de la philosophie, ne peut être, pour Henry, un argument suffisant pour les intégrer dans le mouvement de sa propre philosophie de l'homme. Encore faut-il qu'un tel point de vue permette à ces sciences de s'affranchir pour de bon de la norme galiléenne en proposant une tout autre norme, et une tout autre hiérarchie du savoir, fondées sur ce qui est en vue dans cet autre point de vue : la vie en lieu et place du monde. Faute de quoi, les déterminations transcendantales subjectives et vivantes qu'elles peuvent exhiber par coïncidence à soi de l'homme, au lieu d'être développées pour elle-même, sont inévitablement recouvertes par des déterminations empiriques objectives et mondaines qui, en les remplaçant subrepticement, en corrompent définitivement le sens[52].

Deuxièmement, quand bien même la méthode compréhensive en première personne serait pensée dans son irréductibilité aux normes galiléennes, encore faut-il, pour faire entrer en résonnance cette méthode avec la philosophie henryenne, que le discours qui la mobilise interprète correctement son irréductibilité. Car si un tel point de vue est encore compris comme représentation de soi, acte produit par la conscience, précisément comme simple « point de vue », alors ce qui se donne en lui, dans cet espace de la représentation et de la vision, où la conscience se comprend elle-même, s'avise et fait face à elle-même, est une réalité qui reste objective et extérieure, qui appartient encore au monde, soit au milieu ontologique d'où la vie et l'homme sont par essence absents et ne peuvent être visés qu'à vide. De sorte que, pour une phénoménologie de la vie, une méthode ainsi conçue ne peut suffire à révéler la vie même de l'homme. La possibilité d'une telle révélation suppose une autre méthode qui ne soit pas simplement un point de vue de la conscience sur la vie, mais de la vie sur elle-même, autrement dit qui ne soit pas un simple *point de vue sur*, mais la révélation de la vie elle-même et de notre humanité. Certes, une théorie insuffisante

[51] Cf. l'usage que Henry fait des équations marxiennes définissant les différentes formes et variables du Capital : « C = c (capital constant) + v (capital variable) + p (plus value) », « p/v =surtravail/travail nécessaire », au chapitre X de son *Marx* intitulé éloquemment : « La réduction radicale du capital à la subjectivité : c = 0 ».

[52] L'exemple de la psychanalyse est ici tout à fait révélateur. En effet, si, aux yeux du phénoménologue de la vie, la psychanalyse témoigne d'une percée vers la réalité originairement vivante de l'homme, et ainsi d'une auto-compréhension subjective de l'homme qui la démarque d'une psychologie purement objectiviste, en faisant d'elle le « substitut inconscient de la philosophie dont elle reprend la grande tâche : la délimitation de l'*humanitas* de l'homme » (B, p. 231), toutefois la réalisation effective de cette tâche ne peut trouver en elle aucun appui suffisamment solide et suppose au contraire sa mise à distance. Car, comme le formule Henry, en un jugement sans équivoque, faute d'une « rupture consciente avec l'objectivisme conscient, auquel, de façon contradictoire, la psychanalyse revient sans cesse », celle-ci n'a « pu édifier qu'une psychologie bâtarde, mi subjective, mi-objectiviste, une psychologie empirique en laquelle la prétention de faire jouer un rôle transcendantal à des concepts empiriques (rapport au Père, sexualité anale, etc.) ne peut qu'aboutir à la plus extrême confusion » (*ibid.*, p. 231-232).

de la méthode n'exclut pas l'accomplissement pratique de celle-ci : du point de vue même de la phénoménologie henryenne, l'explicitation des structures de la vie transcendantale, suppose, lors même que l'on se tient dans le cadre d'une philosophie de la conscience ignorant la vie absolue, la mise en œuvre d'une méthode[53], d'une « Voie » qui n'est pas la méthode de la conscience, mais celle de la vie phénoménologique absolue elle-même. Ainsi la « psychologie » transcendantale de Husserl peut-elle parvenir à dégager la signification d'un ensemble d'actes transcendantaux de la vie – la perception, l'imagination, jugement… – sans se donner une théorie conséquente de la méthode mise en œuvre pour y parvenir[54]. Seulement ce manquement sur le plan méthodologique n'est pas sans incidences ontologiques : car ce qui empêche la juste interprétation de la méthode, selon Henry, c'est précisément le présupposé selon lequel la réalité est toujours celle que découvre la conscience, soit précisément le monisme ontologique qui méconnaît l'origine de l'homme. De sorte que si une interprétation insuffisante de la méthode susceptible de dire l'homme – comme accès par et dans la conscience de soi – n'empêche pas la découverte des prestations transcendantales que supporte la vie humaine, elle se produit néanmoins à l'intérieur d'un cadre ontologique qui empêche d'accéder à la source originaire de ses prestations, soit au centre à partir duquel elles s'ordonnent, au noyau à partir duquel s'éclaire en profondeur leur signification transcendantale. Par conséquent, un discours sur l'homme qui, en se libérant de toute dépendance à l'égard de la méthode galiléenne des sciences de la nature, parvient à éviter la confusion de l'empirique et du transcendantal ne satisfait pas encore les exigences d'une phénoménologie de la vie. Celle-ci demande encore que les déterminations transcendantales qui viennent caractériser l'homme soient non seulement saisies dans leur pureté mais comprises et élucidées sur le fond originaire de la vie phénoménologique absolue qui assure leur possibilité et constituent leur essence[55].

En somme, selon les réquisits de la phénoménologie de la vie, la mise en œuvre par un discours scientifique d'une tout autre méthode que celle des sciences de la nature ne saurait donc suffire à produire une authentique science de l'homme, encore faut-il que le gain apporté par elle ne soit pas immédiatement compromis et finalement perdu dans la confusion de l'empirique et du transcendantal, ou bien dans l'occultation de la réalité ultime de celui-ci. Et compte tenu de tels réquisits, à savoir un affranchissement radical à l'égard non seulement du projet galiléen, mais plus fondamentalement du monisme ontologique qui trouve encore à s'exprimer en dehors de ce projet, on peut donc comprendre que les références positives aux sciences humaines existantes restent rares dans le texte de Henry, et partant que la possibilité d'une science de l'homme conforme à son Idée, renvoie plus pour lui à un programme[56] philosophique à accomplir dans l'avenir qu'à une

[53] C'est dans *Phénoménologie matérielle*, (cf. le chapitre intitulé « La méthode phénoménologique ») que Henry explique le plus clairement comment la philosophie peut et doit mettre œuvre une telle méthode, une telle « Voie » (p. 133), celle de la vie, alors même que, en tant que discours guidé par le *telos* de l'évidence, elle doit aussi bien adopter la méthode de la conscience et de la raison, « le faire voir dans la vue pure » (p. 133).

[54] Cf. *ibid.*

[55] C'est le principe de cette exigence que formule incidemment Henry dans sa critique des sciences humaines lorsqu'il écrit aux sujets des caractères du phénomène humain pris objectivement en vue, tels que « temporalité », « sensibilité », « valorisation », « affectivité », « intersubjectivité » : « *De tels caractères sont liés avant l'objectivation, dans la vie transcendantale elle-même, selon des régulations fondamentales et une hiérarchie qui appartiennent à la propre essence de cette vie et la définissent* », B, p. 149.

[56] A de nombreuses reprises, c'est en effet, en se tournant vers l'avenir et sous une forme programmatique que Henry

théorie de l'homme donnée au sein d'une configuration épistémologique, passée ou présente, surdéterminée par les présupposés d'une pensée obnubilée depuis ses origines grecques par le monde.

Négativement, l'anthropologie henryenne apparaît donc à nous sous l'aspect, assez banal et attendu de la part d'un discours qui affirme son caractère spécifiquement philosophique, d'une opposition aux conceptions scientifiques modernes de l'homme. Mais cette apparente banalité ne doit pas recouvrir la double singularité que lui confère le motif qui commande une telle opposition. D'une part, en effet, dans la mesure où le rejet ne procède pas simplement d'une rupture avec la présupposition galiléenne, selon laquelle la nature est écrite en caractères mathématiques, mais avec la présupposition qui la fonde et dont elle n'est que l'accomplissement, à savoir celle « selon laquelle toute forme d'expérience emprunte sa phénoménalité à celle du monde », *i.e.* le monisme ontologique, la critique porte 1) sur toutes les sciences de la nature quelles qu'elles soient, aussi bien la physique, la chimie, que la biologie, 2) aussi bien sur les sciences de la nature que sur les sciences humaines, et 3) non seulement sur les sciences humaines qui reproduisent sans distance les méthodes des mathématiques que celles dont la critique à l'égard de ces méthodes reste insuffisante et inopérante à cause d'une dépendance maintenue au monisme ontologique. Et d'autre part, dans la mesure où cette présupposition avec laquelle il s'agit de rompre est celle qui va « dominer la pensée occidentale », le pôle dialectique de la position henryenne déborde très largement celui des conceptions scientifiques modernes : ce à quoi « échappe » la Vie et partant notre *humanitas*, ce contre quoi doit alors se construire l'anthropologie henryenne, c'est bien au-delà de la science, la pensée occidentale « dans son ensemble » – et peut-être pourrions-nous rajouter contre la pensée en général, car comme nous l'avons vu, avant toute représentation instruite par la science, avant la modernité, avant toute construction théorique propre à l'Occident, c'est le sens commun, la compréhension spontanée que l'homme a de lui-même, la représentation induite par notre perception la plus immédiate des choses, qui est mise en cause.

(iii) Un être incréé

Que l'écart produit par l'anthropologie henryenne ne se laisse pas réduire à l'opposition d'une position philosophique aux conceptions scientifiques de notre temps, s'atteste également dans sa prise de distance à l'égard de la conception non scientifique, non moderne, mais religieuse selon laquelle l'homme serait *créé* par Dieu. En effet, selon Henry, le concept de création, bien avant la réduction galiléenne, est déjà l'expression, dans le domaine de la religion et de la théologie, du monisme ontologique qui vient dénaturer l'homme. Car si le créateur, Dieu, est posé comme transcendant et extérieur au monde, reste que « création veut dire création du monde », avènement dans le monde. De sorte, que tout ce qui est créé, tout ce qui doit son existence à l'acte de création divine, c'est-à-dire l'acte qui consiste à faire venir au monde, trouve sa réalité dans le monde, est du

formule les conclusions de ses analyses. Par exemple, dans l'article intitulé « La critique du sujet », il conclut ainsi : « La philosophie du sujet n'a pas à rougir de son passé, encore moins à se tourner nostalgiquement vers lui : elle n'a pas de passé. Son travail et ses tâches, elle les tire d'elle-même, ils se tiennent devant elle », PV-II, p. 23.

monde ; et partant « pour autant que l'homme lui-même est créé, qu'il est *ens creatum*, il appartient lui aussi à ce monde »[57].

L'homme n'est ni ce que nous en montre la perception, ni ce qu'en révèle la science moderne, ni ce que les religions du Dieu transcendant nous en disent : situé hors monde, il est imperceptible, inobjectif, incréé, telle est donc la triple implication négative de la mise en cause par le déplacement henryen de l'appartenance de l'homme au monde, elle-même comprise comme être-dans-le-monde. Aussi, comprendre la mise en cause par une phénoménologie radicale de la vie de l'assimilation de l'homme à un être du monde, comme une simple réaction à la tendance naturaliste ou matérialiste typique de la modernité, c'est donc prendre le risque de ne pas voir que la position henryenne ne se contente pas de remettre en cause le réductionnisme étayé sur la science moderne mais qu'elle montre en outre qu'une telle réduction opère bien avant la science dans notre conception la plus commune, trouve un point d'appui non seulement dans les sciences de la nature mais encore dans les sciences qui prétendent étudier le propre de l'homme, et s'exprime même au sein de conceptions religieuses qui conçoivent pourtant l'homme à partir de l'acte créateur d'un être surnaturel, en fait, à chaque fois que témoignant son allégeance au monisme ontologique qui veut que la seule réalité à laquelle nous ayons accès – la réalité que l'on dit en ce sens « immanente » – soit celle du monde, on conclut que la réalité de l'homme prend place dans le monde.

Mais si l'appréhension de la position henryenne comme une énième opposition philosophique au réductionnisme scientiste caractéristique de notre temps, manque la portée de sa charge critique, et son enjeu philosophique principal, c'est surtout que le transport henryen vers la vie, suppose de laisser sur place non seulement le réductionnisme scientiste, mais la critique philosophique habituelle (classique, moderne et contemporaine) de ce réductionnisme, c'est-à-dire non seulement toute représentation naturalisante de l'homme, aussi bien celle induite par la réduction galiléenne, déjà à l'œuvre dans le sens commun et même paradoxalement dans la religion, mais encore la représentation transcendantale, que la philosophie sous diverses formes a pu opposer à cette naturalisation. Autrement dit, le déplacement opéré par la phénoménologie henryenne dans l'approche de notre humanité ne se produit pas seulement d'un plan non philosophique ou pré-philosophique, celui du réalisme naïf, vers un plan philosophique opérant la critique transcendantale de ce réalisme naturalisant, mais au sein même du plan philosophique, critique et transcendantal : d'une philosophie à une autre ; et c'est en cela que son enjeu est proprement philosophique.

[57] CMV, p. 120-121. Par où on l'on voit que si dans les dernières œuvres la philosophie henryenne formule ce qu'il considère comme une conception chrétienne de l'homme, c'est sans hésiter à rejeter certains éléments du texte et de la théologie judéo-chrétienne, comme le concept de création, et en proposant ainsi une lecture et une interprétation motivée par ses propres analyses phénoménologiques. Ce que dit la reprise de l'anthropologie chrétienne par Henry, c'est donc aussi bien *sa propre* anthropologie, celle produite par sa phénoménologie de la vie et que nous prenons ici pour thème d'étude.

II. L'homme n'est pas fondamentalement au monde

(i) Critique du point de vue transcendantal sur l'homme

Le réductionnisme naïf n'est pas moins soumis au monisme ontologique que sa critique transcendantale mais il est pour Henry moins l'expression d'une position à proprement parler ontologique qu'une absence d'interrogation ontologique[58], la croyance spontanée que la réalité est *ce qui* se montre là devant nous dans le monde, une position donc précédant toute réflexion philosophique sur les conditions de possibilités d'une telle monstration. La thèse qui formule le monisme ontologique, la thèse qu'analysent, en en montrant les limites, les deux premières parties de *L'Essence de la manifestation*, est donc celle des philosophes, qui s'élevant à un plan critique où peut commencer à proprement parler la réflexion transcendantale, identifie unilatéralement le sens de l'être à celui du monde.

Aussi, sur le plan anthropologique corrélatif, ce que vient contester la position henryenne ce n'est pas seulement, ni sans doute le plus significativement, « l'homme naturel du sens commun et de la science »[59] et des religions de la création, qui est la compréhension naïve de l'homme comme être-du-monde – elle-même fondée sur la forme naïve du monisme ontologique –, mais « l'homme transcendantal que la philosophie moderne […] a su reconnaître dans ce qu'il a de propre »[60] et qui est la compréhension critique de l'homme comme être-du-monde – elle-même fondée sur la forme critique du monisme ontologique. Ce que dit Henry de la définition chrétienne de l'homme comme fils – dans la mesure où être fils signifie pour celui-ci être « dans la vie », et plus précisément encore « dans cette vie » dont la phénoménologie matérielle s'emploie à décrire l'essence – s'applique ici aussi bien à la définition de l'homme inhérente à la phénoménologie henryenne de la vie : « En définissant l'homme comme fils, le christianisme [aussi bien en définissant l'homme comme vivant, la phénoménologie henryenne] disqualifie d'entrée de jeu toute forme de pensée – science, *philosophie* ou religion – tenant l'homme pour un être du monde, et cela que ce soit en un sens naïf ou critique »[61].

Tenir l'homme pour un être du monde en un sens critique ou philosophique, c'est, selon les termes de Henry, négativement contester que l'homme soit « dans le monde à la manière d'un objet quelconque » ou « à la manière d'un étant intramondain » qui, « bien que situé dans le monde » « n' "a" pas de monde », et positivement affirmer que l'homme est « essentiellement ouvert au monde »[62] ; autrement dit, c'est, en récusant l'appartenance de l'homme au monde dans le sens premier que nous avons d'abord reconnu – à savoir au sens où il serait *dans* le monde comme une

[58] C'est ainsi que Henry considère comme « naïf » et « pré-philosophique » « le caractère […] de certaines critiques "décisives", comme celle, par exemple, que les promoteurs du *behaviorism* ont adressé à la philosophie de la conscience », EM, p. 116. Notons encore cette note qui répond à la proposition de Claude Bernard selon laquelle « en dehors de l'expérience il n'y a rien » : « La philosophie est justement la science de l'expérience comme telle ; encore faut-il voir que l'expérience comme telle fait problème. S'élever à l'intelligence de ce problème, c'est justement cela être philosophe », EM, note (3), p. 117.
[59] CMV, p. 122.
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*, p. 123, nous soulignons.
[62] *Ibid.*, p. 121-122.

chose située dans le temps et l'espace, visible dans la lumière du monde –, poser que son essence consiste à *être-au-monde*, et s'identifie à l'ek-stase temporelle et spatialisante au sein de laquelle les choses viennent prendre place et devenir visibles, soit à la visibilité et la lumière même du monde. Une telle critique, jusqu'à un certain point – le point où la critique bascule du négatif au positif – converge avec la perspective henryenne. Parce qu'en effet elle « rejette comme foncièrement impropre le réalisme naïf qui insère l'homme dans le monde à titre d'élément réel de celui-ci – élément homogène à la substance dont ce monde est fait et soumis par conséquent aux mêmes lois qu'elle »[63], parce qu'elle manifeste ainsi le souci d'échapper au réductionnisme, en s'efforçant de définir l'homme « dans sa spécificité » et « son *humanitas* »[64], un tel mouvement philosophique, que la phénoménologie contemporaine vient parachever, constitue bien, aux yeux de Henry, « [un] immens[e] progrès dans l'intelligence de ce qui est propre à l'homme »[65]. Mais, dès lors que ce mouvement se borne à identifier l'essence de l'homme à une relation ek-statique au monde, à opposer à la réduction de l'homme à l'étant intramondain, son être-au-monde, une phénoménologie radicale de la vie doit à son tour tenir à distance la philosophie qui tente de tenir à distance, dans la distance ouverte par le transcendantal, le réalisme naïf, et mettre à son tour entre parenthèses celle qui s'emploie à mettre méthodologiquement entre parenthèses le savoir scientifique. Car l'être-au-monde opposé à l'étant intramondain est encore l'être de cet étant, l'être de ce qui est dans le monde, soit l'essence du monde, et par conséquent le discours transcendantal par lequel on tente de dire l'irréductibilité de l'homme à une chose du monde est encore une manière de dire le monde, le monde non plus comme totalité des choses empiriquement données mais comme condition de possibilité d'apparition de ces choses, une manière de dire aprioriquement le monde. Aussi, du point de vue de la phénoménologie henryenne, la différence posée entre l'être-au-monde et l'être dans le monde échoue nécessairement à rendre compte de la différence anthropologique. Car cette différence, correctement comprise, ne repose pas sur la distinction de l'étant et de l'être-au-monde, mais sur celle plus radicale entre cet être-au-monde et l'être acosmique de la vie, soit sur une *duplicité ontologique* qui ne signifie pas la *Différence ontologique* où se lève un monde, mais l'*indifférence*[66] *ontologique* de la vie absolue à l'égard du monde, indifférence à la faveur de laquelle peut se rencontrer notre *humanitas*. Autrement dit, le dualisme introduit par la distinction du transcendantal et de l'empirique, qui revient au fond à distinguer les plans ontologique et ontique, ne parvient pas à introduire sur le plan ontologique lui-même le véritable dualisme qui, à côté et en dessous de l'être du monde, reconnaît un autre type d'être, une autre réalité transcendantale décrivant adéquatement l'être humain.

Par conséquent, l'effort produit par la philosophie moderne et plus spécialement par la phénoménologie pour reconnaître l'*humanitas* de l'homme apparaît tout à fait incomplet, se bornant au fond à porter à un niveau philosophique l'interprétation de l'homme comme être- du-monde :

---

[63] *Ibid.*, p. 121.
[64] *Ibid.*, p. 122.
[65] *Ibid.*, p. 121.
[66] Sur cette notion d'indifférence caractérisant l'opposition entre l'invisible et le visible, cf. EM, p. 561 : « Une telle opposition, dans la différence absolue, est celle de l'indifférence. C'est dans l'indifférence de cette différence que, finalement, l'invisible s'oppose au visible […] »

certes « l'homme n'est plus alors un être du monde, à la manière d'un être naturel, tel que la pierre, l'air, le feu », mais « c'est un être du monde en ce sens transcendantal selon lequel il est au monde, se rapportant à celui-ci, ne cessant d'en faire l'épreuve »[67]. En d'autres termes, l'homme n'est plus identifié à un contenu du monde (« jeu de nerfs et de muscles », « neurones, « molécules », « particules »[68]) mais à sa forme même, au rapport ek-satique à ce qui se tient devant lui, à l'être hors-de-soi[69].

Aussi le progrès qu'accomplit la critique transcendantale historique du réductionnisme naturaliste est, d'un point de vue henryen, interrompu aussitôt qu'initié. On pourrait même se demander si, de ce point de vue, cette critique n'apparaît plus dirimante encore pour l'élucidation de notre humanité que ce qu'elle critique. Car définissant l'homme comme être simplement naturel, le réalisme naïf occulte purement et simplement la dimension transcendantale de l'homme, sa différence spécifique, son essence. Il la méconnaît par occultation. Et la naturalisation de l'homme procède ici d'une absence de prise en compte de son *humanitas*. De sorte que ce n'est pas l'*humanitas*, en tant que telle, qui est naturalisée ; elle est simplement ignorée ou annulée. Au contraire, dans le pendant transcendantal du réalisme qui fait de l'homme un être du monde, c'est bien le contenu même de l'*humanitas* qui reçoit une interprétation inadéquate. L'homme n'est pas réduit à ce qui apparaît dans le monde, mais c'est alors son irréductibilité qui est pensée à partir de l'apparaître du monde : c'est donc au cœur même de l'homme que l'essence du monde est introduite, et c'est l'essence de l'homme elle-même qui est ainsi assimilée à son anti-essence. Et puisque l'être-au-monde est la phénoménalité de l'étant intramondain ou naturel, ainsi l'essence de la Nature, on assiste avec cette critique du naturalisme naïf à une naturalisation supérieure, non plus à une naturalisation par ignorance de l'homme transcendantal, mais à une naturalisation de l'homme transcendantal lui-même – une naturalisation où l'homme vivant n'est pas raturé, mais dénaturé. Dès que l'« homme transcendantal est réduit à la "conscience de quelque chose" […] à l'ouverture phénoménologique du monde, ce qui constitue son essence transcendantale se trouve falsifié et perdu » [70].

Si donc la démarche transcendantale constitue aux yeux de Henry un indéniable progrès pour l'élucidation de notre humanité, et constitue bien en ce sens son héritage, c'est néanmoins en frayant une tout autre voie que celle ouverte historiquement par ses prédécesseurs qu'il entend actualiser un tel progrès.

---

[67] CMV, p. 122.
[68] *Ibid.*
[69] Il est vrai qu'un tel rapport à ce qui est autre que soi est bien une manière d'introduire dans l'anthropologie le thème si important pour la phénoménologie henryenne, comme nous le soulignons plus bas, de l'ipséité : l'homme décrit comme rapport au monde est en effet compris comme ce qui toujours *se* rapporte au monde, s'ouvre à lui et fait donc l'expérience de lui-même comme d'un Soi en relation avec un autre que soi. Mais si la reconnaissance d'une telle ipséité, ne constitue pas pour autant, selon Henry une véritable percée vers l'humanité réelle, c'est que le soi transcendantal n'est mis à nu et pensé dans sa différence d'avec les choses du monde que pour être aussitôt subordonné au monde lui-même, à l'essence des choses. En d'autres termes, dans sa reconnaissance historique par la philosophie, l'ipséité de l'homme ou l'homme ipséisé, ne sont pas pensés à partir de la vie phénoménologique mais à partir de ce qui en diffère absolument, à partir du monde.
[70] *Ibid.*, p. 130.

(ii) Suspension de la philosophie moderne et antique

Comme nous l'avons fait concernant son opposition au réalisme naïf ou pré-philosophique, il importe ici de bien apercevoir tout ce qu'implique le déplacement henryen sur le plan proprement philosophique.

« Pour ne citer que les plus grands »[71], la conception transcendantale de l'homme qui se trouve écartée est d'abord celle que l'on rencontre chez Descartes sous la forme du « *cogito/cogitatum* »[72]. Si Henry trouve chez l'auteur des *Méditations* une tout autre compréhension du cogito, un cogito sans cogitatum, en laquelle se fait jour la conception acosmique de l'homme que promeut sa propre philosophie, et ainsi un tout autre héritage cartésien que celui que la phénoménologie ne fait que reprendre alors même qu'elle prétend s'en affranchir, il reconnaît aussi bien que cette intuition est vite perdue et recouverte par la conception d'un homme comme être pensant ou conscient, la pensée et la conscience étant elles-mêmes interprétées comme représentation, pensée ou conscience de quelque chose, *cogito cogitatum*, et ainsi rapport au monde. Ensuite, cette conception que rejette Henry est encore celle que l'on retrouve chez Kant dans une critique philosophique centrée sur le concept de sujet. Car si la notion de sujet semble bien situer d'emblée l'homme transcendantal sur un plan tout autre que celui des objets, l'analyse henryenne s'emploie à montrer qu'elle se borne au contraire à l'assimiler à la condition de possibilité de l'objet, soit à l'objectivité, confondant la théorie de la réalité et de l'homme qui en découle avec une simple théorie de la connaissance et de l'entendement, théorie de la structure intelligible du monde, de sa lumière[73].

Enfin la phénoménologie husserlienne de l'intentionnalité et heideggérienne de l'*In-der-Welt-sein*, représente l'aboutissement, et sans doute l'expression la plus claire de ce que Henry entend dépasser. Car la critique du sujet kantien et de la conscience cartésienne mise en œuvre par la phénoménologie historique, notamment heideggérienne, est symétriquement inverse de celle mise en œuvre par Henry pour parvenir à dire ce qu'est un homme : alors que celle-ci reproche à la notion de sujet et de conscience, leur rapport intrinsèque et constitutif à un objet, qui les inscrivent dans une ontologie du monde et de la transcendance, à l'inverse le concept d'intentionnalité, plus encore celui d'*In-der-Welt-sein*, tentent de dire de la façon la plus propre une *ouverture* au monde, une transcendance ou une extériorisation venant briser et rendre illusoire la clôture du sujet sur lui-même, l'immanence et l'intériorité d'une conscience. De sorte que, d'un point de vue henryen, loin de pouvoir concourir à la reconnaissance de notre *humanitas*, cette critique phénoménologique du sujet se borne à « confér[er] sa radicalité extrême à la problématique transcendantale inaugurée par Kant » en portant « à l'évidence les limites de cette problématique »[74].

C'est donc l'ensemble du trajet transcendantal, de la philosophie classique à la phénoménologie contemporaine[75], qui est compris comme une longue histoire de la falsification

[71] *Ibid.*, p. 122.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*, p. 123.
[74] *Ibid.*
[75] Cf. Ms A 6-4-3857 in RIMH n°3, p. 158-159 : « Est-il nécessaire, trente ans après la parution des derniers ouvrages

de l'être essentiel de l'homme. Car qu'il s'agisse de la distinction cartésienne de la conscience et de la chose, celle kantienne du sujet et de l'objet, husserlienne de la noèse et du noème, ou heideggérienne de l'être-au-monde et de l'étant, (on pourrait rajouter sartrienne du pour soi et de l'en soi) la scission introduite dans l'être ne vient pas amorcer la reconnaissance à côté des choses, des objets, du noème, ou de l'étant, (ou encore de l'en soi) d'un autre être, ouvrant le dualisme ontologique sur le fond duquel une véritable anthropologie philosophique devient possible, mais se contente de formuler plus ou moins adéquatement l'être même de ces différentes entités transcendantes, de dire la scission qui définit la transcendance, l'être spécifique du monde et ainsi de reformuler le monisme ontologique interdisant toute compréhension de notre *humanitas* – la *conscience* distincte de la chose ne désignant, selon Henry, rien d'autre que la « choséité de la chose », le *sujet* rien d'autre que « ce qui fait que l'objet est présent, que l'objet est un ob-jet, ce qui fait de lui ce qu'il est, l'objet e*n tant qu*'objet, [...] son être »[76], la *conscience intentionnelle* « qui n'est rien du monde » rien d'autre que « *le monde lui-même dans sa mondanité pure* »[77], et la vérité du *Dasein* qui constitue « *notre intériorité »* rien d'autre que la « *lumière absolue de l'extériorité* »[78]. Malgré les progrès accomplis dans la prise de conscience progressive de son objet, malgré ses avancées conceptuelles incontestables, la philosophie, moderne et contemporaine, échoue à penser l'homme au-delà du monde : elle voit de mieux en mieux ce dont elle parle, elle voit de plus en plus loin, mais elle ne voit pas plus loin que le bout du monde ; elle ne voit pas en deçà du monde, dans la vie, l'homme en son *humanitas*.

Mais Henry assigne à cette vision philosophique de l'homme une origine qui remonte bien avant les philosophies de la conscience et du sujet, bien avant l'origine classique ou moderne de la philosophie transcendantale, à la philosophie grecque. Car le phénoménologue pour qui la philosophie transcendantale moderne est encore une manière (critique) de dire le réalisme naïf, et la philosophie de la conscience et du sujet encore une manière de subordonner (philosophiquement) l'essence même de l'homme à celle de la Nature, repère nécessairement sous l'apparente rupture produite par la philosophie moderne avec la philosophie antique, sous la commode opposition posée entre les philosophies de la conscience et les philosophies de l'être, entre philosophie transcendantale et philosophie de la Nature, une continuité fondamentale, une histoire commune : celle du monisme ontologique. Dans la mesure en effet où le concept de conscience et de sujet ne s'opposent pas, selon une distinction ontologique, à l'être, ou à la nature – n'étant au fond que leur formulation critique et transcendantale –, mais simplement aux choses, et aux objets, selon une distinction ontico-ontologique, alors Henry peut affirmer : « L'opposition de la conscience et de l'être qui semble dominer l'histoire de la pensée philosophique ne peut se

de Husserl, de rappeler les fondements d'une science phénoménologique de la réalité-humaine […] ? […] peut-être, pour être fidèles aux enseignements de l'intuition originelle, devons-nous rejeter la presque totalité de ce qu'on serait tenté à première vue de considérer comme apports et enrichissements de la science phénoménologique de la réalité-humaine. »

[76] EM, p. 106-107. Relevons également cette formule : « *Le sujet est l'être de l'objet* » (*ibid.*).

[77] *Ibid.*, p. 108.

[78] *Ibid.*, p. 109.

maintenir en fait que sur un plan pré-philosophique et pré-critique »[79]. « Il n'y a pas de différence entre la philosophie de la conscience et la philosophie de l'être »[80].

Aussi l'anthropologie philosophique écartée par Henry est, bien avant celle qui s'inaugure avec la philosophie critique et classique de la conscience, celle qui la contenait et la préparait sous une forme pré-critique dans les philosophies antiques de l'être[81] – ainsi, en premier chef, la conception qui, trouvant chez Aristote son expression conceptuelle paradigmatique, vient le caractériser comme un être doué de logos, c'est-à-dire de langage et de raison. Car le langage qui vient prédiquer quelque chose à propos d'autre chose et la raison qui de deux idées en conclut une troisième, supposent une extériorisation et l'ouverture d'un milieu de visibilité où se présentent les choses et les idées, supposent la transcendance de l'être, et sont à ce titre deux façons de se rapporter au monde, pour le dire et le penser. À travers la spécification antique de l'homme comme être doué de logos, qui se distingue des autres étants naturels finis par sa capacité à connaître rationnellement la nature et à tenir un discours sur elle, l'homme qui s'annonce est donc celui-là même auquel la philosophie moderne de la conscience et du sujet donnera sa formule transcendantale : l'homme transcendantal ouvert au monde. En laissant sur place celui-ci, le déplacement henryen laisse donc aussi bien celle qui en est l'origine même.[82]

Par conséquent, ce n'est pas seulement l'opposition du paradigme de l'homme neuronal et de l'homme structural que rend caduque la perspective henryenne, mais aussi bien celle de l'homme moderne conçu comme conscience et de l'homme antique conçu comme animal rationnel[83]. Le déplacement ontologique du monde à la vie, requis par la philosophie henryenne a donc pour effet immédiat la suppression de l'ensemble des repères historiques et philosophiques par lequel nous

---

[79] *Ibid*., p. 92.

[80] *Ibid*., p. 118. Également, p. 93-94 : « […] *la conscience n'est-elle pas précisément la choséité même de la chose, et comme telle, l'essence de celle-ci ?* » ; « […] la philosophie de la conscience apparaît comme l'accomplissement de la philosophie antique de l'être, elle est un terme et non un commencement. »

[81] Cf. CMV, p. 67 : « 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 ».

[82] Certes, l'approche classificatoire et analytique d'Aristote aborde la question de notre humanité à partir de la notion de vivant, *zôon*, considéré comme le genre de l'homme. Mais parce que l'étude du vivant relève alors d'une science de la nature, la zoologie, elle-même intégrée à une cosmologie et qu'ainsi l'essence du vivant n'est pas pensée à partir de l'être acosmique de la vie mais en visant à vide les différentes propriétés du vivant observables dans la nature (motilité, nutrition, excrétion, reproduction…) sans élucider leur possibilité phénoménologique intérieure (cf. *ibid*., p. 57-58 : « *à propos de chaque vivant, son apparition extérieure dans la vérité du monde [s'est] substituée à son auto-donation dans le vivre de la vie* […] c'est ce qui s'est produit depuis l'Antiquité classique et bien avant elle sans doute. Le vivant est un étant se montrant dans le monde parmi tous les autres étants et au même titre qu'eux »), alors Henry ne saurait voir dans la définition aristotélicienne de l'homme comme vivant un véritable contrepoint théorique à l'occultation moderne de la vie dans l'homme. L'assimilation aristotélicienne de l'homme à un étant vivant appartenant au monde et susceptible d'une approche naturaliste, apparaît au contraire, du point de vue du phénoménologue de la vie, comme le reflet dans la philosophie grecque, de la conception naïve et commune à laquelle la biologie moderne se contentera, via la réduction galiléenne, de donner une forme plus rigoureusement scientifique et objective. Autrement dit, c'est autant dans l'attribution du genre que dans celle de sa différence spécifique, que d'un point de vue henryen, l'approche aristotélicienne de l'homme manque son essence. Puisque, à chaque fois, lors même que la première attribution dit son caractère vivant et que la seconde dit son irréductibilité à une simple chose, la cadre d'attribution est celui de la Nature, soit d'une réalité qui, prise ontiquement comme étants du monde, ou ontologiquement comme lumière du monde, dit improprement la vie de l'homme. En somme, dans le concept de *zôon logikon* se retrouvent conjoints, dans une conjonction qui dit bien l'unité du présupposé ontologique de ce concept, aussi bien le reflet de la représentation naïve que l'ébauche de la représentation critique de l'appartenance de l'homme au monde, soit les deux conceptions qui font de l'homme un être du monde écartées par Henry.

[83] Avec ces quatre figures de notre humanité, nous renvoyons au livre de Francis Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, *op. cit.,* et à notre introduction, (III).

avons coutume de réfléchir et de problématiser la question de notre humanité, et cela parce qu'il met en évidence sous les apparentes ruptures anthropologiques qui marquent l'histoire de la pensée occidentale en ses principaux moments, l'identité de leur présupposé ontologique. « Dès que la pensée », en effet, « se montre capable de conférer à la problématique qu'elle a suscitée un caractère et une portée d'ordre ontologique, les oppositions apparentes qui prétendaient servir d'indices et dessiner en quelque sorte, dans le champ de la recherche, les lignes de clivages pour la réflexion ultérieure, s'effacent, leur signification apparaît en tout cas comme devant être remise en question et, très souvent, elle se révèle nulle »[84].

Ce que provoque l'ontologie henryenne, c'est donc en premier lieu une purgation du concept d'homme : celui-ci se retrouve vidé de l'ensemble des représentations qui, au fil du temps et de ses révolutions, se sont déposées en lui pour lui donner le contenu problématique dont aujourd'hui nous héritons. L'homme saisi dans la vie phénoménologique absolue ne s'appréhende ni comme ce phénomène empirique que nous voyons et que la science tente de clarifier et d'expliquer, ni comme la phénoménalité transcendantale de ce phénomène décrite par la philosophie ; ni comme un corps matériel, ni comme la forme-esprit identifiée à la connaissance de ce corps ; ni comme un objet sensible, ni comme le sujet réduit à l'intelligibilité de l'objet ; ni comme étant intramondain, ni comme l'être de cet étant. En bref il n'est pas ce que naïvement nous croyons qu'il est, ni ce qui en diffère, si la différence n'est rien d'autre que la *Différence ontologique* en fonction de laquelle ce qui est prend place dans l'espace d'un monde.

(iii) Par-delà le doublet empirico-transcendantal : mort et vie de l'homme

Notons encore que si l'anthropologie henryenne exclut les deux termes opposés, ce n'est assurément pas pour substituer à une vision unilatérale de l'homme qui ne verrait qu'un aspect de la présence de l'homme dans le monde en occultant l'autre aspect corrélatif, une vision plus complète et plus large qui tenterait de penser l'homme comme union, synthèse ou croisement de l'empirique et du transcendantal, d'un corps et d'une conscience – et ce quand bien même une telle philosophie ne se conterait pas de poser abstraitement la conjonction en l'homme des deux termes séparés, mais s'efforcerait de décrire la relation elle-même – dialectique, paradoxale ou chiasmatique – des termes conçus alors comme moment abstrait d'une totalité humaine concrète. Car à la faveur du déplacement henryen qui vise en deçà des deux termes qui décrivent la réalité mondaine selon deux niveaux d'analyse différents (pré-philosophique et philosophique) une tout autre réalité, le jeu entre ces termes, leur mise en rapport, ne peut apparaître que comme une manière subtile de chercher l'homme en s'enfermant à l'intérieur d'un cercle dont notre *humanitas* est absente[85] – et le dualisme par lequel on tente alors de saisir l'homme dans sa globalité que

[84] EM, p. 92.

[85] C'est ce même cercle que, selon Henry, le concept d'inconscient est incapable de briser et qu'il ne fait que reconduire : « C'est finalement dans un seul et même cercle, et comme ses composants liés l'un à l'autre selon l'inextricable relation du Sujet et de l'Objet, que se situent et le conscient qu'il s'agit de comprendre et l'inconscient qui en rendra compte. Mais cela veut dire aussi que ce cercle définit l'*Humanitas* de l'homme, que celle-ci demeure comprise, de la façon la plus traditionnelle et la plus classique, par la pensée en tant que pensée de quelque chose », AD, p. 94.

comme un avatar du monisme ontologique soit comme un faux dualisme, un dualisme du monde qui recouvre l'authentique dualisme du monde et de la vie qui, seul, permet de découvrir, l'homme dans sa vérité. Cette matière que l'on voit, telle qu'on la voit, comme l'esprit qui permet qu'on la voie, l'homme n'est, fondamentalement, ni l'une, ni l'autre, ni les deux ensemble – ni d'ailleurs entre les deux ; il est autre chose.

Remarquons ici que ce dont Henry essaie de s'affranchir, à travers la critique du monisme ontologique, c'est donc bien de cette figure de l'homme, ce « doublet empirico-transcendantal »[86] dont l'auteur de *Les Mots et les choses* annonce la disparition prochaine. Mais est-ce à dire pour autant que la phénoménologie henryenne, pourtant explicitement opposée à la démarche structuraliste, entre ici en résonnance avec le texte de Foucault ? Certes, l'une comme l'autre opèrent une déréalisation de l'idée que nous nous faisons de notre humanité, impliquant le rapport problématique d'un être à la fois objet et sujet de connaissance ; pour l'une comme pour l'autre, le redoublement empirico-transcendantal n'est pas l'expression nécessaire de l'essence éternelle de l'homme, mais une représentation historique, contingente, susceptible d'être abandonnée et dépassée. Et lorsque déployant les implications anthropologiques de sa phénoménologie au fil d'une relecture du christianisme, Henry écrit : « *L' "homme" n'existe pas* »[87], on pourrait penser qu'il reconduit à sa manière le thème sans doute caractéristique du XXème siècle, mais plus spécifiquement attaché à Foucault, de *la mort de l'homme* – l'usage des guillemets qui viennent circonscrire le signifiant « homme » semblant bien indiqué que ce que nous croyons *être* l'homme n'est qu'une manière de *dire,* un mot, un discours. Seulement les raisons qui soutiennent cette destitution apparemment similaire de l'homme, et partant les conséquences, sont toutes différentes. Ce qui conduit au thème de la mort de l'homme, dans la perspective foucaldienne, ce sont en effet des considérations *épistémiques* : si la disparition de « l'homme » est possible, et même peut-être souhaitable et nécessaire, c'est que cette figure du savoir, lié à l'histoire de la science, est « une *épistémè* bancale », affectée d'une contradiction qui mine sa cohérence, une figure « à la limite de se décomposer elle-même »[88]. Plus fondamentalement encore, sans même dire que son contenu apparaît comme instable, ce qui justifie que l'on entrevoie une autre figure, c'est le fait même qu'elle n'est qu'une figure, sa forme même, sa nature épistémique. Car en effet une *épistémè* est une configuration historique du savoir, susceptible comme telle d'être révoquée à la faveur d'une nouvelle mutation archéologique. Au contraire, les raisons qui nourrissent la critique henryenne de la figure empirico-transcendantale de l'homme sont *ultimement ontologiques*. Un tel homme peut bien apparaître au phénoménologue de la vie comme un simple discours et même un discours incohérent qui mêle deux types d'analyse hétérogènes, ce n'est pas à proprement cela, ce n'est pas sur le plan immanent de la discursivité que Henry justifie le dépassement d'un tel « homme » ; ce n'est pas le discours en tant que tel qui est visé, mais le rapport de ce discours à la réalité de l'homme. Aussi, l'horizon d'une telle critique ontologique n'est pas, comme chez Foucault, à proprement

[86] *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 2004, p. 329.
[87] CMV, p. 157.
[88] Cf. le commentaire d'Étienne Bimbenet dans la conclusion de *Nature et Humanité, Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 312.

parler le thème de « la mort de l'homme », mais au contraire une pensée capable de dévoiler l'essence de l'homme qui se donne dans la vie, l'homme vivant. Et, si un tel horizon ne se dégage que par la déréalisation de ce que l'on entend communément par homme, cette déréalisation se fait au nom de la réalité même de l'homme que manque l'entente commune. Et on comprend alors le sens précis que revêtent les guillemets dans la formule d'allure crépusculaire « L' *"homme" n'existe pas* » : dans le contexte de la phénoménologie de la vie, il ne s'agit pas simplement d'affirmer que l'« homme » n'est jamais qu'un mot ou un concept, un signifiant ou un signifié, qui comme tel ne s'identifierait pas à l'homme réel mais à sa représentation – ce qui est une affirmation assez triviale – mais plus précisément que ce qui est visé traditionnellement par ce mot et à travers ce concept, l'homme empiriquement dans le monde ou transcendantalement au monde, cette représentation-ci ne correspond pas à l'homme réel. En d'autres termes, ce qui se voit retirer sa réalité, ce n'est pas l'« homme » en tant que simple dire, ou discours, mais l'« homme » comme on dit, l'« homme » comme le disent et se le figurent le sens commun, la science, et la philosophie, soit le discours du monisme ontologique – l'« *homme du monde* »[89]. Aussi, ce n'est pas la vérité de l'homme qui est mise en question à l'aune d'un discours qui a pris le nom de l'homme et qui pourrait très bien prendre une autre forme effaçant cette figure instable « comme à la limite de la mer un visage de sable »[90], mais c'est le discours que l'on tient sur l'homme qui est renversé au nom de sa vérité méconnue. Et par voie de conséquence, ce qui est entrevu et attendu au-delà du doublet empirico-transcendantal, ce n'est pas un autre dispositif discursif capable, en abandonnant cette figure bancale, d'affronter de tout autres problèmes que celui de l'homme, mais une théorie qui se donnerait les moyens, en se fondant sur une ontologie de la vie, de poser correctement ce problème et de l'affronter réellement : la lumière que diffuse la phénoménologie de la vie sur le concept d'homme est celle d'un crépuscule non pas nocturne mais auroral. En somme, à partir d'un point de rencontre accidentel concernant la critique de l'homme empirico-transcendantal, ce sont deux directions diamétralement opposées qu'indiquent les perspectives foucaldienne et henryenne : d'un côté, la mort (que l'on précipite) de l'homme (comme discours), de l'autre, la vie (que l'on tente de penser) de l'homme (comme réalité), au lieu de la dissolution d'une *épistémè* instable, l'élucidation d'une réalité incontestable, non pas l'abandon de la question de l'homme mais sa prise en charge.

Deux questions liminaires

Au terme de cette première caractérisation négative de l'anthropologie henryenne deux questions s'imposent alors immédiatement.

Premièrement, avec le monde, c'est l'ensemble des déterminations traditionnelles de l'homme qui sont écartées, de sorte qu'on se demande d'abord quelles déterminations positives sont alors susceptibles de conférer un contenu au concept d'humanité. Autrement dit, quel est concrètement le concept d'homme capable de remplacer l'homme empirico-transcendantal

[89] L'affirmation qui précède celle selon laquelle « *L' "homme" n'existe pas* » est en effet celle-ci : « *L'homme du monde est une illusion d'optique* » (CMV, p. 157).
[90] M. Foucault, *Les mots et les choses, op. cit*., p. 398.

appartenant au monde – étant entendu que ce remplacement anthropologique, procédant lui-même d'un déplacement ontologique, ne consiste pas ici simplement à changer de place, mais à conférer une nouvelle place à notre concept d'homme, au sein de la vie ? Certes, il va de soi que l'inscription de l'essence de l'homme dans la vie, détermine immédiatement l'homme comme vivant, et nous avons aperçu que cette détermination, dans la mesure où la réalité de la vie se distingue radicalement de l'objectivité et de l'extériorité, impliquait elle-même immédiatement celle de subjectivité et d'intériorité. Mais quels sens positifs conférer à ces notions autre que la négation de leurs opposés ? En disant que l'homme est un être vivant, subjectif, et intérieur, que dit-on de plus qu'il n'est pas dans le monde et en rajoutant qu'il est *radicalement* vivant, subjectif et intérieur, de plus qu'il n'est *en aucun cas*, ni naïvement ni transcendantalement, du monde ?

Deuxièmement, dire que l'homme se situe dans une vie acosmique, c'est dire qu'il échappe non seulement à toute pensée qui en fait un être du monde, mais plus fondamentalement, dans la mesure où la pensée suppose l'ouverture d'un monde, que sa réalité se dérobe à toute pensée quelle qu'elle soit. Ce n'est pas assez de dire que la phénoménologie henryenne de la vie reconnaît un nécessaire retard de la théorie sur la réalité vivante et humaine qu'elle prend en vue. Car le retard dit un rapport entre deux choses qui appartiennent au temps du monde, l'une arrivant après l'autre. Un tel rapport ne vaut qu'au sein de la *theoria* du monde qu'elle découvre : il ne dit pas l'hétérogénéité structurelle qui sépare l'être temporalisant et mondanéifiant de la *theoria* de l'être acosmique de l'essence vivante et humaine thématisée, soit une distance infiniment plus grande que celle interne au temps, puisqu'elle sépare le temps lui-même d'une réalité qui précède le temps lui-même, et sa distanciation. Pourtant la perspective de la phénoménologie de la vie sur l'homme est bien, au même titre que la phénoménologie historique et que l'ensemble de la philosophie – et ce quand bien même cette perspective prend acte de la distance absolue qui sépare son objet de toute pensée – elle-même de l'ordre de la pensée, elle-même une théorie de l'homme. De sorte que la critique des théories traditionnelles de l'homme, au nom d'un acosmisme de principe, pose non seulement la question du contenu de l'anthropologie substitutive, mais encore de sa propre possibilité. En situant l'homme dans la vie, Henry semble priver le concept d'homme, en même temps que de l'ensemble de ses déterminations concrètes, du fondement positif qui permet de les établir. Car si notre humanité ne se montre pas dans le monde, si aucun fait empirique ne la manifeste, si de plus son essence ne s'identifie pas à l'essence transcendantale de cette monstration mondaine et de cette empiricité, quel lien peut encore conserver la théorie d'une telle humanité avec l'expérience ? Et partant à quelle vérité peut-elle encore prétendre ?

On le voit, c'est la portée critique du déplacement henryen, laissant sur place l'ensemble du discours anthropologique trouvant dans le monde une matière ou une forme pour penser l'homme, en même temps qu'un gage de vérité, qui nous place face à ces problèmes. C'est donc en envisageant maintenant ce déplacement dans ses implications positives que nous pourrons les affronter.

CHAPITRE II

L'invisibilité de l'être humain et son immanence

I. La réalité immanente de notre vie

(i) L'homme sans visage

Le premier caractère de notre *humanitas* qui découle du refus henryen d'inscrire notre réalité dans le règne mondain de la visibilité, c'est évidemment son invisibilité. C'est d'ailleurs par la mise en scène de cette propriété, le fait pour l'homme de se dérober à tout regard, que Henry commence son troisième roman, *Le fils du roi*. Le narrateur, qui raconte les évènements à la première personne, affirme, à son propos, une filiation invraisemblable – il serait « le fils d'un roi ». Un médecin, agacé par le calme et l'aplomb avec lequel cet homme, pourtant parfaitement sain, n'ayant subi aucun traumatisme, et affecté du « quotient intellectuel le plus élevé de l'hôpital », raconte une chose aussi « insensée », tente d'y voir plus clair : « Il se penche en avant, sa barbe frôle ma joue, son haleine me crache tous les microbes de l'hôpital à la figure, son *regard m'assaille à bout portant*. Entre les fentes de mes paupières que je n'ose fermer tout à fait s'introduit un rayon qui pénètre dans la boîte optique de mon crâne pour en fouiller tous les recoins d'ombre […] »[1]. Mais sous la lumière crue et invasive des instruments de la techno-science, l'homme étrange retient en lui son mystère : « […] et pourtant, Totor, tu ne sauras jamais ce que je pense ! ». « Si près » de l'homme qu'il va le toucher, le médecin est encore « si loin »[2] que rien de la vérité du patient ne transparaît. Invisible, *insaisissable*.

Toutefois, cette expression littéraire, parce qu'elle est, en tant qu'image, inévitablement liée à une situation empirique particulière – le contexte médical – ne dit pas suffisamment la force de la négativité du préfixe relatif au concept qu'elle illustre : la *non*-visibilité de notre *humanitas*. Car non seulement, comme le suggère bien le roman, l'homme dans la vie n'est pas ce qui n'a pas encore été vu et qui attend d'être vu, soit ce qui, invisible à l'œil nu, pourrait être vu à l'aide d'un outil plus puissant – par exemple l'intérieur de la « boîte optique » à l'aide de « supermicroscopes »[3] – ; il est totalement *imperceptible*. Mais, en outre, il n'est pas non plus, comme pourrait le laisser encore penser

[1] Michel Henry, *Le fils du roi,* dans *Romans*, Paris, Gallimard, coll. « Encre Marine », 2009, p. 366-367, souligné par nous.
[2] *Ibid.,* p. 366 : « Étrange dimension du monde spirituel : que tu sois contre moi, si près que tu vas me toucher, et pourtant si loin que je t'emmerde sans que tu puisses en avoir la moindre preuve, en dépit de toutes tes éprouvettes et de tes supermicroscopes. »
[3] *Ibid.*

notre extrait, bien que notre analyse préalable ait déjà indiqué qu'il n'en était rien, ce qui ne pouvant être vu en chair et en os peut néanmoins être imaginé ou pensé, soit ce qui est invisible avec les yeux mais visible avec l'esprit – par exemple « ce que […] pense » le narrateur – ; il est rigoureusement *irreprésentable*. De même, il faut ajouter qu'il n'est pas ce qui, échappant à une visée technique et scientifique – par exemple celle du médecin-chef « Totor » –, se révélerait à une vue philosophique, soit ce qui invisible pour l'entendement deviendrait visible sous la lumière d'une raison ou d'une pensée plus haute et plus vraie : il est fondamentalement *inobjectivable*. Saisie en son concept, l'invisibilité de l'homme dans la vie n'est donc en aucune manière une invisibilité liée à une expérience particulière, celle de l'œil, du regard extérieur, ou du médecin, comme telle provisoire et contingente ; elle est transcendantale. Mais ce n'est pas encore assez dire. Car enfin, l'invisibilité transcendantale de l'homme n'est pas ce qui, se différenciant de ce qui est visible, reste essentiellement lié à lui en ne désignant au fond *rien d'autre* que l'*eidos* propre au visible, la forme invisible d'un contenu visible, l'ek-stase projetant l'horizon sur le fond duquel les choses s'offrent dans la lumière du monde à notre représentation. Elle est étonnamment *inextatique*. Une invisibilité radicale, absolue[4].

Si l'on souhaite entrer dans l'anthropologie henryenne, il faut donc bien se garder de confondre l'invisibilité qui caractérise notre humanité avec toute forme d'invisibilité qui, n'excluant pas radicalement le règne du visible, lui est encore soumise, et bien voir qu'elle est absolument sans rapport avec ce qui est visible, appartient à un autre ordre. Mais si cette précision préalable permet d'éviter d'emblée quelques égarements, elle ne donne guère le moyen d'avancer dans la compréhension de la conception henryenne. Au contraire, devant une telle accumulation de concepts marqués du signe de la négativité : insaisissable, imperceptible, irreprésentable, inobjectivable, inextatique, nous sommes d'abord face à la plus grande obscurité. Qu'est-ce en effet qu'un homme, s'il n'est rien de ce que l'on voit, rien de ce que l'on imagine ou pense de lui, ou encore rien de ce que la science nous fait connaître de lui ? La désorientation initiale qu'implique l'affirmation de l'invisibilité de l'homme devient parfaitement sensible dans un entretien accordé par le phénoménologue à Roland Vaschalde, lorsque celui-ci, dès la première question, invite le philosophe à parler de lui – de l'homme que l'on appelle Michel Henry. Exhorté à dire qui il est, en s'appuyant sur des données de type biographique qui permettent de situer l'individu dans le monde, Michel Henry doit commencer par dire, face à une telle question, « combien [il] [se] sen[t] démuni ». En effet, du point de vue acosmique qui est le sien, l'homme qu'il est en son essence « étranger à toute détermination objective ou empirique » ; et « venir à lui à partir de repères de ce genre » – repères mondains qui décrivent extérieurement l'« histoire d'un homme, les circonstances qui l'entourent » – « paraît [nécessairement] problématique ». Ce par quoi l'homme se rend visible aux

[4] Pour un commentaire du concept henryen d'invisibilité mettant en évidence sa place à part dans l'histoire de la phénoménologie, voir J-L. Marion : « L'invisible et le phénomène », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 81-98.

autres en faisant la lumière sur sa position dans le monde ne peut être « qu'une sorte de masque, plus ou moins flatteur, que lui-même et les autres s'accordent à poser sur son visage »[5].

Et encore la métaphore du masque qui dissimule le visage est trompeuse. Car le problème n'est pas tant pour Henry que les oripeaux mondains viennent cacher sous des voiles le visage de l'homme, mais que l'homme « au fond n'a *aucun visage* »[6]. Ce qui revient à dire que lors même que tous les masques tombent et que l'homme révèle son visage véritable, ou mieux encore, son visage dans sa vérité, c'est-dire le visage en tant que visage irréductible à toute figure, le visage dans sa nudité la plus grande, ce n'est pas encore selon Henry, à l'homme lui-même que nous avons affaire. Le visage humain derrière les masques mondains est encore lui-même un masque recouvrant l'être humain qui est sans visage. Car le visage sous les masques apparents appartient encore au monde visible auquel se dérobe par principe notre humanité. Et s'il est bien vrai, qu'au sein du visible, il est le lieu d'une expérience singulière où s'accomplit une trouée dans le monde, une percée même dans son horizon, un appel vers, ou depuis, un ailleurs métaphysique, et ainsi un « clignotement » de l'invisible au sein même du visible, une telle expérience est encore trop liée, trop « intérieure »[7] à cela même qu'elle nie et dépasse – l'objet, les choses, l'étant du monde, l'histoire – pour conduire effectivement à la réalité humaine vivante. C'est à partir du visible que s'annonce dans le visage l'invisibilité infinie de sa nudité. L'excès sur l'intuition et la représentation qui s'accomplit en elle, son ouverture sur une extériorité plus extérieure que toute réalité extérieure, « plus objective que l'objectivité »[8], ne suffit pas à rompre avec l'essence du monde dont s'absente l'homme : la *transcendance* que la nudité du visage porte à sa pointe la plus extrême. Aussi dans la profondeur infinie du visage ce n'est pas, du point de vue de Henry, l'homme en tant que tel, l'homme en sa vérité, qui se montre, mais l'homme du point de vue d'un autre homme ; et en tant que *vue*, même identifiée à la « vision » « éthique » « sans image », à l'« optique » « eschatologique »[9] de Levinas, cette expérience implique la substitution, à la réalité sans visage de l'homme, d'une autre chose : un signe visible de son invisibilité, une simple « trace » qui le vise à vide. La rupture du visible, son tremblement et son vacillement dans la nudité du visage, peut bien révéler ce que l'on appelle « un être humain », reste que dans la mesure où une telle expérience se fait à partir du visible qu'elle déstabilise, il ne s'agit en elle que d'un homme dans le monde, soit d'un étant saisi comme « humain », d'un homme qui s'annonce et non pas de l'homme présent dans la vie, de son être même – et ce quand bien même le terme « humain » ne désigne aucun phénomène du monde mais un terme absolument transcendant. L'invisibilité de l'homme dans la vie n'est pas la simple *mise en*

[5] E, p. 11.
[6] *Ibid.*, souligné par nous.
[7] Cf. E. Levinas, préface de *Totalité et infini*, Paris, Le livre de Poche, coll. « biblio essais », 2003, p. 7 : « Cet "au-delà" de la totalité et de l'expérience objective ne se décrit pas cependant d'une façon purement négative. Il se reflète à l'*intérieur* de la totalité et de l'histoire, à l'*intérieur* de l'expérience. »
[8] *Ibid.,* p. 11.
[9] *Ibid.*, p. 8 : « La première "vision" de l'eschatologie […] atteint la possibilité même de l'eschatologie c'est-à-dire la rupture de la totalité, la possibilité d'*une signification sans contexte*. […] l'éthique est une optique. Mais "vision" sans image […] »

question du visible, ou son *interruption* mais son *exclusion*. Plus nue que la nudité du visage, la nudité de la vie humaine[10].

Si donc l'homme ressaisi dans la vie phénoménologique absolue peut bien se caractériser par une certaine nudité, puisque qu'il ne possède aucun des apparats du monde, c'est à la condition d'ôter à la nudité ce qu'elle implique encore comme référence au monde visible, autrement dit, à condition, en retirant ce masque qu'est encore le visage ou ce vêtement qu'est encore la peau, de dénuder la nudité elle-même. Et il faut par conséquent tâcher de comprendre, en acceptant d'en réviser profondément le sens, qu'elle est une nudité qui jamais ne s'expose, jamais ne s'exhibe, jamais ne s'*envisage*.

Mais au terme d'un tel dépouillement, « que reste-t-il alors »[11] ? Et s'il reste quelque chose, peut-on encore à bon droit l'appeler un être humain ? Il faut bien reconnaître qu'*a priori* la voie tracée par Henry n'est pas aisée à suivre, et dire alors comme lui, qu'en s'engageant en elle, on se sent, au moins dans un premier temps, tout à fait « démuni ». Si la réalité humaine n'a rien à voir avec ce que l'on peut voir, n'est-il pas en effet inévitable que l'on voie mal ce qu'elle peut bien être ? Nous pouvons certes dire qu'elle est invisible ; et une rapide analyse de cette invisibilité suffit à montrer la force d'exclusion – le dépouillement – impliquée par cette première caractéristique. Mais que recouvre-t-elle exactement, c'est-à-dire positivement ? Peut-on, sur la base d'une propriété qui soustrait ce dont elle est la propriété à toute lumière et à toute visibilité, construire une véritable anthropologie – du moins une anthropologie qui ne soit pas l'équivalent d'une théologie négative se bornant à dire ce que n'est pas l'homme ? Certes la caractérisation de l'homme par son invisibilité s'accompagne d'une rhétorique féconde qui permet de décrire la réalité humaine à l'aide de termes dont le signifiant au moins n'implique pas de négation : si l'essence de l'homme est invisible, elle en effet identiquement silencieuse[12], muette, nocturne, mystérieuse ; celui-ci peut se définir, nous l'avons dit par sa nudité[13], mais aussi sa pauvreté, son humilité, son abîme, son secret… Mais une telle rhétorique et la charge pathétique qu'elle contient (la densité d'un silence, l'angoisse de la nuit, l'épaisseur du mystère, le poids d'un secret…) se contente de suggérer ou d'indiquer une réalité positive sans la décrire, ni la penser philosophiquement. Simple pressentiment du contenu concret et vivant de l'invisibilité humaine, à elle seule, livrée au seul pouvoir de l'image, cette poétique de la

[10] Il faut sans doute se garder ici de voir trop vite dans cette neutralisation du visage une opposition de la phénoménologie henryenne à celle de Levinas. Car Henry ne s'emploie pas ici à décrire l'expérience d'autrui, mais celle de notre humanité, pas plus d'ailleurs que les descriptions du visage ne décrivent chez Levinas directement l'humain. De sorte que la perspective henryenne n'exclut pas la pertinence des descriptions levinassienne au sujet de la nudité du visage d'autrui et concernant la façon dont, en lui, s'indique un au-delà de l'objet, une réalité qui transcende toutes qualités et déterminations empiriques projetées par l'ego dans le monde. Simplement, en se référant à une réalité plus nue encore que celle du visage, Henry semble indiquer dans l'expérience de notre humanité sans visage, une invisibilité plus originaire que celle qui vient hanter la visibilité du visage d'autrui, comme si pour avoir accès, au sein du monde, à un autre homme, par nature irréductible au monde, chaque homme devait d'abord pouvoir accéder à sa propre irréductibilité au monde pour être alors en mesure de s'ouvrir, au sein du visible, à autre chose que le visible lui-même et *envisager,* par-delà celui-ci, quelque chose qui n'est pas *quelque chose*, mais ce qui n'a rien à voir : *quelqu'un*, un autre homme, comme lui.

[11] C'est la question que Henry se pose lui-même après avoir mis en évidence l'essentielle *pauvreté* de l'essence originaire, cf. EM, p. 351.

[12] Cf. EM, p. 351 : « La parole même où toute chose est contenue, le nom et l'appellation, ce qui désigne et ce qui montre, à cela aussi il fait renoncer dans cette pauvreté qui est faite de silence. »

[13] Cf. *ibid.*, p. 405.

Nuit et du Mystère n'offre encore aucun éclaircissement conceptuel sur ce que nous sommes. On ne fait pas progresser la pensée devant ce qui est mystérieux en se contentant de dire qu'il s'agit d'un mystère ; on épaissit celui-ci sans l'éclairer. Une telle désignation ou évocation ne vaut pas élucidation mais l'exige.

(ii) Une retenue essentielle

En montrant jusqu'à quel point l'invisibilité de l'homme implique un rejet du visible, on se retrouve donc, à l'instar de Descartes à l'issu de sa première médiation, comme « tout à coup tombé dans une eau très profonde ». Si l'homme est sans visage comment envisager sa théorie ? Perdant tous les appuis solides que fournit le monde, on ne peut « assurer ses pieds dans le fond », ni « nager pour se soutenir au-dessus »[14]. Et on peut alors craindre que la rhétorique mystico-poétique qui entoure le concept d'une *humanitas* plongée dans les abîmes de la vie, ne soit qu'une façon de masquer son vide philosophique et le signe d'une « détresse »[15]. Que pour caractériser l'invisibilité de l'homme on soit immédiatement conduit à se référer à la visibilité pour dire qu'elle en diffère absolument, et que pour dire cette différence absolue on soit amené à souligner jusqu'à quel point le visible se trouve exclu, et ainsi à se rapporter et à se raccrocher à la positivité de son autre, n'est-ce pas en effet l'aveu de cette indigence ?

Ou bien, n'est-ce pas plutôt le signe de la prégnance du monisme ontologique sur notre pensée, l'indice de la force du tropisme qui nous pousse avant toute réflexion à nous considérer comme un être du monde ? Autrement dit, n'est-ce pas parce qu'il va de soi pour nous que l'homme appartient au monde que nous envisageons spontanément la mise en cause d'une telle appartenance *à partir* de celle-ci et partant en se soumettant encore à son idée ? En tout cas, la philosophie henryenne ne s'en tient nullement à cette première caractérisation, relative et négative, et tente de s'affranchir pour de bon du monisme ontologique en dépassant la simple réception doxique de l'invisibilité qui voit ce qu'elle n'est pas sans voir ce qu'elle est, au profit d'une élaboration proprement philosophique qui s'efforce de dire ce qu'est cette réalité qui échappe à notre vision, cet « homme qu'on ne voit pas »[16].

Prise dans la discursivité de la phénoménologie de la vie, la négativité attachée à l'invisibilité – sa non-visibilité – prend en effet une signification positive en venant, non plus nommer une exclusion, un rejet ou un abandon, mais définir un pouvoir, *un acte* spécifique : celui que seule la

[14] Descartes, *Les méditations*, dans *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Classique Garnier, 1999, p. 414.
[15] Cf. *ibid.*, p. 349-350 où Henry décrit lui-même cette détresse de la pensée qui résulte du congé donné à la transcendance : « Là où il n'y a pas de transcendance, il n'y a ni horizon ni monde. […] Pareille exclusion est identiquement celle de toute réalité intramondaine en général. Ici se fait jour pour la pensée qui veut parvenir à l'essentiel la nature étrange du chemin qu'il lui faut suivre si du moins elle veut atteindre son but. Suivre un tel chemin pour elle, en effet, ce n'est pas "se diriger vers" mais au contraire "se détourner de", de telle manière cependant que, dans ce mouvement par lequel elle se détourne de ce qui forme son objet naturel, elle n'abandonne pas seulement celui-ci et l'infinie richesse de ses déterminations multiples mais, plus essentiellement et d'une manière plus décisive pour la compréhension de l'indigence et du dénuement auxquels elle se voue, la nature même du séjour qui était le sien auprès des choses, cet acte de "se diriger vers" avec lequel pourtant elle pouvait paraître se confondre. Ainsi s'ajoute à la perte de tout ce qui est, celle, plus essentielle, de l'être lui-même, en même temps que s'annonce à la pensée, avec le caractère ontologique de la privation dont elle est frappée, sa vraie détresse. »
[16] CMV, p. 132.

vie, dans sa différence d'avec le monde, est en mesure d'accomplir. Mais comment la négation du visible peut-elle s'identifier à la position d'un pouvoir ou d'un acte ? Le renversement s'opère simplement à chaque fois que la problématique reconnaît dans cette négation du visible et de l'extériorité qui rend toute chose visible, non plus simplement un résultat, mais la force dont elle résulte, non plus un terme mais un devenir : « […] la négation qui *ne cesse de s'accomplir dans l'immanence*, de l'extériorité, le refus de celle-ci »[17].

Si donc à la faveur du concept d'invisibilité peut s'annoncer, malgré sa négativité apparente, une première détermination positive de l'homme, c'est à la condition d'approfondir notre compréhension spontanée d'un tel concept, compréhension qui se réfère au monde pour s'en détourner, au profit de celle, offerte par l'élucidation henryenne des structures de la vie qui appréhende le processus d'où résulte un tel détournement. L'actualisation de la conception henryenne de l'homme exige de subsumer sous le concept d'invisibilité, non pas simplement ce qui n'est pas visible, et qui pourrait aussi bien n'être rien, mais plus ultimement l'essence qui se rend invisible : l'*invisibilisation*. Il faut comprendre ainsi que, du point de vue henryen, ce n'est pas parce que l'homme n'est pas visible qu'il est invisible, mais c'est plutôt parce qu'il est invisible et comme tel doué du pouvoir d'invisibilisation, qu'il n'est pas visible. Il faut rapporter la négativité de son invisibilité à l'activité qui la fonde et l'explique.

Envisager dans la négation de ce qui est visible et de son essence – la transcendance – l'essence qui accomplit cette négation, c'est en effet commencer par apercevoir que la détermination de notre *humanitas* par son invisibilité ne signifie pas un défaut d'être qui affecterait notre existence – à moins de réduire l'être à l'être visible – mais une tout autre guise de l'être, plus précisément encore, une autre façon d'être, une autre façon pour l'être d'être, un autre comment, le dynamisme d'une réalité qui ne se montre pas dans le monde et par conséquent « demeure cachée »[18]. La « dissimulation ne concerne pas seulement l'essence », en faisant d'elle une réalité cachée, sans visage, mais « elle est son œuvre »[19] propre.

On voit déjà que la caractérisation de notre essence vivante par l'invisibilité ne s'enferme pas dans une mystique quiétiste du dessaisissement. Par-delà le dessaisissement inévitable qu'elle provoque en soustrayant à notre réalité tout ce qui vient du monde, elle tente de saisir, par la voie du concept, cette réalité même à partir de ce qui se joue en elle, soit ce qui se fait et s'accomplit en nous, à partir de la puissance propre de la vie, de son pouvoir de dissimulation. L'invisibilité, référée au concept de vie phénoménologique, ne signifie pas seulement « l'Abîme » qui ne se laisse pas saisir et échappe à toute connaissance, mais ce qui opère au fond de cet abîme, « le pouvoir de la nuit », « ce qu'elle réalise et accomplit en raison de ce qu'elle est », « le pouvoir de l'essence »[20] que tente d'élucider, dans sa structure propre, la phénoménologie henryenne. Et si l'invisible dit bien le silence qui entoure notre humanité, il ne s'agit pas de faire silence devant lui, mais de tenter de faire entendre le bruissement imperceptible de l'acte intérieur en vertu duquel se fait un tel silence.

---

[17] EM, p. 481.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, p. 480.
[20] *Ibid.*, p. 550.

Ainsi le rejet de toutes les déterminations issues du monde n'est pas seulement pour l'anthropologie henryenne un moment didactique visant à écarter toutes les représentations du monde susceptibles de poser un masque sur une réalité sans visage ; car comme l'écrit précisément Henry : « Le retrait de l'élément transcendant n'a pas pour simple effet de mettre [l'essence invisible] à nu, sans dire autrement ce qu'elle est, d'écarter un obstacle devant le regard qui veut parvenir jusqu'à elle. C'est *dans l'essence qu'il n'y a rien de transcendant*, c'est en elle, dans sa nature interne, que pénètre la pensée de l'exclusion »[21]. Autrement dit, en tant qu'il est ce que « ne cesse d'accomplir » la vie, le rejet de tout caractère mondain est une première façon de donner un contenu philosophique au concept d'homme en l'appréhendant du dedans, c'est-à-dire *en* son essence, *dans* son *humanitas*. Rapporté au dynamisme de la vie, il ne dit plus simplement en l'homme, une absence ou un silence, mais nomme une présence, la présence qui rend possible une telle absence et un tel silence : « la non-manifestation dans le monde » définit « la nature d'une absence » qui « s'explique à partir d'une présence et sur le fond de celle-ci »[22]. Cette présence de l'acte, identique à la structure même de la vie, se saisit conceptuellement comme le pouvoir « de ne pas s'en aller hors de soi dans l'extériorité »[23], soit de refuser non seulement tout élément transcendant mais la transcendance elle-même.

Toutefois, peut-on penser cette opération secrète qui définit notre *humanitas* indépendamment du monde et de sa structure ? La présenter comme négation de l'extériorité, rejet de l'ek-stase ou refus de la transcendance, n'est-ce pas introduire explicitement au cœur de l'homme, comme sa condition dialectique, l'essence du monde, et reconnaître, selon une loi dialectique indépassable, que lors même que l'homme, en son *humanitas*, se distingue du monde, il reste malgré tout attaché à lui, dépendant de lui, et que dans son refus le plus radical il lui appartient encore ? Et si, sous le concept d'invisibilité, on indique, au-delà de la négation de la réalité visible, la réalité d'un acte certes *sui generis* mais qui n'est pensé que par identification au processus de négation, cela suffit-il à offrir à la pensée un contenu réellement positif, et à une anthropologie une réelle consistance ? On peut certes apercevoir, à travers la compréhension de l'être invisible de l'homme comme refus de la transcendance, de très riches implications conceptuelles. Un tel refus implique en effet que fondamentalement, dans l'essence de l'homme, « rien ne s'écarte et ne va vers le dehors », qu'en elle « l'acte qui pose devant n'est pas compris », qu'elle ne comporte « ni opposition, ni représentation »[24], que ne se projetant vers aucun horizon il n'y a en elle aucun « intérêt, ni quoi que ce soit de semblable », qu'elle est « sans projet et sans désir »[25]… Mais ce déploiement devant la pensée de l'être invisible n'emprunte-t-il pas toute sa positivité au concept de transcendance auquel on se contente d'ajouter une mention négative ?

Si le concept d'invisibilité est bien un premier pas dans la détermination positive de notre humanité, c'est que la reconduction de la non-visibilité à l'acte d'invisibilisation qui la fonde ne met

[21] EM, p. 352.
[22] *Ibid.*, p. 480.
[23] *Ibid.*, p. 479.
[24] *Ibid.*, p. 352.
[25] *Ibid.*, p. 353.

pas encore en évidence la signification ultime que lui confère la description henryenne dans *L'Essence de la manifestation*. En effet le concept d'invisibilité n'est thématisé à la section III, dans la problématique visant à élucider la structure de la vie, qu'après seulement avoir déjà reçu dans la section II, une détermination philosophique, une « signification positive »[26] assurée par le concept fondamental d'*immanence*. Précisément, l'invisibilité de la vie, sa dissimulation, intervient dans l'œuvre sous la forme d'un « problème » que Henry tente d'éclairer à partir de « la structure interne de l'immanence » : « Qu'est-ce qui fait, dans la structure interne de l'immanence, qu'elle se dérobe ? »[27]. Par conséquent, si l'on souhaite comprendre l'anthropologie acosmique de Henry, ce n'est pas assez de référer l'invisibilité, au-delà d'un simple donné qui affecte celle-ci, à sa dynamique intrinsèque : « […] la négation qui ne cesse de s'accomplir […] de l'extériorité », il faut rapporter encore cette dynamique à la propriété positive qui la porte, qui en est la raison et l'essence ; il faut bien voir que « la négation » impliquée par l'invisibilité ne cesse de s'accomplir « dans l'immanence », soit au sein de la positivité essentielle de la vie.

Mais qu'est-ce qui dans l'immanence de la vie rend compte de cette négation de l'extériorité ? Henry le dit très précisément : c'est le pouvoir de *se retenir en soi*. « *Dans cet acte de se retenir en soi, c'est-à-dire aussi bien dans son essence originelle, est incluse la raison pour laquelle l'immanence précisément ne s'avance pas dans l'extériorité et ne se montre pas comme cette extériorité même ni comme la phénoménalité qui la constitue* »[28].

Les descriptions relatives à l'invisibilité humaine, faisant intervenir les structures du monde pour dire son refus, sont donc tout à fait secondes et dérivées ; elles ne sont que l'explicitation des conséquences dans et pour le monde de la façon dont la vie humaine, avant toute négation et toute

---

[26] *Ibid*., p. 349.

[27] *Ibid*., p. 479.

[28] *Ibid.* Cette retenue en soi en vertu de laquelle la lumière de ce qui est connu dans le monde – comme tel, propre à *l'étant* dit humain – ne pénètre jamais au sein de la réalité invisible de l'homme – « pas un éclat de lumière […] qui pénètre la matière phénoménologique » de ce que nous sommes (cf. PV-V, p. 90) – cette pudeur qui implique l'irréductibilité du vivre et du connaître, représente assurément un point d'articulation possible de l'anthropologie henryenne avec la conception phénoménologique développée par G. Jean selon laquelle l'homme se caractérise par « un insu transcendantal », compris « comme ignorance vécue de sa propre humanité connue » (cf. *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Association internationale de Phénoménologie, Wuppertal, Allemagne, 2020, p. 285). À l'instar de cette anthropologie de l'insu, la phénoménologie matérielle, dont d'ailleurs la première se réclame explicitement, bat en brèche la thèse phénoménologique d'une transcendance de l'homme, en affirmant au contraire son « immanence ». Mais, selon la phénoménologie henryenne, cette immanence ne signifie pas simplement que l'homme ne s'identifie jamais à ce qui apparaît objectivement et qu'il faut le comprendre alors comme un mode d'apparaître ; elle signifie en outre que ce à quoi il s'identifie alors, ce mode d'apparaître, est lui-même spécifié comme immanence substantielle et auto-apparaisante – cet homme qui n'est « *rien* » de ce que l'on connaît empiriquement de lui n'est pas, selon les termes mêmes de G. Jean, un « *néant phénoménal* » (*ibid.,* p. 285). De sorte qu'il se voit conférer, au sein de la perspective henryenne, une positivité *sui generis* qui oblige à contraster la formulation négative selon laquelle être humain « *cela ne fait rien de déterminé* » (cf. l'article « L'homme à son insu », in *Alter. Revue de phénoménologie*, « Anthropologies philosophiques », n°23/2015 p. 192), ou bien selon laquelle l'insu fondamental de l'homme de son aspect mondain se caractérise par « *l'ignorance constitutive de l'homme du fait même qu'il en est un* » (*ibid.*) ; car dans cette immanence ontologique s'engendre une essence concrète de l'homme qui se laisse déterminée, comme l'explicite l'ensemble de notre thèse, par *un ensemble de caractères positifs*, qui, pour n'avoir aucun rapport avec toute qualité empirique, n'en viennent pas moins qualifier *fondamentalement et spécifiquement* sa structure transcendantale, et qui, pour se dérober dans leur réalité au savoir ek-statique, ne s'appréhendent pas moins dans un savoir pathétique qui permet à l'homme de savoir indubitablement ce que cela fait que d'être un homme, c'est-à-dire non seulement ce que cela fait d'être une réalité transcendantale mais d'être une réalité transcendantale humaine. (Sur la question de savoir si ce renversement du négatif au positif ne condamne pas l'anthropologie henryenne à reconduire ce que G. Jean cherche à désamorcer, à savoir un « paralogisme anthropologique » – ou un « paralogisme transcendantal » –, compromettant la possibilité d'une convergence entre métaphysique et anthropologie, voir infra, note 43 de ce chapitre).

relation avec le monde, se réalise en se maintenant auprès d'elle-même. Parce que de telles descriptions appréhendent le dynamisme de la dissimulation à partir de son résultat – la dissimulation – plutôt qu'à partir de lui-même, *i.e.* de ce qui œuvre en lui – la *retenue en soi* –, elles restent inadéquates pour saisir l'essence même de l'invisible, et risquent de recouvrir son essence. Le refus de l'extériorité impliqué par l'invisibilité humaine ne signifie pas que l'homme se constitue dans ce double mouvement contradictoire qui consiste à aller vers le monde pour retourner en soi en le niant : son invisibilisation ne résulte pas d'un revenir en soi – impliquant un sortir de soi – mais d'un *rester auprès de soi* ; et l'essence de l'homme demeure cachée non pas parce qu'elle *s'opposerait* fondamentalement *au* monde, et à sa lumière, mais parce, donnée dans l'immanence de la vie, elle *se pose en elle-même* sans jamais s'ex-poser, accomplissant positivement « l'œuvre de la nuit »[29].

Plus profondément qu'une absence, le concept d'invisibilité indique donc au cœur de l'homme une présence ; celle de l'acte immanent d'une vie qui se retient en elle-même ; plus profondément car c'est précisément la présence de ce qui ainsi reste en soi sans se projeter hors de soi qui vient rendre compte de l'absence : « *L'absence est l'absence de l'essence originelle de la présence, absence voulue et prescrite par elle* »[30].

Renvoyant à lui-même et à sa propre présence avant de renvoyer au monde dont il s'absente, l'acte de dissimulation assigne donc à notre humanité, au sein de la phénoménologie henryenne, un contenu absolu et positif. Si négativement l'invisibilité signifie bien qu'en elle « on laisse aller au lieu de s'y joindre les multiples configurations de l'être, la forme de son séjour auprès de la terre, la Maison et l'Année »[31], positivement elle est ce qui, se concentrant en soi, se constitue comme chez-soi, ce en quoi l'homme trouve *sa demeure* ; ce lieu[32] de vie où il peut croître et être lui-même, être humain. Elle désigne l'*intimité* qui n'est pas une *partie* cachée de l'être humain, mais l'être-caché qui n'est rien d'autre que son être même.

Il en résulte pour l'anthropologie henryenne trois propriétés remarquables : son réalisme, son monisme et son dynamisme.

II. Trois propriétés remarquables de l'anthropologie henryenne

(i) Un réalisme transcendantal

Un *réalisme* premièrement, car l'invisible est considéré en l'homme comme réel et même éminemment réel. Réel, car il ne désigne pas tant ce qui n'a pas de réalité visible que ce dont la

[29] *Ibid.*, p. 554. Henry commente ici *Les Hymnes à la Nuit* de Novalis. Le commentaire se termine par cette note qui fait le lien explicite entre cette pensée phénoménologique de la Nuit et l'humanité de l'homme : « Cette révélation dans la Nuit de la Nuit comme constituant l'essence de la vie constitue aussi, selon Novalis, l'humanité de l'homme. "Tu m'as fait homme", ajoute-t-il immédiatement. Ainsi se trouve posé, avec la définition de l'homme à partir de cette révélation de la Nuit comme constitutive de l'essence de la vie, un *concept ontologique et prégnant de l'humanité* », p. 556, note 4, souligné par nous.

[30] *Ibid.*, p. 480.

[31] *Ibid.*, p. 351.

[32] On trouve un développement philosophique de cette « perspective topologique » sur le Soi dans le livre de Paul Audi : *Où je suis : topique du corps et de l'esprit*, La Versanne, Encre marine, 2004.

réalité n'est pas celle du visible. Et éminemment réel, car défini comme le pouvoir de se retenir en soi, cette réalité se voit conférer la *positivité* et l'*absoluité* de l'immanence propre à la vie. Elle reçoit donc l'ensemble des caractères d'une telle immanence : au premier chef, son unité et sa cohérence ; l'unité[33] et la cohérence de ce qui restant en soi ne se divise jamais et demeure lié à soi selon un lien irréfragable. Plus précisément, elle se voit identifiée à l'acte[34] qui accomplit une telle unité et une telle cohérence : l'unification et la cohésion. Cette réalité invisible qui est celle de l'homme n'est donc pas simplement dite positive et absolue : elle est comprise comme le dynamisme ontologique qui est la source vive de tels caractères ; elle est l'essence de ce qui est positif et absolu, la positivité et l'absoluité même. Et si un tel dynamisme introduit bien au cœur de cette réalité un acte[35] et un devenir, il n'est en aucun cas conçu comme l'œuvre, au sein de l'être, du néant, *i.e.* la négativité [36]; en tant qu'immanence, il est au contraire ce qui se rassemblant tout entier en soi vient coïncider avec lui-même en chaque point de son être et réaliser ainsi une identité à soi sans faille : il est ce parvenir en soi qui jouit d'une parfaite plénitude, un procès immanent à la *substantialité*[37], constitutif de celle-ci. Se retenant en lui-même dans l'immanence de la vie, l'essence de l'être humain ne réside pas dans son *ek-sistence* mais dans son *in-stance*, qui est aussi son *in-sistance*.

L'anthropologie philosophique de Henry a donc ceci de très particulier que, pour rendre compte du fait que l'homme n'est jamais une simple idée, un être abstrait, et négatif, mais un existant concret et positif, pour mordre sur la réalité de son objet, elle n'est pas conduite à compléter son dispositif transcendantal, reconnaissant une dimension invisible à l'homme, d'un discours naturaliste ou empirique lui adjoignant une dimension visible et faisant de lui un être à deux faces. L'élaboration transcendantale de son invisibilité y suffit. Non pas, nous l'avons déjà indiqué et nous y reviendrons, que Henry occulte le fait que l'homme apparaît bien toujours en quelque manière dans le monde ; simplement, ce n'est pas à partir de sa visibilité que le phénoménologue de la vie pense ce par quoi l'homme, doué d'un pouvoir transcendantal, est toujours aussi un être inscrit

---

[33] Cf. EM §37 qui décrit « la structure interne de l'immanence » p. 350-371. On relève plus particulièrement : « *L'unité désigne le mode originaire de présence de l'essence à elle-même* », p. 356.

[34] Cf. *ibid*., p. 344 : « […] l'unité n'est pas non plus quelque chose de mort. Elle est une œuvre justement et un accomplissement. »

[35] Cf. infra, « Un dynamisme paradoxal ».

[36] Cf. EM, p. 356 : « […] *à l'essence qui se donne à elle-même dans l'unité et comme cette unité même, il appartient de se donner à elle-même dans la totalité de sa réalité*. […] *L'élément irréel est par principe exclu de l'essence qui ne se dépasse vers aucun contenu transcendant et qui n'a, comme telle, jamais affaire avec l'extériorité, c'est-à-dire précisément avec l'irréalité comme telle*. »

[37] Dans ce que nous pourrions appeler un réalisme transcendantal se trouve la raison de la lecture hétérodoxe faite par Henry du cogito cartésien, étayée par sa lecture de Maine de Biran et de la critique que celui-ci produit du « substantialisme » cartésien. (cf. PPC, p. 59-60). À l'inverse en effet du courant dominant de la philosophie postcartésienne affirmant que la force de Descartes se situe dans la découverte en l'homme de la valeur transcendantale de la conscience ou de la pensée, et sa faiblesse dans l'assimilation réaliste de cette conscience ou de cette pensée à une chose ou à une substance, selon Henry, le génie de Descartes est d'avoir saisi en l'homme, au terme du doute, une réalité plus substantielle que celle du monde, et sa limite, de n'avoir pas su penser l'essence de cette chose assurée de sa propre existence autrement que comme une conscience ou une pensée, et celle-ci autrement que comme une représentation. Mais si, comme nous venons de le montrer, la perspective de la vie conduit à saisir, avant le déchirement de la conscience et la transcendance de la pensée, en l'homme, une réalité insécable et immanente, on comprend que le problème de l'assimilation de l'*humanitas* de l'homme à une substance pensante ne se concentre pas, selon Henry, dans le premier terme – dans la substantialité de l'homme – mais dans le second – le recouvrement de la vie humaine par la pensée –, et le problème du cartésianisme, non pas dans son reliquat réaliste mais dans sa persistance idéaliste. Cf. PPC, p. 60 : « La vérité du cogito n'est pas altérée parce que celui-ci affirme que l'ego dont l'existence est identifiée avec celle de la pensée, est un être réel. C'est, au contraire, le réalisme ontologique du cogito cartésien qui fait, aux yeux de Maine de Biran [dont le regard converge ici avec celui de Henry] sa vérité et sa profondeur. »

dans le réel, mais à partir de l'analyse du caractère spécifique de ce pouvoir invisible identifié à l'immanence vitale accomplissant, sans sortir d'elle-même, son être propre. Dans la mesure en effet où Henry définit l'*humanitas* de l'homme comme vie, c'est-à-dire selon une essence absolument différente de la transcendance caractéristique de l'esprit, de la raison, de la conscience et plus généralement de la *theoria*, *l'invisibilité* en l'homme ne signifie plus *l'intelligibilité* du monde visible ; elle ne désigne plus en lui l'appartenance à l'ordre des idées et de l'abstraction, mais à celui de la réalité et de la concrétude : elle ne le situe pas dans cette distance à l'égard des étants qui permet de projeter sur eux une lumière étrangère, ni dans cet écart avec soi et cette désubstantialisation essentielle qui permettent d'ouvrir le règne de la possibilité, de la contingence et du non-être, mais au sein d'une puissance de rassemblement qui l'attache à lui-même selon un lien si nécessaire qu'elle lui confère l'effectivité d'un être d'une densité infinie. Aussi, au sein d'une telle perspective, dire l'invisibilité de l'homme, ce n'est pas, à l'encontre d'une tendance intellectualiste ou idéaliste, dire le côté par lequel l'homme échappe à soi et à la réalité, en accomplissant le travail négatif de l'esprit, l'abstraction de l'idée ; c'est dire sa réalité propre, cette réalité qu'il est positivement lui-même ; non pas *un côté* de l'homme, mais son centre, l'homme en son *cœur*.

Si donc il y a bien à l'origine du questionnement philosophique de Henry un motif critique commun à de nombreux penseurs du XIXème et XXème siècle – l'abstraction d'un humanisme classique et, plus généralement, d'une perspective philosophique oublieuse de la réalité humaine dans sa matérialité la plus concrète –, on voit ici la singularité de sa réponse philosophique. D'une part bien sûr, au nom de la matérialité à saisir, Henry ne renonce pas au point de vue philosophique au profit d'un réalisme matérialiste ; il reprend l'héritage philosophique en le révisant en profondeur. Et d'autre part – car cette reprise critique de la philosophie par la philosophie reste un trait commun aux philosophes de son temps et sans doute de tous temps – le scrupule philosophique de Henry ne s'accomplit pas sous la forme d'un abandon du motif transcendantal, ni même de sa simple révision ou de l'adjonction à celui-ci d'un motif empirique, mais de son assomption ; c'est en assumant et en conduisant jusqu'à son terme ce qui dans le regard philosophique sur l'homme peut sembler le plus aporétique, la distance prise à l'égard des choses positivement visibles, le partage du transcendantal et de l'empirique, l'invisibilisation de l'homme, qu'il trouve une issue possible au développement anthropologique de la philosophie. Car dépliant davantage, par la description phénoménologique, le pli invisible de notre humanité transcendantale, il découvre une réalité qui n'est pas le simple revers irréel des êtres visibles, la texture imaginaire du monde, sa représentation, *l'imago mundi*, mais une réalité sans commune mesure avec la visibilité, une nappe invisible dont la texture n'a pas l'évanescence de l'imaginaire et de la re-présentation mais la consistance et la présence de la vie ; une réalité pleinement effective. Selon une dialectique höldérienne, mais non hégélienne : c'est là – dans le retrait du questionnement transcendantal – où pour l'anthropologie philosophique croît le péril – l'abstraction, l'irréalisme – qu'il trouve ce qui la sauve – son ancrage dans le réel, sa positivité[38]. Dialectique effectivement non hégélienne, car le

[38] Cf. Ms A 5-2-2711 in RIMH n°3, p. 115 : « Ce qui est concret ce n'est pas ce qui est empirique, c'est ce qui est transcendantal. »

renversement opéré au sein de la philosophie henryenne ne consiste pas, en s'élevant au niveau du Concept et en déployant sa logique propre, à identifier l'abstraction et la négativité transcendantale de la conscience à ce qu'il y a de plus concret et de plus effectif, mais bien au contraire, en reconduisant en deçà du Concept à une vie transcendantale plus originaire que la conscience, à remettre en question l'identité posée entre l'humanité transcendantale et l'abstraction ou la négativité, et ainsi à installer immédiatement l'homme au sein d'une réalité radicalement distincte de l'idéalité, une réalité qui reste en elle-même de part en part elle-même, absolument réelle [39].

Ce qui revient à dire deux choses : d'un côté, Henry offre une réponse au problème de l'humanisme, de son abstraction et de son irréalisme, en se situant dans le mouvement même de constitution de la conception humaniste, sur son propre sol théorique[40] ; c'est en reconduisant la pureté et l'apriorité d'une pensée résolument philosophique, qui établit entre l'homme et la nature des distinctions franches, et en absolutisant la distinction, qu'il saisit en l'homme une réalité qui fait défaut à la pensée et que l'on réserve habituellement à la nature. Il corrige la radicalité transcendantale de l'humanisme classique, non par une modération empirique, mais par un excès de radicalité, qui rapporte notre *humanitas* à un principe positif sans rapport avec l'empirie. Ce n'est pas hors de l'essence transcendantale, dans une nature extérieure à elle, mais au sein même de cette essence transcendantale, dans sa plus grande différence avec la nature extérieure, qu'il trouve ce qui fait défaut à une essence idéale : une existence concrète, un corps[41]. Reconduisant à la réalité humaine au sein même d'une démarche transcendantale, pour corriger le défaut de l'idéalisme transcendantal sans rien concéder au réalisme empirique, on pourrait dire que l'anthropologie philosophique procède d'un *réalisme transcendantal*[42].

Mais, il faut bien voir, d'un autre côté, que la reprise henryenne du mouvement théorique propre à l'humanisme classique implique, en son sein, une rupture décisive et un changement de plan ; sa fidélité à la philosophie transcendantale est en même temps une dissidence. Car ce qui, chez Henry, permet au déploiement de la pensée transcendantale de dépasser son idéalisme, c'est la distinction – la duplicité de l'apparaître – de deux principes transcendantaux fondamentalement hétérogènes, la transcendance et l'immanence, circonscrivant deux domaines, le visible et l'invisible, sans passage dialectique possible de l'un à l'autre. Or la pensée transcendantale se déploie elle-même au sein de la transcendance. Donc, si en se plaçant dans la pensée pure dont procède l'humanisme abstrait et négatif, la phénoménologie henryenne peut néanmoins prétendre saisir

[39] Cf. E, p. 58 : « […] la vie ne connaît pas de faille – ce qui est en totale opposition avec la pensée moderne », « elle est la plénitude », ou encore EM, p. 362-363 : « […] il n'y a en lui [dans l'être absolu qu'est notre vie] aucune partie, aucune "forme" qui lui soit extérieure, rien qu'il ne soit pas ou qu'il ne soit pas encore dans l'actualité de sa réalité ».

[40] Cf. CMV, p. 333 : « La défense de l'homme véritable, de l'homme transcendantal, c'est la tâche que depuis toujours la philosophie a reconnue comme la sienne. »

[41] Nous voyons plus tard en quel sens précisément c'est bien un *corps* que la vie offre à l'homme.

[42] C'est un tel « réalisme transcendantal » que Henry, sans employer lui-même ce terme, exprime dans la conclusion de *Philosophie et Phénoménologie du corps* : « Lorsqu'elle s'est élevée à une interprétation correcte de son objet, la philosophie de la subjectivité ne peut plus être considérée comme une philosophie abstraite, comme un intellectualisme. La subjectivité n'est point un milieu impersonnel, un simple "champ transcendantal" qui se dissout, au terme de la pensée classique, dans un pur mirage, dans une continuité vide, simple représentation privée de tout contenu. "*Transcendantal*" ne désigne pas ce qui subsiste après cette fuite hors de la réalité, dans cette dissolution de toute effectivité, c'est-à-dire un pur rien*, mais une région de l'être parfaitement déterminée et absolument concrète »*, p. 257, souligné par nous.

conceptuellement la réalité de l'homme la plus concrète, c'est seulement dans la mesure où elle fonde cet humanisme sur tout autre chose que cette pensée pure elle-même, tout autre chose que le concept, sa négativité et son abstraction. Tout autre chose, c'est-à-dire sur un fondement qui est absolument sans rapport avec l'essence de la pensée : sur la positivité et la concrétude de la vie. Aussi bien, si c'est dans l'accomplissement de l'Idée même de la philosophie que la problématique henryenne trouve un moyen de libérer l'anthropologie philosophique de l'abstraction idéaliste, c'est dans la mesure où la radicalisation de la différenciation a *priori* que l'esprit philosophique opère au sein de cette problématique ne signifie pas un simple accomplissement de la différence entre lui-même et la nature – et son retournement dialectique en identité – mais l'établissement d'une distinction entre cette *différence dialectique* qui exprime au fond l'essence même de l'*esprit*, et l'*identité à soi* qui exprime l'essence de la *vie* – identité ontologique qui ne se comprend plus alors comme « identité de la différence et de l'identité », mais comme identité absolument différente de la Différence.

En somme, la perspective henryenne laisse bien entrevoir un salut possible de l'anthropologie philosophique, et de son humanisme corrélatif, *là même où croit* son péril : dans la pensée pure et *a priori* par lequel ils se constituent comme théorie, mais, en aucun cas, dans *le péril* lui-même : la pensée qui dans sa pureté oublie qu'elle ne se suffit pas à elle-même, se prend pour la réalité même, et fait de son abstraction l'essence de notre *humanitas* en l'identifiant à la conscience, la raison ou la pensée. L'inversion au sein du mouvement transcendantal henryen, de l'idéalisme en réalisme, inversion qui n'est pas un dépassement (*Aufhebung*), implique un déplacement ; sa reprise vivifiante de l'humanisme n'est pas sa *relève* par le seul Concept mais sa *refonte* dans la Vie[43].

[43] Avec ce réalisme dit transcendantal, on retrouve ainsi, au sein de la phénoménologie henryenne, et selon les termes de G. Jean, « l'intention réaliste logée au cœur de la philosophie transcendantale », en vertu de laquelle « la phénoménologie ne se contente pas de ne *pas* d'être un idéalisme mais en constitue le plus rigoureux opposé », (dans *L'humanité à son insu*, *op. cit.*, p. 62). À cet égard, G. Jean cite (p. 29) la lettre de Husserl à Émile Baudin : « Nul réaliste ordinaire n'est plus réaliste et plus concret que je le suis devenu, [moi] l'"idéaliste phénoménologique" ». On remarque même que ce réalisme prend ici, avec Henry, une forme particulièrement radicale, car la détermination du transcendantal comme immanence implique non seulement que celui-ci fasse advenir la réalité en elle-même, mais encore que cette réalité soit, en tant qu'immanence, *pleinement* réelle, une réalité cohérente et concrète, sans fissure, en ce sens substantielle. Mais on voit alors que ce réalisme prend en même temps une forme paradoxale voire problématique, puisque l'immanence du transcendantal signifie qu'il n'est pas seulement ce qui fait advenir la réalité en elle-même, mais qu'il est lui-même la réalité qu'il fait advenir, qu'il est lui-même la réalité en soi. Conséquemment, la réalité en soi qu'il possibilise n'est pas une réalité extérieure et indépendante de nous, « un monde sans nous », n'est pas transcendante, mais cette réalité intérieure et immanente que je suis, elle est moi-même. L'en soi ici n'est rien d'autre que le soi. Le réalisme phénoménologique henryen, en tant que transcendantal, dépasse le « corrélationnisme restrictif » et transgresse la révolution copernicienne réalisée par Kant, non point en accomplissant l'équivalent d'une contre-révolution, rééquilibrant la corrélation au profit du pôle de l'étant, en déréalisant le sujet, mais en accomplissant jusqu'au bout cette révolution, en donnant le plus grand poids au pôle du sujet, en le réalisant, de sorte qu'en se concentrant tout entier sur celui-ci, il ne confère pas à l'apriori corrélationnel une forme « non restrictive » mais s'en affranchit purement et simplement. Henry résout en un sens « l'énigme de la transcendance» par l'assomption de l'immanence. Aussi l'on aperçoit ici, dans la phénoménologie henryenne, le principe d'un brouillage troublant des distinctions phénoménologiques (*Erscheinung* et *Phaenomenon*, apparaître et apparaissant, *öffnen* et *machen*) et une réduction de cet écart minimal qui, traditionnellement, permet à la philosophie transcendantale et à la phénoménologie de se tenir à distance d'un idéalisme absolu. En sorte qu'on peut effectivement se demander si l'apparent réalisme de la phénoménologie henryenne n'accomplit pas en réalité « un devenir "absolu" de l'idéalisme phénoménologique » (G. Jean, *Force et Temps*, *op. cit.*, p. 302). Et corrélativement, on ne manquera pas de se demander si conférer une réalité positive au transcendantal lui-même ne revient pas à tomber dans l'illusion que G. Jean situe au principe du paralogisme anthropologique, et du paralogisme transcendantal qui est son envers, paralogismes grevant la phénoménologie historique en lui interdisant d'accomplir l'unité du métaphysique et de l'anthropologique – cette illusion « proprement transcendantale » consistant à « prendre pour une chose – un "quelque chose qui apparaît" ou au contraire une "archi-

chose" qui, fondant toute apparition, n'apparaît pas dans le champ de ce qui apparaît – ce qui n'est jamais qu'un trait eidétique du réel », soit l'illusion que « dénonçait déjà Wittgenstein dans sa critique de la "métaphysique", en y diagnostiquant une confusion entre "recherches réales" et "recherches conceptuelles" ou grammaticales, c'est-à-dire eidétiques » (*L'humanité à son insu*, *op. cit.*, p. 221). Certes, en cherchant à développer une anthropologie philosophique à partir du transcendantal henryen, on évite le paralogisme transcendantal qui l'identifie à une réalité non-humaine. Mais n'est-ce pas alors pour entériner aussitôt le paralogisme anthropologique selon lequel ce transcendantal désignerait une *essence de l'homme,* faisant du réel un réel *pour l'homme*, et échouer ainsi à proposer une véritable alternative à l'anthropologie positive ? (Cf. *L'humanité à son insu*, *op. cit.,* p. 76-79) Pour suggérer l'amorce d'une réponse à ce problème qui demanderait un traitement à part, remarquons simplement ceci : la duplicité henryenne de l'apparaître implique une distinction telle que la positivité, la réalité, l'effectivité reconnue à l'immanence transcendantale se distingue radicalement de celle des étants, de ce qui apparaît. L'instance immanente n'est pas une réalité constituée, déterminée, réalisée, par une activité constituante qui la précède, et ainsi contingente, relative, factuelle, – un psychisme humain – soumettant une réalité différente d'elle à *sa structure a priori* particulière, mais une réalité génératrice – l'homme en tant que réalité psychique – qui se génère et se détermine, se réalise au sein d'une activité génératrice, et reçoit une structure *a priori* particulière en réalisant sa réalité propre ; en ce sens, l'expérience que supporte l'homme identifié à ce transcendantal réalisé n'a pas lieu en lui, mais, à l'inverse, c'est en supportant cette expérience que cet homme est en soi ; aussi bien la réalité n'est pas pour cet homme, pour lui, relative à lui, mais elle est en lui, lui-même absolument ; en ce sens, l'homme transcendantal n'est pas quelque chose en lequel est expérimentée l'être alors relatif à lui, mais il s'identifie à l'être qui s'expérimente absolument en lui-même – non point une *chose* mais une *personne*. De sorte qu'en réalisant le transcendantal, comme immanence, la perspective henryenne offre une possibilité originale de concilier, au sein de sa phénoménologie, l'anthropologie et la métaphysique, la possibilité de contourner à la fois le paralogisme transcendantal et le paralogisme anthropologique, et d'éviter toute confusion ontico-ontologique, sans pour autant renoncer à faire du transcendantal une réalité *positive*, soit encore la possibilité pour l'homme d'être identifié à l'essence du réel, alors même que son essence est considérée elle-même comme réelle. Il se pourrait même qu'il donne la forme la plus conséquente d'une telle alliance : pour que l'homme auquel on identifie le transcendantal puisse appréhender le réel lui-même, il faut que le transcendantal identifié à cet homme soit lui-même ce réel. En outre, se fondant ainsi sur une réalité concrète et substantielle, l'anthropologie philosophique henryenne autorise une détermination progressive de l'essence de l'homme à la faveur d'un ensemble de *caractères fondamentaux* (notre première partie) qui ne *relativisent pas* son pouvoir transcendantal mais disent la manière dont se réalise, en son pouvoir transcendantal, la *réalité absolue* qu'il est. Et ainsi, elle peut se concilier avec une métaphysique, sans se contenter pour autant de déterminer l'homme par cette métaphysique, en évitant toute détermination positive, ou en se limitant à cette détermination négative qu'est « l'insu » : l'invisibilité – à côté, de la vérité, de l'affectivité, de la liberté – apparaît comme une détermination positive parmi d'autres qui disent la structure fondamentale de l'acte transcendantal constitutif de notre humanité, la structure de sa matérialité positive, de sa texture concrète. De surcroît enfin, au sein d'une telle anthropologie devient possible une explicitation de la manière dont ce transcendantal, et sa métaphysique intrinsèque, se *spécifient* chez cet être particulier qu'est l'homme. Et si, inévitablement un coefficient anthropologique est alors conféré au transcendantal, spécifié comme humain, c'est, pour autant, sans hypothéquer sa métaphysique intrinsèque dans un paralogisme anthropologique. Car, dans le cadre d'une philosophie de l'immanence radicale, il ne s'agit pas alors de décrire le sujet humain particulier auquel est alors relatif la réalité mais le mode particulier selon lequel la subjectivité humaine se réalise comme absolu, soit non pas la manière dont la réalité se réalise *pour lui*, humain, mais la manière humaine dont la réalité en lui se réalise *en soi*. Certes la condition de l'unité de l'anthropologie et de la métaphysique dans cette configuration est alors un recentrement de la métaphysique propre à la phénoménalité humaine sur l'expérience de soi, mais ce resserrement ne signifie pas la *soustraction* de toute valeur métaphysique à l'expérience que l'homme fait du monde, mais l'*attribution* de cette valeur en tant que l'expérience du monde est en en son fond dérivée de cette expérience qu'est le soi. De sorte que la duplicité de l'apparaître ne partage pas fantastiquement, en vertu « d'une mythologie phénoménologique » (cf. la remarque critique de G. Jean, dans *L'humanité à son insu*, p. 191), l'homme entre *deux types* de subjectivités antinomiques, l'une finie, « l'ouvrant au monde » auquel on confierait une dimension anthropologique, et l'autre infinie, « révélant la vie absolue », à laquelle on réserverait la dimension métaphysique, mais décrit sa subjectivité uniment métaphysique et anthropologique comme *une* subjectivité vivante qui se modalise, sans cesser d'être vivante en subjectivité-vivante-au-monde (cf. notre chapitre VI). Parce que l'apparaître du monde est subordonné à l'apparaître de la vie, ces deux modalités ne sont pas l'une à côté de l'autre, mais l'apparaître du monde se situe dans l'apparaître de la vie ; il n'est pas tant une autre modalité de l'apparaître que celui de la vie qu'une modalité de celui-ci, de sorte que la dimension réaliste de l'apparaître de la vie imprègne toute l'expérience humaine et s'affirme dans « l'immanence de chacune de ses effectuations » (Cf. *ibid.,* p. 191). Et ainsi la duplicité de l'apparaître permet, sans ôter à l'expérience que l'homme fait du monde son réalisme, qui s'atteste incontestablement dans *l'attitude naturelle*, de rendre en même temps compte de la possibilité permanente de saisir, non moins incontestablement, son idéalisme dans *l'attitude réflexive* – en faisant de la phénoménalité du monde une phénoménalité ambigüe, et comme « magique », à la fois *réaliste* en tant qu'auto-révélée dans la réalité du soi et *idéaliste* en tant qu'en elle se révèle une représentation de la réalité.

(ii) Un monisme radical

Deuxièmement, parce que le déplacement ontologique henryen ouvre pour l'anthropologie philosophique l'horizon d'un discours réaliste, et la refonte du transcendantal dans l'immanence de la vie, l'horizon d'une reprise vivifiante de l'humanisme, on entrevoit une autre conséquence théorique étonnante du concept d'invisibilité. Cette conséquence impliquée dans la réalité positive de l'invisible est l'assomption d'une conception *moniste*[44] de l'homme[45], conséquence assurément surprenante si l'on s'avise du fait qu'elle découle précisément d'une ontologie dont la thèse principale est la critique du monisme ontologique, l'apparent dualisme de la duplicité de l'apparaître. « L'homme » affirme en effet Henry « ignore le dualisme »[46].

Si la reconnaissance au sein de cet être visible dans le monde qu'est l'homme d'un repli invisible ne conduit pas à un dualisme décrivant l'homme comme le mixte ou l'union d'une réalité visible et invisible, mais au contraire à sa mise en cause, c'est que la définition de la dimension transcendantale de l'homme comme immanence ne confère pas seulement une plénitude ontologique à sa part invisible, mais s'accompagne de la mise en évidence de la carence ontologique de sa part visible[47]. En effet, parce qu'elle distingue absolument la dimension invisible de l'homme de celle visible, en même temps que la phénoménologie de la vie installe dans l'être la première, elle déréalise la seconde[48] ; et elle ne révèle pas ainsi un autre aspect de l'homme que son aspect visible, mais un être invisible au regard duquel l'aspect visible n'est précisément qu'un aspect, c'est-à-dire non pas à proprement parler un être mais une apparence, la représentation d'un être. Définie comme vie, plutôt que comme idéalité doublant la réalité visible, âme doublant le corps mondain, ou esprit doublant la nature objective, l'*humanitas* invisible prends corps et trouve une nature en même temps que son « être » visible apparaît en lui-même comme un être mort, son corps mondain

[44] Sans remettre en cause la simplicité fondamentale de l'homme, nous montrerons plus haut la nécessité d'introduire une certaine dualité (et même plusieurs) pour rendre compte de l'homme dans son contenu propre (voir notre seconde partie).

[45] Cette conséquence s'explicite plus clairement chez Henry lorsqu'il aborde le problème du corps subjectif et la critique du dualisme âme/corps qu'elle implique ; cf. notamment le chapitre VI de *Philosophie et Phénoménologie du Corps*. On note la première phrase du chapitre VII qui résume le chapitre précédent : « La théorie ontologique du corps est incompatible avec un dualisme de type cartésien », p. 213. Elle ne peut pas passer inaperçue aux lecteurs et aux commentateurs à cette occasion. Nous-même, nous reviendrons à elle et la préciserons lorsque nous serons directement confronté à ces problèmes dans les paragraphes consacrés à l'affectivité, l'ipséité, la liberté et la sensibilité. Mais ce qui a peut-être été moins remarqué ou moins souligné par les interprètes, c'est que, dans l'élaboration du concept d'invisibilité lui assignant un contenu ontologique positif, on voit déjà poindre cette conséquence et on en aperçoit la raison philosophique profonde.

[46] I, p. 178.

[47] Cf. ce passage éloquent de CMV, p. 28 : « La venue à l'apparaître dans le "hors de soi" du monde signifie plutôt que c'est la chose elle-même qui se trouve jetée hors de soi, fracturée, brisée, scindée d'avec soi, dépouillée de sa réalité propre, de telle manière que, privée désormais de cette réalité qui était la sienne, vidée de sa chair, elle n'est plus au dehors d'elle-même, dans l'Image du monde, que sa propre dépouille, une simple image, en effet, pellicule transparente, surface sans épaisseur, pan d'extériorité nu offert au regard qui glisse sur lui sans pouvoir pénétrer en lui ni atteindre autre chose qu'une apparence vide », et p. 30 : « Tout ce qui apparaît dans le monde est soumis à un processus de déréalisation principielle, lequel ne marque pas le passage d'un état primitif de réalité à l'abolition de cet état mais place *a priori* tout ce qui apparaît de la sorte dans un état d'irréalité originelle ».

[48] Dans la conclusion de *Philosophie et Phénoménologie du corps*, à la suite de la formulation de ce que nous appelons son « réalisme transcendantal », selon lequel « transcendantal » désigne « une région de l'être parfaitement déterminée et absolument concrète », Henry, affirme la thèse corollaire de ce « réalisme » : « Ce qui est abstrait, c'est ce qui est transcendant », p. 258.

désincarné, sa nature objective artificielle[49]. Et dans cette perspective, l'invisibilité de l'homme n'introduit plus en son être un partage, une scission entre deux types d'être, une duplicité (âme et corps, esprit et nature, transcendantal et empirie) mais un partage entre d'un côté son être, caractérisé par sa simplicité et son unité, et d'un autre côté son apparence ; elle ne dédouble pas son être, mais révèle un être unifié absolument distinct de son double fantomatique dans le monde. Le *réalisme transcendantal*, qui confère à l'*humanitas* invisible de l'homme un être plein, va de pair avec ce que l'on pourrait désigner corrélativement comme un *idéalisme empirique*, assimilant la manifestation visible de l'homme à une simple représentation de son être. De sorte que sans contradiction, c'est bien la critique du monisme ontologique qui conduit à un monisme anthropologique ; sans contradiction, puisque c'est précisément la mise au jour, avec l'être de la vie, d'un être absolument autre que l'être-au-monde, c'est-à-dire absolument différent de la transcendance, de la relativité, et de la négativité, qui permet à la fois d'absolutiser et de concrétiser l'invisible d'une part, et de relativiser et déréaliser le monde visible d'autre part[50]. D'un même geste philosophique, la phénoménologie henryenne de la vie fait de l'invisibilité de l'homme quelque chose de *totalement réel* et de sa réalité quelque chose de *totalement invisible*, et ainsi de l'*humanitas*, ce centre invisible qui concentre, en son immanence, toute la réalité de l'homme[51]. « [E]n ce qui concerne l'homme, c'est dans notre subjectivité invisible que se tient notre réalité effective, notre apparence extérieure n'est précisément qu'une apparence ».[52]

Certes la perspective qui, selon Henry, reste un idéalisme transcendantal tributaire d'un monisme ontologique, suffit déjà à déstabiliser le dualisme anthropologique du visible et de l'invisible, de l'esprit et de la nature, ou de l'âme et du corps. Car si une telle option transcendantale ne partage pas, avec celle de Henry, l'affirmation de l'immanence absolue, et partant de la positivité d'une invisibilité transcendantale sans commune mesure avec la visibilité offerte par le monde, elle s'accorde sur l'identification de cette visibilité à la transcendance, et partant à la négativité et à la relativité. De sorte que dans cette perspective transcendantale idéaliste, comme dans celle de Henry, la reconnaissance de la dimension transcendantale de l'homme, de son *humanitas* invisible, affecte négativement la réalité de sa part visible, corporelle ou naturelle – puisqu'elle révèle le néant sur lequel l'apparition du visible repose, l'idéalité transcendantale qui fonde la réalité empirique. Si l'*humanitas* de l'homme est la transcendance qui consiste à être hors de soi, il faut dire en effet que l'homme ne coïncide jamais avec ce qu'il est visiblement. Mais dans la mesure où la transcendance,

---

[49] Cf. PPC, p. 257 : « Ce qui mérite d'être appelé par nous le néant, ce n'est pas la subjectivité mais son ombre, son rêve, sa projection dans l'élément de l'être transcendant ».

[50] C'est dans le commentaire henryen du christianisme que s'exprime le plus clairement ce double mouvement : absolutisation de la vie invisible, déréalisation du monde visible. Cf. CMV, par exemple, p. 297 : « […] il n'existe qu'une seule réalité, celle de la Vie. […] Il ne s'agit donc pas d'une opposition entre le visible et l'invisible, entre deux formes de réalité. Dans le christianisme rien ne s'oppose à la réalité, il n'y a rien d'autre que la vie ».

[51] Là aussi, c'est dans le commentaire henryen du christianisme que se dit le plus explicitement ce que nous appelons le monisme de l'anthropologie henryenne et son articulation avec la thèse de la duplicité de l'apparaître. Conformément à cette thèse Henry peut dire dans *Paroles du Christ* : « L'homme est double en effet, visible et invisible ». Mais il ajoute : « Seulement, les deux termes que nous avons appris à distinguer ne se situent pas sur le même plan ». Et il conclut alors : « Ainsi convient-il d'affirmer cette vérité à première vue déroutante », vérité par laquelle nous concluons notre paragraphe : « En ce qui concerne l'homme […] », p. 24-25.

[52] PC, p. 25

comme négation de soi, n'est pas à même de fonder en elle-même sa propre réalité, c'est elle-même, soit la réalité invisible de l'homme, qui se trouve affectée négativement par sa propre négativité. On est ainsi conduit à dire dans cette perspective idéaliste *ontologiquement* moniste, que ce qu'il y a en l'homme d'invisible ne lui confère pas non plus d'être positif. On peut donc aboutir sur le fond d'un monisme ontologique de la transcendance à une remise en question profonde du *dualisme anthropologique* selon lequel l'homme est une réalité *positivement* double*,* une *substance* à la fois visible et invisible. Remise en question en effet profonde puisque, contre le dualisme anthropologique *substantialiste*, on dira que la *réalité positive* de cet étant qui échappe à lui-même n'est ni son objectivité visible ni sa subjectivité invisible, ni ce que l'on voit extérieurement de lui ni son intériorité que l'on ne voit pas, qu'il ne se définit par aucune réalité *absolument positive*, ni visible ni invisible.

Mais l'homme n'est pas rien. Aussi si l'on ne conçoit pas d'autre réalité que celle relative à la transcendance, soit ce qui est visible et la visibilité invisible qui le fonde, comment ne pas admettre [53], au sein d'une telle perspective, que si l'homme n'est jamais tout à fait visible ou tout à fait invisible, intériorité pure ou extériorité inerte, c'est bien toutefois *entre* le visible et l'invisible, l'intériorité et l'extériorité que se partage ou circule son être ; autrement dit, comment, pour penser positivement l'homme sous le régime de la négativité, ne pas convoquer et maintenir le dualisme même qu'un tel régime déréalise[54] ? On peut bien ne plus faire de l'homme l'union de deux *substances* auto-subsistantes, on peut bien ne situer sa réalité propre ni dans une âme invisible, ni dans un corps visible, mais dans une *totalité* concrète psycho-physique ou au sein d'une *relation* charnelle et dynamique dont l'âme et le corps ne sont que des termes abstraits par la pensée, cette totalité ou cette relation ne restent-t-elle pas encore dialectiques ou à tout le moins duelles ; et si l'on entrevoit bien avec cette totalité ou cette relation une unité qui précède la dualité visible/invisible, comment penser au sein d'une ontologie de la transcendance la possibilité unifiée de la dualité autrement que par référence à cette dualité et comme cela-même au sein de quoi se produit cette dualité ?

En d'autres termes, si la compréhension de l'homme depuis la négativité ontologique de la transcendance fait porter la négation au sein du dualisme, en le désubstantialisant, elle n'atteint pas le cadre dualiste lui-même. Car au fond saisir ce par quoi l'homme est positivement humain à partir de la négativité, et son être sur fond de néant, comme ce qui est toujours autre que lui-même, c'est dire qu'il ne peut être lui-même qu'en se dépassant vers un autre, que son être invisible n'est lui-même qu'en renvoyant à son être visible, et réciproquement. C'est le soumettre ainsi à la dialectique du même et de l'autre. La négativité de l'être implique sa dualité. Refusant, ou oubliant, de reconnaître l'immanence originelle du transcendantal, une telle conception de l'homme s'interdit de saisir en lui, en deçà de l'opposition du visible et de l'invisible, non seulement *la relation à l'autre* qui fonde cette dualité, mais *la relation à soi* au sein de laquelle repose une réalité invisible simple qui est sans rapport avec le visible. Sinon les termes de la dualité, la dualité elle-même, est donc immanquablement la donnée de base d'une telle anthropologie philosophique. Le dualisme est son

[53] A moins bien sûr de sortir du cadre transcendantal et de poser par la pensée, au-delà de dualité de la subjectivité transcendantale invisible et de l'objectivité empirique visible, une réalité absolue transcendante, inconnaissable.

[54] Cf. EM, p. 265 : « *C'est précisément au moment où la problématique se montre incapable de déterminer la réalité du fondement qu'elle a recours au schéma dialectique.* »

problème, un problème certes qui n'arrête pas la réflexion philosophique et qui au contraire la motive en la poussant à le surmonter, ou plus modestement – s'avisant de l'échec inévitable d'une telle entreprise – à l'assumer et à l'éclairer par la pensée, mais un problème qui la précède et la domine : l'élément où elle se meut. S'en tenant dans les limites de la négativité transcendantale, elle doit à la fois dire que l'homme *n'est pas* la dualité qui pose, l'une à côté de l'autre, la réalité visible et la réalité invisible de l'homme, le transcendantal et l'empirique, et qu'il n'est en même temps *rien d'autre* que cette double réalité[55], rien d'autre que ce doublet empirico-transcendantal ; le mouvement de la pensée qui tente de conjurer la fixité des termes de la dualité ne s'affranchit pas de celle-ci, il la fluidifie. 1) Il nie le contenu de la dualité à chaque fois qu'il affirme que l'être de l'homme est en son fond négatif et relationnel – qu'il n'est ainsi jamais absolument ce qu'il est : ni ceci, ni cela –, et 2) il maintient sa forme à chaque fois qu'il considère que l'homme n'est rien d'autre que cette relation négative et relationnelle – qu'il n'est jamais absolument autre que cet être qu'il n'est pas vraiment : à la fois le même et l'autre.

On peut donc apercevoir un des intérêts théoriques principaux de la perspective transcendantale henryenne : en s'affranchissant du dualisme anthropologique – attaché au monisme ontologique –, elle libère la philosophie des problèmes inextricables qu'elle rencontre dès lors qu'elle tente d'affirmer la nécessité de reconnaître en l'homme autre chose que ce que l'on voit de lui extérieurement, objectivement, ou empiriquement : une subjectivité ou une intériorité transcendantale, son *humanitas* invisible. Car pour parvenir à une telle reconnaissance, la philosophie henryenne ne se contente pas de doubler le visible par l'invisible, l'empirique par le transcendantal, le corps par l'esprit, mais distingue absolument de cette interface visible/invisible, de ce doublet empirico-transcendantal, ce *Mind-Body Problem*, la réalité absolument simple et unie d'une vie humaine transcendantale et invisible que la réalité visible empirique et corporelle ne double que sous la forme d'une représentation[56]. De sorte que l'homme n'est pas pour elle un objet *ontologiquement ou absolument* problématique et ambigu, mais *relativement* à un dispositif *épistémologique* insuffisamment radical. Ce n'est pas l'homme lui-même, sa subjectivité pure, mais l'homme en tant qu'objet au sein d'un dispositif qui pense la subjectivité humaine sur le fond du monde en le soumettant au règne de l'objectivité, c'est l'homme conçu relativement à son autre, qui devient nécessairement énigmatique et équivoque. À une anthropologie *problématique* de la *scission* et de l'*ambigüité*, hantée par le *doublet* empirico-transcendantal – sous la forme aussi bien cartésienne de l'âme et du corps, kantienne de l'esprit et de la nature, sartrienne, et avant hégélienne, de l'en soi et du pour soi, ou encore heideggérienne, de l'étant et de l'ek-sistant[57]–, elle substitue une

[55] Cf. ce passage de EM, p. 265, qui dit bien à quel point ce n'est pas pour Henry une solution : « Ce qui est réel, ce sera donc la synthèse des deux termes dont chacun "considéré en lui-même" est "abstrait". Encore faudrait-il que cette synthèse soit possible. Mais le passage incessant d'un terme à l'autre n'est pas un lien réel, il est seulement l'affolement d'une pensée qui va de l'un à l'autre sans pouvoir trouver ce qu'elle cherche et qui, dans le tourbillon du mouvement où elle est prise, ne voit d'autre moyen d'en sortir qu'en déclarant que ce mouvement, c'est-à-dire sa propre impuissance à saisir la réalité, est la réalité même. »

[56] Cf. Ms A 4-20-2411 in RIMH n°3 p. 97 : « Il ne faut pas croire que l'Ego soit susceptible d'être rangé tantôt sous la catégorie [de la] subjectivité transcendantale, tantôt sous la catégorie [de l'] être transcendant, comme un même objet que l'on éclairerait tantôt d'une couleur, tantôt d'une autre. En réalité l'ego ne peut être que [la] subjectivité transcendantale ».

[57] Cf. EM §13 qui pointe « l'ambigüité du "Dasein" ».

anthropologie *radicale* de la *cohésion* et de l'*unité* entée sur la *simplicité* de la vie transcendantale[58]. Et ainsi, pour répondre à l'objection d'abstraction adressée à une démarche exclusivement transcendantale, la philosophie henryenne n'est pas conduite à introduire dans son prolongement anthropologique, un élément autre (la nature, l'objet, la matière, l'étant...) qui, en l'affectant d'une instabilité structurelle, et en l'altérant profondément, risquerait de justifier le diagnostic de sa mort prochaine, ou à tout le moins l'obligerait à composer avec le thème de la mort de l'homme. Partant, elle se donne les moyens de répondre au reproche adressé traditionnellement à un humanisme métaphysique sans rien céder à un anti-humanisme qui penserait l'humain en le rapportant au non-humain : elle ouvre pour l'humanisme une perspective réaliste, sans lester *le fond* de notre *humanitas* du poids des choses inertes, *i.e.* en la délestant de sa forme problématique.

Soulignons toutefois que la neutralisation, par la perspective henryenne, du problème posé par la dualité empirico-transcendantale de l'homme n'est pas une manière de refuser de voir le problème que pose l'homme à la pensée, ni même de le considérer sans plus comme un faux problème en ne reconnaissant de vérité qu'au problème qui consiste à comprendre l'origine de ce faux problème.

D'une part, il est bien vrai que le problème du dualisme sujet/objet, âme/corps peut être analysé dans la perspective henryenne comme la collusion de deux ordres de discours hétérogènes, l'un portant sur l'empirique, l'autre sur le transcendantal, ou ontique et ontologique, ou plus ultimement comme la non distinction sur le plan du discours transcendantal et ontologique du monde et de la vie, contraignant la pensée à se maintenir au sein du doublet empirico-transcendantal. Et dans cette perspective le problème pour l'anthropologie philosophique est bien alors de comprendre pourquoi la philosophie en vient à appréhender l'homme à partir d'une telle dualité au lieu de s'en tenir à la simplicité transcendantale de sa vie – en montrant notamment le nécessaire oubli par une pensée essentiellement tournée vers le monde d'une vie par nature acosmique. Mais on ne peut pas ne pas voir que dans l'analyse et l'explication que la perspective henryenne permet de donner de ce « faux problème », le problème de la dualité se voit accorder une valeur ontologique : car la transcendance, la négativité qu'elle implique, la distinction du transcendantal et de l'empirique et le nécessaire renvoi de l'un à l'autre, se présentent comme la structure même du monde[59]. En ce sens le problème, en tant qu'il est inclus dans la structure du monde, est véritable et indépassable ; il exprime la vérité du monde. Et il y a donc faux problème, non pas quand la pensée et le langage produisent une description non rigoureuse du monde et de

[58] On voit une nouvelle fois ici se creuser l'écart entre l'anthropologie de Merleau-Ponty et celle de Henry, quoique les deux philosophes partagent une même défiance vis-à-vis des approches idéalistes et abstraites de l'homme. Il serait intéressant de montrer comment leur divergence anthropologique se cristallise dans la lecture qu'ils font l'un et l'autre de Descartes, la façon qu'ils ont l'un et l'autre de radicaliser le cartésianisme – l'un en élevant l'union de l'âme et du corps « à la hauteur d'un mystère spéculatif » définitoire de l'homme (cf. Étienne Bimbenet dans *Nature et Humanité*, *Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 12), l'autre en approfondissant le mystère qu'est l'âme ou la subjectivité humaine et sa différence d'avec les corps naturels. Cf. aussi Camille Riquier qui évoque cette double source cartésienne à l'occasion d'une comparaison entre la phénoménologie de M. Henry et de R. Barbaras (dans « La vie au cœur de la phénoménologie française », in *Alter*, *Revue de Phénoménologie*, *La vie*, 21/2013, p. 223-237).

[59] C'est cette structure ambiguë du monde qui lui confère un caractère « magique » et qu'évoque *Philosophie et Phénoménologie du corps* : « C'est parce qu'il porte l'empreinte d'une origine qu'il ne contient pas, que le monde, on l'a vu, a ce caractère magique qui fait de lui un monde humain […] », p. 46.

l'homme sans valeur de vérité possible, mais lorsqu'ils confondent la description de la vérité du monde, structurellement problématique et ambivalente, avec la vérité de l'homme, fondamentalement non-problématique. La mise en évidence du « faux problème » ne dissipe pas purement et simplement le problème mais montre que le vrai problème, le problème en sa vérité, le problème de la dualité (du même et de l'autre) comme vérité du monde, n'est pas *originairement* celui de l'homme.

D'autre part, en considérant l'homme comme un être fondamentalement non-problématique *en lui-même*, la philosophie henryenne ne laisse pas de faire de celui-ci un objet éminemment problématique *pour elle*. En affranchissant l'anthropologie philosophique du problème posé par le doublet empirico-transcendantal, elle ne libère pas celle-ci de tout problème en lui offrant la quiétude sans question d'une pensée enfin satisfaite d'elle-même. Elle la libère au contraire pour d'autres problèmes au moins aussi redoutables : à savoir d'abord le problème pour une pensée de *problématiser* une réalité humaine *non problématique*, le problème pour l'homme de se saisir dans sa *simplicité* à travers une pensée dont l'essence est la *dualité*. En un sens, les chemins ouverts par la pensée de l'immanence sont plus noirs encore que ceux de la transcendance, car la difficulté qui apparaît sous la lumière de cette pensée n'est plus seulement celle induite par cette lumière elle-même – le dualisme –, mais celle qui surgit lorsque celle-ci se tourne vers l'obscurité qui la précède – dire la réalité non dualiste de l'homme ; le problème n'est plus celui que la pensée de la transcendance projette extérieurement sur l'homme, au fond problème lié à l'intelligence du monde, mais celui que l'homme engendre lui-même en tentant de se penser indépendamment de ce cadre, un problème propre à l'auto-intelligence de l'homme[60]. Et le problème de cette auto-intelligence n'est pas simplement lié à l'hétérogénéité de la pensée et de son objet, mais à la complexité de l'objet à penser. Car l'expérience d'une existence humaine qui se vit comme problématique, l'expérience du dédoublement, de la division, plus radicalement de la mort en soi, restent des données que l'anthropologie ne peut ignorer et qui deviennent au sein d'une pensée qui considère l'homme comme être fondamentalement non problématique, hautement problématique. À la pensée qui repère dans la réalité humaine la simplicité de la vie, incombe la tâche immense de comprendre la possibilité de tout ce qui fait qu'une vie humaine n'est pas simple à vivre.

(iii) Un dynamisme paradoxal

Un étrange destin

Enfin, ce que met en évidence l'explicitation du concept henryen d'invisibilité, c'est une approche *dynamiste* de l'homme. Parce qu'un tel concept désigne en effet, comme nous venons de le voir, un acte, une œuvre et une force – le pouvoir de se maintenir en soi – l'immanence invisible qui définit l'homme n'a en effet rien à voir avec « la tautologie morte de l'étant »[61]. La positivité et

[60] Cf. Ce sont ces problèmes qu'évoque Henry dans la conclusion de la conférence « Le cogito et l'Idée de phénoménologie » : « Les problèmes posés par une définition phénoménologique de l'homme n'en subsistent pas moins, prenant souvent l'allure de difficultés insurmontables. Seule peut-être une phénoménologie matérielle sera en mesure de les affronter, seule une telle phénoménologie se donnera des moyens à la hauteur de sa tâche. », PV-II, p. 72.
[61] B p. 170. Le paragraphe où figure l'expression citée commence ainsi : « L'être de la subjectivité, soit l'être en son

la simplicité par laquelle la phénoménologie de la vie définit l'homme, sa substantialité vitale, doit donc être rigoureusement distinguée de celle de la chose et de sa substance inerte. Référée à l'action propre de la vie, la substantialité de l'homme est identiquement une activité, son effectivité identiquement une efficience, son être, un acte[62]. Autrement dit, si l'identification de l'essence de l'homme à celle d'une vie radicalement immanente, conduit bien à affirmer que l'humanité repose en elle-même, l'*en soi* de cette *instance* se distingue absolument de l'en soi sartrien dont la passivité est si grande qu'elle n'a de réalité qu'au regard d'une conscience, relativement à l'activité phénoménalisante d'un pour soi extérieur à cet en soi – passivité passivement passive de l'en soi inerte et qui en toute rigueur n'est pas plus passif qu'actif[63]. L'en soi de la vie phénoménologique absolue désigne au contraire la réalité qui reste en elle-même en vertu d'une activité qui lui est intérieure et qu'elle est elle-même[64] – activité de ce qui a, et ce qui est, la force de demeurer en soi vivant. Si donc l'homme dans la vie a quelque chose de la chose, c'est ce en quoi celle-ci peut être dite réelle (*res*), mais non ce par quoi cette réalité est celle d'une simple chose (son extériorité à soi) : son effectivité et non sa choséité, l'immanence et non la transcendance – une immanence non plus ontique mais ontologique[65]. Aussi bien, si l'approche henryenne s'oppose à une approche idéaliste transcendantale, ce n'est pas pour revenir à ce contre quoi une telle démarche se constitue : le réalisme naïf qui, pour comprendre l'homme, s'en tient aux données factuelles sans questionner la donation transcendantale, mais c'est pour se distinguer davantage de celui-ci, en saisissant dans l'*acte* transcendantal qui définit notre humanité non seulement une forme mais le contenu de la réalité que l'idéalisme transcendantal, sans contredire sur ce point le sens commun, place encore du côté de l'empirique. Que la philosophie transcendantale qui commande l'anthropologie de Henry soit réaliste implique symétriquement que ce réalisme est bien transcendantal, et partant l'affirmation simultanée de l'*effectivité* et de l'*efficience* de notre *humanitas*. La vie qui définit l'homme ne fait pas seulement de lui un être incontestablement vivant ; elle, et partant il, est un *vivre*[66].

---

essence originelle, n'est pas un être un ce sens, c'est une œuvre justement et un accomplissement. »

[62] EM, p. 553 : « Déterminant l'essence de l'immanence et la constituant, rendant possible l'immanence de l'essence, l'invisible rend l'essence *agissante* et lui permet d'*agir* partout où elle agit », souligné par nous.

[63] Cf. *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 32 : « La consistance-en-soi de l'être est par-delà l'actif comme le passif ». Il est intéressant de noter que Sartre lui-même ne confond pas son concept d'en soi avec celui d'immanence mais le comprend comme une immanence privée de tout pouvoir ontologique : « De ce point de vue, il [l'être en soi] ne faudrait pas l'appeler "immanence", car l'immanence est malgré tout rapport à soi, elle est le plus petit recul qu'on puisse prendre de soi à soi. Mais l'être n'est pas rapport à soi, il est *soi*. Il est une immanence qui ne peut se réaliser, une affirmation qui ne peut s'affirmer, une activité qui ne peut agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même », p. 32. Mais l'on remarque en même temps que s'il envisage la possibilité d'un rapport à soi et d'une activité « immanente » irréductible à l'être en soi, c'est toutefois pour les saisir au sein d'une philosophie de la conscience « comme recul » et « rapport à soi » minimal.

[64] Cf. *EM*, p. 353 : « "En elle", désigne l'endroit où l'essence [de la vie] se repose comme *constitué* par elle », c'est nous qui soulignons.

[65] Cf. *EM*, p. 323 : « [...] l'immanence n'est pas une catégorie de l'étant […] L'immanence est une catégorie ontologique pure [...] »

[66] Une remarque liminaire s'impose ici. Car en définissant l'*humanitas* de l'homme par l'acte caractéristique de la vie – par le vivre de la vie –, en identifiant ainsi l'homme à une immanence ontologique, ne sommes-nous pas conduit à confondre le concept de vie phénoménologique absolue et celui d'homme et ne compromettons-nous pas d'emblée la possibilité de distinguer, comme le fait Henry lui-même, la Vie absolue et le vivant fini que nous sommes. Si, comme nous le verrons, il faut dire que l'essence vivante de l'homme, son identité de vivant, la réalité et l'ensemble des pouvoirs qui résultent de cette identité, sont reçus passivement de la Vie absolue, si par conséquent l'homme n'est pas la Vie elle-même mais son récipiendaire, un simple vivant dans la Vie, peut-on sans contradiction affirmer que l'immanence ontologique et son acte propre ne concernent pas exclusivement la Vie absolue mais le vivant humain « ontiquement » situé dans l'immanence ontologique, et « passif » par rapport à cette activité primordiale ? On répondra que si le thème

Toutefois, une telle convergence en l'homme d'un être et d'un acte n'est compréhensible, une nouvelle fois, que sur fond du déplacement ontologique qui affecte en profondeur le sens de cet être et par conséquent de cet acte. Arraché au milieu de la transcendance et ainsi retiré du monde, pour être placé dans l'immanence invisible de la vie, l'être qui définit activement notre *humanitas*, aussi bien l'acte qui la constitue réellement n'est pas la production hors de soi de l'horizon extatique qui *fait voir* les choses, la visibilisation. En tant qu'invisibilisation de ce qui se rassemblant en soi fait vivre l'homme, cette réalité active, ou cet acte réel, n'est pas l'acte qui produit une réalité théorique ; elle n'est pas la représentation. Mais la distinction est si radicale, qu'elle ne consiste pas seulement à opposer l'activité définitoire de notre humanité à l'activité purement théorique, simplement représentative. Elle interdit encore son assimilation à des activités proprement pratiques si celles-ci restent soumises à la théorie et à la représentation, c'est-à-dire à la loi du monde, à l'objectivité.

Si l'acte vital en lequel se produit concrètement notre humanité n'a en effet rien à voir, selon Henry, avec l'acte abstrait et formel d'une subjectivité encore théorique qui se tient en elle-même à distance du réel, enfermée dans ses représentations, son essence ne s'en distingue pas moins de l'acte dit pratique qui consisterait pour cette subjectivité à se soumettre à la dure loi du monde *en visant*, au moyen d'un langage, d'un travail, d'un instrument et d'une méthode, la réalisation d'une œuvre visible, historique et objective susceptible de manifester hors d'elle sa propre réalité

---

de la naissance et celui de l'Incarnation développés par Henry dans ses derniers ouvrages impliquent assurément une distinction capitale entre le vivant humain et la Vie absolue, il semble bien que l'apparente confusion de l'essence de l'homme et de celle de la vie, soit l'assimilation de l'homme à l'activité caractéristique de l'immanence ontologiquement distincte de la transcendance soit l'enjeu immédiat de la thèse inaugurale de la duplicité de l'apparaître développée dans *L'Essence de la manifestation*. Henry écrit en effet dès le paragraphe 7, p. 53 de l'introduction : « […] l'existence même, celle qu'il convient de penser sous le titre de "réalité humaine" […] ne doit rien à la transcendance », et il précise, juste avant, que cette existence n'est autre qu'« une expérience interne […] qui s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale ». Également, toujours dans ce même paragraphe Henry n'hésite pas à identifier l'objet de son livre : la vie phénoménologique absolue, avec « la vie transcendantale de l'ego absolu » (p. 53) et non du *Soi* absolu, donc à identifier avec la forme du Soi, l'ego qui, à la fin de l'œuvre viendra, spécifier l'homme. Autrement dit, si Henry insiste à la fin de son œuvre sur le fait que nous ne sommes pas la Vie absolue elle-même, que cette vie n'est pas la nôtre, il commence paradoxalement par affirmer que la vie est cela même que nous sommes et qu'elle est bien nôtre. D'autre part, si cette apparente confusion initiale du concept de vie phénoménologique absolue et d'*humanitas* n'hypothèque pas la possibilité d'une distinction ultérieure, c'est parce que dire que l'immanence, et son activité propre, définissent l'essence même de l'homme ne revient pas à dire que l'homme est l'auteur de cette activité, sa *source* et son *fondement*. La « fusion » de l'homme et de la Vie absolue dont nous partons n'est pas une confusion pure et simple : l'identité qu'elle affirme laisse la possibilité d'une distinction par la polarisation de la relation non symétrique et hiérarchique (fondement/fondé) qu'ils nouent entre eux. Aussi bien, l'affirmation initiale que la Vie absolue est cela même que nous sommes, notre propre vie, n'est pas contredite par l'affirmation finale que nous ne sommes pas la Vie absolue elle-même et qu'elle n'est pas la nôtre ; car « cela même que nous sommes » ou « ce qui est nôtre » signifie notre *réalité propre* : ce qui est, et ce en quoi consiste, notre pouvoir propre, *la propriété qui nous définit*, notre propre, et non notre *possession* : ce qui se tient sous notre pouvoir propre, *la propriété qui nous appartient*. Aussi, dire que la vie est *réellement nôtre*, notre être même, n'est pas dire qu'elle est *absolument la nôtre* au sens où nous nous serions donnés à nous-mêmes cet être, la substance et l'activité que pourtant nous sommes. De sorte que l'attribution à l'homme de l'activité immanente qui définit l'essence de la vie ménage la possibilité de distinguer le vivant humain de la Vie absolue qui lui confère ses propres caractères eidétiques. Comment *l'identité* de la vie et de l'homme qui semble faire de celui-ci un absolu et une origine, et leur *distinction* qui vient au contraire relativiser et secondariser l'homme, s'articulent l'une à l'autre ; comment Henry, après avoir commencé par définir la réalité la plus concrète de l'homme en l'assimilant à celle de la Vie absolue, peut encore penser la situation « ontique » du vivant humain dans la Vie absolue, sa « passivité » à l'égard de celle-ci sans annuler la dimension ontologique et active qu'il a commencé par lui reconnaître, ou falsifier cette situation, bref la compossibilité de la *promotion* de l'homme impliquée par la duplicité de l'apparaître – son caractère apparemment *absolu* – et de la *relativisation* impliquée par le thème de la naissance – son caractère nécessairement *fini* –, tel sera l'enjeu principal de notre chapitre IX. Mais pour le moment, il importe de mettre en lumière les propriétés positives principales que la perspective henryenne confère immédiatement à l'homme : en premier lieu d'être à la fois un être et un acte.

intérieure[67]. Une telle action, où « l'être-extérieur-de-soi dans l'objectivité » vient « solliciter l'existence et définir le *télos* explicite ou non de son projet »[68], très loin de définir l'activité voulue par l'essence vitale de l'homme et son déploiement propre, est au contraire, ce dont elle prescrit « l'échec »[69]. Du point de vue d'une philosophie de la Vie subjective, la conception de la praxis humaine à partir de l'une de ses modalités objectivantes, modalité ordonnée au Concept, est, malgré son effort pour différencier cet acte d'une pure théorie abstraite, encore soumise à elle ; la praxis reste conçue comme concrétisation de l'abstrait, actualisation de la théorie, réalisation du Concept. Au contraire, agissant dans l'immanence de la vie et comme cette immanence même, l'œuvre par laquelle l'essence humaine accède à elle-même, jouit d'une présence effective, et ainsi se réalise, est étrangère à la pro-duction de soi dans le monde et à son historisation progressive ; son *procès* est sans commune mesure avec le *progrès* entendu comme marche – aussi bien marque – de l'homme dans le monde et triomphe de celui-là dans la lumière de celui-ci. Ce que laisse entrevoir la perspective henryenne, c'est donc une voie d'accomplissement pour l'homme, fondamentalement non historique, un destin hors du tapage du monde et des ravages du temps. Un tel destin, pour nous qui sommes, au moins dans notre façon de penser, si hégéliens, peut apparaître bien énigmatique et même inquiétant – chemin assurément noir. Et ce n'est qu'en avançant davantage dans l'actualisation de l'anthropologie que l'on pourra être en mesure de juger jusqu'à quel point ce chemin est praticable.

Mais remarquons déjà que si le destin assigné par la perspective henryenne à l'homme se situe hors du temps, il ne se situe pas non plus, et peut-être même encore moins, dans l'éternité d'un monde conçu comme harmonie parfaite. Son éternité est en effet radicalement différente de celle d'un cosmos transcendant : elle est l'éternité *acosmique* de la vie immanente. En ce sens il serait sans doute injuste de voir dans l'identification henryenne de l'acte constitutif de notre humanité à la position d'un être positif et éternel, une forme de nostalgie, de la part d'un moderne effrayé par la tournure prise par son époque, à l'endroit de l'ordre antique ; car l'activité propre à la vie se distingue non seulement de la *temporalisation propre au Concept*, mais encore, et peut-être d'abord d'une *éternisation dans le Cosmos*. Si Henry place en effet le destin de l'homme hors du temps du monde, c'est bien parce qu'en différenciant absolument la vie originaire du monde, il saisit du même coup le monde – son essence propre – comme un milieu ontologique qui diffère absolument de l'éternité[70], soit comme un temps vide, identique au néant, si irréel qu'il est incapable de réaliser en quelque manière – que ce soit sur le monde positif du Cosmos ou négatif du Concept – l'homme.

---

[67] Pour la critique henryenne de la conception de la praxis comme objectivation à l'aune des catégories hégéliennes de langage, de travail, d'instrument, de méthode et d'œuvre, on pourra se référer à PV-III, « Le concept de l'être comme production », p. 20-25.

[68] *EM*, p. 481.

[69] *Ibid.*

[70] Cf. par exemple I, p. 60 : « Un tel apparaître détourne de soi avec une telle violence, il jette au dehors avec tant de force, n'étant rien d'autre que cette expulsion originaire d'un Dehors, que tout ce à quoi il donne d'apparaître ne peut jamais être autre chose, en effet, que de l'extérieur au sens terrible de ce qui, mis dehors, chassé en quelque sorte de sa Demeure véritable, de sa Patrie d'origine, privé de ses biens les plus propres, se trouve dès lors abandonné, sans appui, perdu. » Cf. aussi I §8 (« La venue hors de soi de l'impression dans le flux temporel et sa destruction ») : « À l'endroit même où l'impression d'être mise à mort, écartelée dans le "hors de soi" de l'Ek-stase du temps, une nouvelle impression surgit, venue d'ailleurs mais aussitôt anéantie », p. 80.

La thèse cardinale de la duplicité du sens de l'être implique – au moins à un premier niveau[71]– une dé-cosmologisation du monde bien plus radicale que celle accomplie par la raison moderne. Donc loin de laisser entrevoir une sorte de retour à l'idée d'un ordre cosmique stable et éternel précédant le concept moderne d'un progrès historique, l'alignement henryen de l'activité humaine et de l'être substantiel, fait plutôt paraître l'illusion moderne comme provenant du rêve antique, le Concept hégélien de l'Idée platonicienne, et plus ultimement rapporte cette illusion du temps et ce rêve d'éternité à une source commune : l'erreur du monisme ontologique, soit l'oubli de la vie et de son éternité réelle au profit du monde et de son irréalité principielle. Aussi bien, dans l'essence vitale de l'homme, ce que Henry pense trouver, c'est la raison de l'échec de « *tout* comportement visant l'exhibition de cette essence »[72] soit aussi bien celui qui consiste à s'engager tout entier dans l'avènement progressif d'un État rationnellement construit que celui qui se donne comme finalité ultime de trouver sa juste place au sein d'une cité naturellement ordonnée ; car si l'activité selon laquelle l'homme parvient effectivement en lui-même est celle de la vie immanente, alors sa réalité propre ne peut advenir dans aucune lumière, ni dans celle de *l'histoire* qui soi-disant fait les grands hommes, ni dans celle de la *nature*, qui soi-disant fait les hommes bons et beaux. Par conséquent, la voie ouverte par la perspective henryenne pour l'avènement de l'homme ne consiste pas plus à accomplir une fonction pré-donnée, qu'à œuvrer pour un progrès à venir ; elle n'est pas plus celle d'un positionnement modeste, que celle d'une marche triomphante, pas plus un ajustement à la nature que son arraisonnement – pas plus et peut-être moins encore s'il est vrai que le second terme procède du premier. Dans l'unité d'un même geste, le déplacement henryen renvoie dos à dos, ou plutôt d'un même côté, les deux termes de l'alternative, s'il est vrai que l'un et l'autre, la mesure antique et la maîtrise moderne, trouvent leur règle, leur finalité ou leur projet, dans le hors-de-soi[73] d'un monde naturel ou d'un rapport rationnel au monde. Ce que la phénoménologie de la vie repère au fond de l'essence humaine, comme loi propre à sa praxis, ce n'est ni une destinée fixée d'avance, ni une destination pour une liberté à venir : une place ou un chemin dans le monde[74] ; c'est un destin hors du monde, destin voulu éternellement par la vie selon lequel l'homme, en se retenant en soi et en demeurant invisible, parvient à être lui-même[75] : ce qu'il faudra interpréter comme *culture* de la vie en soi.

---

[71] Car la thèse de la fondation de la transcendance dans l'immanence qui met en évidence l'identité de leur extension – thèse corrélative de celle de la duplicité de l'apparaître qui distingue radicalement leur compréhension – implique bien une re-cosmologisation de l'univers sensible, re-cosmologisation relative à une vie qui confère au monde l'ordre et l'unité, que son essence spécifique – la transcendance – est incapable d'assurer par elle-même.

[72] EM, p. 481.

[73] Nous verrons que les idées de maîtrise et de mesure, comme déterminants essentiels de notre humanité, ne sont pas évacuées, mais reprises et repensées, *en soi*, dans l'immanence de la vie et que partant le déplacement henryen, en portant dans la réalité de la vie ce que les modèles antiques et modernes projettent dans le ciel des Idées et du Concept, et en laissant ainsi sur place leur négativité principielle, conserve et synthétise – plus précisément : sauve et maintient ensemble – leur positivité intrinsèque.

[74] Idem remarque précédente : nous verrons plus loin comment Henry refond, au sein même de l'immanence, en les fondant et en les confondant, les notions de destin et de liberté.

[75] Les quelques éléments biographiques dont nous disposons concernant Henry semblent nous donner l'exemple – contre-exemple ? – d'un philosophe dont les engagements personnels peuvent venir opportunément illustrer les positions théoriques. Car non seulement son expérience de la Résistance, dans la clandestinité, mais son expérience universitaire, loin du tumulte de la capitale, révèle un homme qui a cherché à s'accomplir, éthiquement et philosophiquement, en se tenant, comme le voulait d'ailleurs déjà Descartes, caché, dans « l'incognito ». (Cf. la

Le palimpseste henryen du texte heideggérien

Par où l'on voit que si, à l'instar de la démarche heideggérienne, pour critiquer l'humanisme rationaliste et ouvrir de nouveaux chemins pour la pensée, Henry est bien en un sens conduit à produire une histoire de la métaphysique qui remonte aux origines grecques de notre monde, son orientation fondamentale est tout autre : non pas s'acheminer vers l'origine perdue de notre histoire, qui est son essence cachée, son être oublié, en se condamnant ainsi à son tour à n'être qu'un simple moment de cette histoire, mais ressaisir bien avant celle-ci, avant toute histoire, la possibilité et la nécessité d'une autre origine, d'une origine plus originaire, plus cachée et plus oubliée encore, l'origine vitale qui précède toute histoire[76] ; et ainsi produire une généalogie non historique, une généalogie proprement ontologique. Et parce qu'en cette tout autre origine Henry repère un acte dont la réalité n'a plus rien à voir avec la néantisation par lequel un monde s'ouvre, en rapportant l'homme à cette origine il peut réaliser une critique radicale de l'humanisme métaphysique qui ne se pense pas contre l'humanisme – ou du moins, *apparemment* contre lui, mais peut-être *en réalité*, si l'on suit Henry, comme lui –, mais en libérant celui-ci du carcan d'une métaphysique du monde ; et peut être ainsi proposer à l'humanisme, non plus seulement un contrepoint, appartenant à la même temporalité que lui, une anti-thèse solidaire, dans ses fondements ontologiques relatifs au Temps, de la thèse à laquelle elle s'oppose, mais une nouvelle origine, une nouvelle vigueur, une authentique re-naissance[77] : un humanisme reconduit à sa source vive.

---

biographie de Michel Henry par J. Leclercq dans *Pour une phénoménologie de la vie*, Paris, Corlevour, 2010). Outre l'intérêt anecdotique d'une telle remarque, elle nous fournit par avance une attestation concrète de ce que l'on développera plus tard d'un point de vue conceptuel : à savoir que cette voie cachée, hors du monde, apparemment non politique et non historique, cette voie pudique, n'est pas la voie d'un simple ressentiment, la fuite propre à « la conscience religieuse », un repli égotiste, mais une voie douée d'une efficacité certaine, produisant, sans que la pro-duction soit son *telos* propre, des effets bel et bien réels, non seulement en soi mais dans le monde. Cette remarque indique également que cette voie n'est pas un recul devant l'histoire et la politique au profit d'une inscription dans un ordre mondain supérieur et pré-établi, puisqu'incontestablement Henry a, dans sa vie et dans ses livres, cherché à remettre en cause et à modifier le monde tel qu'il était à un moment donné et tel qu'il tend peut-être de lui-même à être toujours (indifférent à la vie).

[76] Ainsi de ce principe auquel remonte son entreprise généalogique, Henry peut-il affirmer dans GP, p. 123, qu'il ne « s'insère pas lui-même dans l'histoire de la métaphysique occidentale non plus que dans celle de l'être », « il n'est pas une déclinaison de l'ek-stasis, il est là avant elle, avant la Différence, il est le Commencement qui commence depuis le commencement et ne cesse de commencer […] l'invisible venir en soi de la vie. »

[77] A travers cette opposition à Heidegger, on voit également que la critique henryenne de la modernité se distingue aussi bien de celle qui fut l'élève de Heidegger – H. Arendt – et qui malgré les distances qu'elle a pu prendre avec son premier maître, partage avec lui une certaine façon de se référer au monde antique, à savoir une lecture comparatiste qui consiste – sans idéaliser certes la période révolue, et prôner de manière absurde un retour en arrière – à trouver dans l'écart produit avec notre monde, le ressort d'une critique philosophique de notre propre façon de penser à la lumière de cette autre façon qu'incarne le monde antique. En effet, Henry ne critique pas la conception moderne d'un monde où la *vita activa* est dominée par le travail à la lumière de celle d'un monde où la *vita activa* fut polarisée par l'action (et la *vita activa* ordonnée à la *vita contemplativa*), mais la conception d'un travail, d'une action humaine, d'une *vita activa* en général, (et d'une *vita contemplativa*) subordonnée au monde. Il ne critique pas un certain mode de hiérarchisation de l'activité humaine mais le cadre conceptuel de cette hiérarchisation qui conçoit travail, œuvre, action, ou contemplation, et partant l'*humanitas* de l'homme, comme s'accomplissant *dans le monde* selon des modalités diverses : le travail comme cycle *biologique* de la production/consommation, l'œuvre comme ce qui dure dans le *temps*, l'action comme manifestation de soi dans l'*espace* commun des hommes, la contemplation comme saisie des formes *naturelles* – travail productif, œuvre objective, action politique, contemplation théorique. (Cf. H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*). Et si l'on admet la pertinence de l'analyse d'Arendt qui voit dans la subordination de la *vita contemplativa* à la *vita activa* un trait caractéristique de la modernité, on peut même voir là, dans la perspective henryenne, un motif – certes formel – d'inverser le sens de la critique en faveur du monde moderne.

Que la lecture henryenne puisse apercevoir le commencement oublié chez celui-là même, plus précisément dans le concept même dans lequel Heidegger voit une aggravation sans précédent de l'oubli de l'être, à savoir le cogito cartésien, plutôt que dans une relecture des philosophes grecs et de leur concept de Nature, atteste bien la spécificité du rapport de la philosophie de Henry à la modernité, en particulier philosophique : car si celui-ci peut voir dans le cogito cartésien, dans le *videre videor*, l'embryon – certes vite avorté – de l'élaboration philosophique du concept phénoménologique de vie, n'est-ce pas en effet le signe qu'il ne s'agit pas pour lui, par la réalisation d'une histoire de la métaphysique, de relativiser la modernité, et son humanisme métaphysique, en laissant poindre en arrière d'elle une origine perdue, mais bien plutôt à la faveur de ses propres analyses de la vie anhistorique, de saisir *au sein même* de la modernité des ressources philosophiques inexploitées et ainsi la possibilité vivante en elle, dans son propre concept fondateur, d'un renouvellement profond de l'humanisme ? Et s'il est bien vrai que la relecture henryenne du cogito s'emploie aussi bien à montrer comment la découverte de Descartes a été aussitôt perdue, en premier par son propre auteur, cela ne revient-il pas au fond à montrer que la modernité, en philosophie, ne se réduit pas à ce qui accomplit l'oubli de l'être et de notre *humanitas*, mais qu'elle est aussi et en sens d'abord, à son origine même, un effort pour penser la vie, et l'homme en son sein, qui n'est pas allé jusqu'au bout de lui-même, aussi bien qu'elle n'est pas seulement ce qui commence avec Descartes – la subordination du cogito au règne de la représentation – mais aussi et d'abord *ce qui aurait pu* commencer avec lui – le déploiement du cogito en son sens originel[78]. Et partant si la philosophie henryenne porte une *attente* en elle, ne faut-il pas voir que cette attente n'est pas tant celle qui consiste à *viser* autre chose que cette modernité de fait qui n'en finit pas de finir, plus finissante et plus vieille encore que l'époque antique, en espérant qu'enfin elle s'achève, mais bien plutôt cette attente qui *tend* à faire en sorte qu'une véritable modernité philosophique, qui ne serait plus le reflet de notre *monde* moderne mais l'expression d'une modernité *vivante* capable de s'affranchir de l'antique monisme ontologique, puisse ressaisir son commencement cartésien perdu – celui où se dit « le Commencement qui commence depuis le commencement et ne cesse de commencer » [79] – et ainsi, enfin, réellement advenir ?[80].

---

[78]Cf. la formule conclusive de l'article « Descartes et la question de la technique », in *Descartes* J-L Marion [dir.], Paris, Bayard, coll. « Les compagnons philosophiques », p. 92 : « La pensée de Descartes […] se tient devant nous, pour nous reconduire à la vie et nous aider, s'il en est temps encore, à nous sauver ». Comme indice de l'équivocité de la critique henryenne de la modernité qui décèle au cœur de celle-ci, malgré le constat de sa soumission inconsciente et délétère au monisme ontologique, l'effort positif accompli par la vie pour se frayer un chemin dans la pensée, on peut citer également cette phrase de l'introduction de la GP, p. 8 : « L'interprétation de l'être comme Vie est l'événement crucial de la culture moderne, le moment où elle fait retour au Commencement et se donne à nouveau les moyens de se joindre à lui ». Cf. encore Ms A 5-10-3089 in RIMH n°3, p. 132 : « […] c'est en restant fidèles à Descartes que nous pourrons comprendre ce qu'il n'a pas compris. »

[79] GP, p. 123.

[80]Pour qualifier cette attente qui n'attend pas la *fin* du monde moderne en se disposant à accueillir, par-delà celui-ci, l'être qui a été perdu et qui maintenant n'est plus là, mais celle qui tend à actualiser le *commencement* potentiel de la modernité en s'efforçant de faire advenir les forces qui demeurent vivantes au sein même de leur oubli, ici et maintenant présentes, peut-être pourrait-on parler d'une *attente* non point *eschatologique* mais *archéologique*. La spécificité du point de vue de Henry concernant la modernité, plus généralement l'histoire et la possibilité, pour nous les hommes qui vivons dans l'oubli de la vie, d'un changement historique, ainsi que sa volonté de produire un écart avec la voie heideggérienne, trouve son expression la plus dense, dans la formule conclusive qui tombe, comme un fruit de l'arbre, à la toute fin du dernier chapitre de *C'est moi la vérité*, consacré à une critique de la modernité à la lumière d'une relecture philosophique du christianisme : « Ce n'est pas n'importe quel dieu aujourd'hui qui peut encore nous sauver, mais – quand grandit et

Pour saisir le sens que la perspective henryenne confère à l'activité définitoire de notre *humanitas*, et son rapport à la réalité, par conséquent l'apport propre et les ressources inouïes de l'anthropologie henryenne, il convient donc pas de ne pas minimiser l'écart qu'elle produit avec la conception heideggérienne du Dasein et toutes celles qui en dépendent, en se laissant abuser par certaines correspondances formelles entre les textes des deux onto-phénoménologues. *L'Essence de la manifestation* – quoiqu'en un sens celle-ci répète bien la question de l'être, et qui plus est dans un cadre phénoménologique – n'est pas le palimpseste d'*Être et Temps*. Car si l'on peut dire que le texte henryen est une réécriture du texte heideggérien, celle-ci ne s'effectue pas *par-dessus* le texte heideggérien, mais par *en dessous*, en se situant à un plan ontologique originaire qui obéit à d'autres lois que celles de la transcendance. Il n'est pas un *palimpseste de* mais un *palimpseste en un sens originel* : il ne réécrit pas sur le parchemin destiné à recueillir le sens de l'être en reprenant, corrigeant ou raturant les marques déjà déposées, mais en commençant – certes seulement après les avoir lues de près, assimilées et critiquées – par les effacer, en re-commençant sur une page blanchie[81].

Ainsi, si la *retenue* à partir de laquelle Henry définit l'activité proprement humaine, son être caché, évoque immanquablement les analyses heideggériennes relatives au *retrait* au sein duquel l'être se dévoile, il faut bien se garder de voir en celle-là un écho de celle-ci, et saisir sous l'apparente résonnance, la discordance fondamentale. Si en effet, la retenue de la vie humaine précède toute représentation de soi dans le monde, toute projection et installation de l'homme dans le monde, toute objectivation, à l'instar du retrait de l'être, il reste que, interprétée comme immanence, c'est-à-dire non pas seulement comme retenue mais *retenue en soi*, elle n'a plus rien à voir avec la transcendance d'un *retrait hors-de-soi*, avec le Dimensional extatique qui rend paradoxalement possible le dévoilement de l'être caché sous la forme d'un monde, et partant sa représentation et son objectivation par l'homme, aussi bien que chacun de ses comportements. Si ultimement la retenue en soi de l'immanence vitale, son être caché, assure également la possibilité du dévoilement du monde – nous commenterons plus tard les conséquences anthropologiques d'un tel rapport de dérivation –, il faut bien voir qu'en premier lieu, ce qu'une telle activité assure, c'est le pouvoir, pour

s'étend sur le monde l'ombre de la mort – Celui-là qui est Vivant », p. 345. Parce qu'elle fait intervenir Dieu, cette formule est riche d'implications que nous ne pouvons pas pour l'instant développer. Mais elle suffit à montrer comment, sur le fond d'une critique virulente de notre temps, et d'une affirmation sotériologique anti-volontariste – « seul un Dieu peut encore nous sauver » – qui semble répéter les analyses heideggériennes, elle indique un désaccord fondamental concernant l'objet de l'attente et sa provenance possible : non pas ce qui est *pour nous*, les hommes, inévitablement absent, et ne peut venir que d'ailleurs, mais ce qui, *en nous*, est incontestablement Vivant, et peut venir « aujourd'hui » ; désaccord fondamental également sur la modalité phénoménologique selon laquelle une telle attente peut être comblée et le salut par conséquent opérant. Car au « seul un Dieu peut encore nous sauver » heideggérien répond la formule henryenne : « Seul le dieu peut nous faire croire en lui mais il habite notre propre chair », dans CMV, p. 291. Par conséquent si l'être ou Dieu, selon Henry, peut sauver l'homme en le reconduisant à lui, ce ne peut-être en dé-faisant, dans l'ouverture ek-statique d'un être hors d'atteinte, toute adhésion et tout pouvoir subjectif, soit par une mise en question, sous le regard de la transcendance, de la subjectivité humaine. C'est d'une tout autre manière : en faisant qu'au sein de l'étreinte pathétique de la vie, l'homme, trouvant à parvenir en lui, vienne à croire en elle et partant à ses propres pouvoirs, soit par l'assomption d'une subjectivité humaine dans l'épreuve d'une immanence vitale qui lui assure la possibilité d'être et de faire – d'être *elle-même* et de *se* faire.

[81] Ce qui n'empêche pas Henry de doubler la dimension destructive de sa critique de Heidegger de la reconnaissance chez lui d'un certain pressentiment de l'immanence. Voir G. Jean, « Michel Henry et les ambiguïtés de Heidegger (*L'essence de la manifestation*, §13,42, 65) », in J. Leclerc et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 93-108.

elle-même, de ne pas se dévoiler, d'être une activité qui ne se représente et ne s'objective pas, ne s'en va pas « hors de soi dans l'extériorité », ne se voit pas.

La critique henryenne de toute conception de l'homme qui subordonne son *humanitas* et son activité propre au règne de la représentation et de l'objectivation, ne peut donc être saisie qu'en écartant ce qu'une telle critique évoque à tout lecteur de Heidegger. Pour faire entrevoir une activité humaine plus haute que celle qui s'enferme dans le cercle fermé de la représentation, Henry ne fait pas jouer contre ce mode de rapport au monde, un autre rapport, plus authentique ou plus vrai, contre le *Gegenstand*, le *Gegenüber*, contre la vérité (moderne) une autre vérité (grecque)[82]. Et s'il dépasse ces deux vérités, ce n'est pas pour pointer au-delà d'elles la non-vérité qui fonde toute vérité, la structure du voilement-dévoilement, l'*Ereignis* qu'elles accomplissent chacune selon des modes différents. Henry ne pense pas l'être et l'activité humaine liée essentiellement à un tel être, sur le plan de la pensée de l'être[83]. Sa théorisation du dynamisme immanent à l'homme se garde de projeter sur un tel dynamisme le mouvement propre à sa théorisation. Et pour préserver le sens originel de cette activité non théorique, il se retient même de suivre le mouvement théorique lorsque celui-ci va jusqu'au bout de lui-même, et atteint son point le plus extrême, sa limite, en envisageant sa propre condition de possibilité dans un ailleurs que vise toute théorie au-delà de sa propre vision. Car l'excès du vivre sur la théorie, l'ailleurs où se tient toujours notre vie, n'est pas l'au-delà non théorisable de la théorie, le dépassement de la pensée qui – dans une confusion du génitif objectif et subjectif – définit sa transcendance ; le vivre qui définit notre *humanitas* est en lui-même étranger à la théorie, absolument non-théorique ; son mode propre d'accomplissement n'a aucun *rapport* avec celui de la pensée.

L'hyperpuissance vitale

Mais une telle approche définissant l'activité humaine par abstraction de toute représentation, de toute théorie, et toute pensée, par abstraction de toute abstraction, plutôt que par l'élucidation, la dialectisation ou la problématisation de cette négativité, ne revient-elle pas à circonscrire ce qu'il y a d'actif en l'homme par simple soustraction, se bornant à opposer à des anthropologies idéalistes de la négation, une anthropologie de la privation – plus négative encore que la première en ce qu'elle irait jusqu'à définir l'activité humaine, en la privant du contenu que, au moins sous la forme de la négativité de la pensée, lui reconnaissent les philosophies de la transcendance ?

De même que nous avons souligné comment l'opposition henryenne aux philosophies de la transcendance modifie positivement la signification de l'*humanitas* dans sa réalité, il faut souligner maintenant ce qu'elle apporte concernant la signification de son activité. Le principe de cet apport est bien sûr le même : il repose dans le concept d'immanence qui dit uniment l'essence de l'*existence*

[82] Cf. GP, p. 122 : « Tant que [l'] essence demeure pensée à l'aide d'un *Gegen* qui détermine foncièrement le *Gegen-über* aussi bien que le *Gegenstand*, la différence qui les sépare est une différenciation seconde, les termes qui procèdent d'elle portent en eux le Même. "Le Même" : l'éclaircie qui se tient dans l'ouverture ouverte par le *Gegen* ».
[83] Cf. *La lettre sur l'humanisme* de Heidegger, trad. R. Munier, in Question III, Paris, Gallimard, 1966, p. 73-74 : « La pensée accomplit la relation de l'être à l'essence de l'homme. », cité par Henry dans GP, p. 107.

humaine et de son *dynamisme* propre, l'être qu'il accomplit, et l'acte qu'il est. Ainsi d'une part, ce qu'on a dit de l'existence, et de sa plénitude ontologique, vaut identiquement pour ce dynamisme, en tant qu'il jouit d'une telle existence : l'activité humaine est pleinement réelle. Et d'autre part, dans la mesure où ce dynamisme de l'immanence n'est pas seulement ce qui jouit d'une plénitude ontologique, d'un maintien en soi, mais encore l'acte de se maintenir en soi qui accomplit une telle plénitude ontologique, il faut dire encore que la réalité est ce qui s'accomplit en elle. Elle n'est pas seulement concrète mais la concrétisation, pas seulement un être positif mais une positivité qui fait être. Autrement dit, ce qui est pleinement réel, dans l'immanence de la vie, c'est à la fois elle-même et ce qu'elle fait : sa nature, et ses effets. Ainsi l'activité de l'homme, identifiée à l'immanence de la vie, est bel est bien réelle, concrètement réelle : elle est *effective* ; et ses effets sont bien réels, bien concrets : elle est *efficace* ; en bref une activité réelle, réellement active.

En raison de cette effectivité et de cette efficacité on peut dire que ce que met en évidence, en l'homme, le point de vue henryen de la vie, c'est un véritable pouvoir *causal*[84], la capacité pour l'homme d'être une cause réelle, c'est-à-dire non point seulement une cause dans le monde dont Hume et Kant nous ont appris à reconnaître la réalité simplement psychologique ou à tout le moins empirique – la reconnaissance de l'objectivité et de l'apriorité de la causalité, n'ôtant rien à l'irréalité ontologique d'une relation conceptuelle s'appliquant formellement à des données sensibles – mais une cause sise dans la réalité de la vie et agissant réellement en elle, comme elle, en faisant être *i.e.* en faisant *vivre en elle*. En refusant d'identifier l'essence de l'homme au pouvoir formel de la pensée, en semblant enlever quelque chose au concept d'*humanitas*, il fait en réalité tout autre chose : il affirme en l'homme autre chose qu'un pouvoir formel ; il fait entrer dans l'*humanitas* en l'identifiant à elle, une autre force que celle qui consiste à s'ouvrir à l'irréalité d'une idée, d'un horizon ou d'un ailleurs, et à pro-duire ainsi du non-être ou de simples possibilités d'existence ou virtualités d'être. Cette autre force, c'est celle qui, retenant et rassemblant la réalité dans son étreinte concrète, la conduit en elle-même, c'est-à-dire la réalise et l'accomplit. En lieu et place du pouvoir de *pro-duction* de significations objectives et inertes, Henry fait entrer en l'homme avec l'immanence de la vie un pouvoir de *génération en soi* [85] de substance subjective et vivante ; *l'exclusion* au sein de

[84] L'assimilation de la réalité humaine au pouvoir causal de la vie immanente s'illustre indirectement dans le commentaire que fait Henry de la déduction biranienne des catégories en général et de la catégorie de causalité en particulier. Commentant « la théorie subjective des catégories » de Maine de Biran, Henry souligne en effet que les « catégories sont des pouvoirs de l'ego […] les modes fondamentaux de la vie, les déterminations premières de l'existence » et qu'ainsi « la catégorie de causalité » « n'est pas du tout une idée », mais « une structure de la vie naturelle », PPC, p. 44-45.

[85] L'introduction du concept de génération, qui intervient dans la phénoménologie henryenne principalement pour caractériser l'action de la Vie absolue, son auto-génération, et la génération en elle du vivant humain, n'est-il pas le signe que nous accordons ici trop à l'homme, plus que Henry ne le fait lui-même ? La génération du vivant humain dans la vie, consignée dans le concept de naissance transcendantale, ne renvoie-t-elle pas à la situation d'un être qui n'est pas un principe naturant ou générant mais simplement une instance naturée ou générée ? Sans être en mesure pour l'instant de justifier pleinement ce « transfert » du pouvoir de génération de la Vie absolue au vivant fini et ce glissement de l'ontologie à l'anthropologie – puisqu'une telle justification demande la thématisation de la relation du vivant à la Vie absolue, qui ne sera abordée qu'au chapitre IX – on peut simplement remarquer que lors même que Henry s'emploie à souligner la dépendance du vivant humain à l'égard de la Vie absolue et marquer leur différence, il affirme encore entre eux une identité essentielle en vertu de laquelle la réalité humaine, quoique générée et naturée, vient se confondre avec le mouvement de génération du principe naturant qui la génère en elle. Le maintien de cette identité, soit la confusion de l'homme avec le mouvement de son engendrement dans et par la Vie, se repère, avant même la trilogie finale déployant le sens de la naissance transcendantale de l'homme dans la vie, à chaque fois que

l'essence de l'homme de la forme irréelle du monde, la différenciation radicale qu'elle suppose d'avec le processus d'irréalisation que cette forme accomplit – la transcendance qui fait voir le monde au dehors –, signifie *l'inclusion* en cette essence de la force réelle de la vie, son identification avec le processus de réalisation qu'elle accomplit – l'immanence qui fait vivre dans la vie. Ce qui est donné à penser dans le concept d'immanence, ce n'est donc pas simplement la présence en l'homme d'une autre force ou d'une autre puissance que celle de la pensée, mais ce qui fait que l'homme est *précisément et réellement* une *Force*, c'est-à-dire une force dont l'action s'inscrit dans la réalité, en la réalisant *i.e.* en la générant dans son immanence – aussi bien une puissance capable d'être une *véritable Cause*, c'est-à-dire une cause dont les effets sont concrets. Et dès lors, ce qui définit positivement l'homme dans la perspective henryenne, ce n'est pas une certaine force mais d'abord le pouvoir d'être une force, cette « plus grand force », la force de la force : l'hyper-force[86]

Henry en esquisse par avance la théorie. Ainsi par exemple dans DCAC, p. 34, lorsqu'il est affirmé qu'« être un vivant […] c'est naître de la vie, être porté, engendré par elle, en sorte que cette naissance et cet engendrement ne cessent pas, que l'individu n'est rien d'autre que l'épreuve de cet engendrement intérieur ininterrompu qui fuse à travers lui sans qu'il l'ait voulu », il ajoute aussitôt, « avec lequel cependant *il se confond* », nous soulignons. De même, dans un entretien avec Roland Vaschalde réalisé à Montpellier en novembre 1986, après une affirmation un peu trop rapide qui pourrait laisser entendre que l'homme dans la vie – plus précisément ici : le moi qu'il est – se réduit à un simple étant naturé, extérieur au pouvoir naturant qui le fait être : « Le moi n'est pas un naturant mais un naturé », Henry se reprend immédiatement à la faveur d'une précision indiquant bien que l'homme, sans être la source même de sa propre génération, coïncide intérieurement avec le pouvoir naturant de la vie, et ne bascule jamais tout-à-fait du côté d'un naturé inerte : « Ou plutôt il est sur le trajet d'un naturant à un naturé […] », AD, p. 78. Or, si l'homme se tient vivant au sein d'un engendrement qui le précède mais ne le laisse jamais tout à fait hors de lui, ne faut-il pas dire alors que sans être doué du pouvoir *absolu* d'auto-génération, ou *génération par soi*, il est toutefois doué d'un pouvoir *relatif,* mais bien réel, de *génération en soi* de la vie ? Cf. Nous revenons sur cette question au chapitre IX.

[86] Encore une fois, assimiler la force propre à notre *humanitas* à l'hyperforce de la vie n'est-ce pas gommer la distinction établie par Henry dans ses derniers livres entre le soi ou la chair du vivant et l'Archi-Soi ou Archi-Chair de la Vie absolue soit la distinction du concept faible et fort de l'auto-affection ? Mais remarquons que lorsque le concept d'hyperforce ou d'hyperpuissance intervient dans le texte henryen, ce n'est pas pour saisir l'immanence à son fondement, sa source, ou son origine, d'un point de vue *architectonique* pourrait-on dire, mais pour saisir, d'un point de vue *typologique*, l'essence de l'immanence, l'immanence en tant qu'elle est, à la différence du monde, un fondement, une source, ou une origine. La fonction de la distinction entre force et hyperforce n'est donc pas la même que celle du dédoublement des concepts systématisés dans la trilogie finale abordant la question de Dieu. Il ne s'agit pas de distinguer au sein de la vie deux vivants ou deux instances : Dieu et l'homme, la Vie et le vivant, deux sens de l'auto-affection, mais il s'agit de cerner sur le plan de l'être ce qui confère à la vie, par différence avec le monde, son caractère originaire, soit ce qui définit universellement tout vivant en tant qu'il est dans la vie, toute auto-affection en tant qu'elle est une expérience de soi immédiate. Aussi, en déterminant cette hyperforce ou cette hyperpuissance, par différence d'avec les forces finies qu'elle fonde, comme absolue, incommensurable, ou infinie, Henry ne révèle pas les caractères *onto-théologiques* propres au premier principe, soit Dieu ou la Vie absolue, mais le caractère *onto-phénoménologique* typique du principe vivant : sa retenue, le lien qui la rive à elle-même en lui offrant une cohérence parfaite, son immanence. En effet : « Que signifie l'infinité de la force dans son opposition à la finitude de chaque force particulière ? Ceci que, si limitée soit elle, chaque force s'éprouve dans la plénitude de son être, sans retrait ni réserve, avec une telle intensité que rien ne peut rompre le lien par lequel elle est liée à soi invinciblement ». L'« infinité de la plus grande force » est « identique à la vie », DCAC, p. 92. Si donc, dans la phénoménologie henryenne, l'hyperforce entretient un lien privilégié avec la Vie absolue, puisqu'en première instance, c'est elle, qui par son œuvre propre, en assure la possibilité, ce lien n'est pas exclusif : si l'hyperforce est plus que chacun de nos pouvoirs particuliers, en ce sens « toujours un peu plus, en réalité que ce que nous sommes », « plus que notre corps » il faut toutefois commencer par voir que ce « plus » n'est pas autre chose que nous-mêmes, autre chose que notre propre essence, autre chose partant que notre humanité et notre propre chair : « Ainsi *sommes-nous* toujours un peu plus, en réalité que ce que nous sommes... », GP, p. 396, c'est nous qui soulignons. (L'Archi-Corps auquel Henry identifie dans ce texte l'hyperpuissance de la vie ne désigne pas l'Archi-Chair de Dieu, mais plus vraisemblablement l'immanence de la chair (divine aussi bien qu'humaine) qui fonde chacun des pouvoirs subjectifs du corps : sensibilité, mouvement...). Enfin, si Henry peut affirmer que « la phénoménologie matérielle est la théorie radicale de ce plus », (*ibid.*), c'est bien que ce plus de réalité qu'est l'hyperforce ne recouvre pas exactement l'archi-réalité de la Vie absolue que nous ne sommes pas en tant que simple vivant fini ; il ne désigne pas un objet particulier, ni même éminent de la phénoménologie matérielle : l'être suprême que celle-ci thématiserait à sa fin, Dieu par différence avec l'homme ; il dit plutôt le caractère le plus remarquable de « l'objet » que, dès le début, la phénoménologie de la vie, devant permettre à Henry de « savoir ce que c'est que l'homme », se donne pour tâche de différencier du monde.

qui est l'immanence de la vie radicalement différente de la transcendance du monde : « […] cette force plus grande qui habite chaque force et plus généralement chaque propriété de notre vie », « précisément la vie » « qui donne à chacun de ses pouvoirs », « d'être en mesure d'agir »[87]. Dans la nuit invisible de la vie, *l'humanitas* se révèle non plus simplement dotée du pouvoir de créer des possibles irréels, simple *possibilisation* mais s'identifie à un pouvoir d'engendrer de l'existence réelle, à une *effectuation*.

Mais quelle est cette existence réelle que l'essence de l'homme en tant que vivant se trouve en mesure de générer ? Que fait-elle vivre ? Que cause-t-elle ? Puisque son efficience et son efficacité se tiennent dans son immanence, ce qu'elle génère, c'est tout ce qui entre en elle et trouve dans l'hyperforce qui se maintient et se supporte elle-même, un maintien et un support ; tout ce qui, saisi dans l'étreinte du vivre et tenant dans sa main, est main-tenant présent, main-tenu vivant. Autrement dit, ce que l'humanité génère, c'est ce qu'elle génère *en elle* : soit, précisément, comme nous venons de le dire, ce qu'elle *en-gendre*. Le *préfixe* du terme « engendrement » soulignant parfaitement l'immanence de sa causalité, le lieu et la destination de son action – en soi – par différence d'avec la transcendance d'une causalité créatrice qui produit ses effets dans le monde, son *radical* signifiant bien la nature de cette action – rendre vivant celui qui reçoit la vie –, enfin son *usage* courant suggérant bien le sujet de cette action – la vie et les vivants –, c'est sans doute ce terme qui dit le mieux la nature de l'activité propre à l'immanence de la vie et le pouvoir qu'elle confère à l'homme[88].

Mais ce qui se trouve dans l'immanence de la vie, ce qui se tient en elle, en première instance, c'est elle-même. Ce que génère l'homme comme vivant, c'est donc tout d'abord lui-même, ce qu'il fait vivre immédiatement en lui c'est sa vie propre, l'effet de sa causalité est le soi qu'il est. Son faire est un *se faire* ; son pouvoir propre est de *s'*engendrer, de *s'*accomplir, de *se* développer[89].

---

[87] DCAC, p. 91.

[88] Le suffixe implique également la relation d'un père à un fils, un enfantement. L'engendrement décrit donc au premier chef l'action de la Vie absolue qui engendre les vivants finis, compris selon le concept chrétien de « Fils de Dieu ». Mais, appliqué à l'homme, ce concept permet d'indiquer par avance ce que nous montrera plus précisément notre chapitre IX : à savoir que le lien de la Vie absolue au vivant est si étroit, son don de soi si complet, que l'homme reçoit, dans l'auto-donation du Père dans le fils, en même temps qu'une dépendance radicale à l'égard de son origine, qui signe la différence du Père et du fils (= leur altérité), la puissance du pouvoir qui l'engendre en fondant leur identité commune : relativement au Père, au sens fort, le fils devient à son tour capable d'être père au sens faible, c'est-à-dire non point en un sens simplement biologique qui consiste à produire hors de soi un autre individu, soit à pro-créer, mais en un sens transcendantal qui consiste à enfanter en soi et dans son action une réalité vivante (cf. la culture) et des mondes nouveaux (cf. le travail et l'art), soit à son tour d'être capable de création.

[89] Si la causalité immanente de la vie confère autant à l'homme, la phénoménologie henryenne peut-elle conduire à autre chose qu'à une simple réactualisation et aggravation de l'humanisme métaphysique qui consacre la toute-puissance de l'homme ? Assurément la compréhension de l'homme à partir de la causalité vitale et de son hyperpuissance place l'homme sous le signe d'une puissance réelle et positive, mais nous décèlerons en elle deux motifs critiques qui invitent à répondre négativement à la question posée. Nous verrons en effet que la Cause à laquelle l'homme s'identifie en tant que vivant se distingue 1) de *la cause de soi*, en tant que son activité procède d'une passivité ontologique du vivant à l'égard de soi et 2) d'une *cause première*, en tant que la passivité du vivant à l'égard de soi est en même temps une passivité à l'égard de la Vie absolue qui relativise l'engendrement de soi dont l'homme est capable en le distinguant en profondeur d'un auto-engendrement, ou auto-accomplissement au sens fort et absolu. De sorte que la puissance à partir de laquelle la phénoménologie henryenne comprend l'homme doit être saisie essentiellement et fondamentalement comme une *double impuissance* – à l'égard de soi et à l'égard de la source même de l'être de ce soi – soit comme une *impuissance radicale* qui est tout le contraire d'une toute-puissance, celle-ci apparaissant au contraire comme la représentation illusoire que l'ego se fait de lui-même dès lors qu'il oublie qu'il est un moi donné dans la Vie. Cf. chapitre IX.

En outre, nous verrons que *se faisant*, il trouve par après – soit en seconde instance – la force de faire vivre, d'accomplir et de développer le monde en lui. Mais nous montrerons également qu'il rencontre, bien avant le monde et même avant lui-même – en *toute première* instance – la force de faire vivre en lui, d'accomplir et de développer son origine divine identifiée à la Vie absolue, et par conséquent la force de faire vivre en lui, au moins potentiellement, tous les autres vivants. Quoiqu'il fonde l'action humaine sur une relation à soi, Henry lui assigne donc un lieu et une zone d'influence ou mieux d'action, c'est-à-dire d'engendrement, de développement, d'accomplissement, qui en un sens déborde ce cadre pour inclure en lui la relation au monde, à Dieu et aux autres.

Ainsi la positivité propre à l'immanence vitale se transmet aussi bien à la réalité humaine qu'à son activité : dans la concrétisation et la concrétion en soi qui est, et fait, la force de la vie, l'homme se constitue comme centre concret d'action ; il acquiert une réalité efficacement active et une activité effectivement réelle. L'être et l'acte qui définissent notre humanité, brûlent d'un même feu.

La praxis *avant la* theoria

Mais la pensée ou la théorie que Henry écarte pour saisir l'homme en son essence originaire, et mettre à nu en lui l'identité positive d'un être et d'un acte, ne jouissent-elles pas d'une effectivité et d'une efficacité certaines ? Ces réalités qui sont aussi bien des activités n'accomplissent-elles pas à leur manière l'identité d'un acte et d'un être ? Une telle remarque, loin de relativiser l'apport de la pensée henryenne permet de le préciser. Il indique en effet que la relation de l'immanence vitale avec la pensée ou la théorie n'est pas seulement une relation de *différence*, mais encore d'*antécédence*. Car en tant que leur œuvre propre est celle de la transcendance, qui vient introduire dans l'être une brisure – une scission dans l'effectivité – et produire dans l'action un arrêt – une suspension de son efficacité –, la pensée et la théorie n'ont pas en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur essence spécifique, la force de se tenir en elle et d'agir au sein même de leur être. Le pouvoir propre de la théorie et de la pensée est bien plutôt la négation de la force – il s'agit bien encore d'*une force* certes, mais d'une force qui se nie comme force pour être et faire autre chose : *une forme*. Si malgré tout cette négation est une force qui n'est pas rien, et ne fait pas rien, qu'elle est et accomplit un pouvoir formel spécifique, c'est donc qu'elle emprunte l'effectivité et l'efficacité qu'elle ne possède pas en elle-même, son anti-force propre, à ce qui diffère d'elle essentiellement : à l'hyperforce de l'immanence[90]. La définition henryenne de l'homme comme être vivant dont l'essence n'a pas de rapport avec la pensée ne signifie donc en aucun cas son assimilation à un être qui ne pense pas, mais à un être qui, capable d'être et de faire en lui-même tout autre chose que penser, se retrouve, par le fait même de sa différence, capable de penser. L'homme de l'ombre qui agit dans la nuit de l'immanence vitale n'est donc pas moins que l'homme qui pense son action dans la lumière du monde. Il est au contraire *plus*[91] que lui, puisque son action n'est pas seulement autre que la

[90] Nous revenons, dans la deuxième partie, sur ce problème décisif du rapport de fondation de la transcendance dans l'immanence, pour en tirer toutes les implications anthropologiques.

[91] Cf. CMV, p. 68 : « […] la Vie est plus que l'homme, entendons : plus que ce qui fait aux yeux de la pensée classique son humanité, plus que Logos, plus que raison et langage ».

représentation, mais l'essence pratique qui fonde la possibilité de cette pratique particulière qu'est la théorie. En ce sens on peut dire que Henry ne cherche pas tant à évacuer l'idéalisme et à l'annuler qu'à le dépasser – à la dépasser par en dessous. Si le déplacement qu'il opère suppose bien une déréalisation et une désactivation de l'essence de la pensée, cette neutralisation vient mettre à nu le principe qui, en conférant à la pensée son effectivité et son efficacité relative, la re-vitalise. On ne confondra donc pas la destitution de la pensée par l'*ontologie* henryenne avec sa dévalorisation qui suppose le passage sur un plan *éthique* : Henry ne retire pas à la pensée sa valeur, son utilité, ou même sa dignité[92], mais son rôle de fondement pour notre humanité. Si une telle position ontologique implique assurément une critique de toute éthique qui place le *telos* de la vie humaine dans la pensée au lieu de le placer d'abord dans la vie elle-même, rien n'exclut *a priori* l'attribution, au sein même du cadre critique et limitatif qui rappelle le fondement vital de la pensée, d'un rôle utile voire *décisif* à la pensée pour l'accomplissement éthique de la vie humaine. La voie éthique impliquée dans l'ontologie henryenne n'est pas celle qui se passe de la pensée, ni celle qui la dépasse – si dépasser c'est s'ouvrir ek-statiquement à un au-delà de la pensée – mais celle qui ne passe pas uniquement par la pensée et qui ne commence pas par elle, mais par la vie qui la fonde.

Toutefois, si rien n'interdit qu'une philosophie, qui sur le plan ontologique ne commence pas par la pensée mais par son exclusion, revienne à la pensée sur un plan éthique pour lui reconnaître un rôle important voire éminent, rien ne semble non plus *a priori* l'y obliger. Si en effet l'essence ontologique de l'acte qui définit notre humanité est en elle-même indépendante de la pensée – quand bien même cette indépendance assure paradoxalement la possibilité de celle-ci –, pour quelle raison contraignante le plein accomplissement éthique de cet acte, soit la réalisation de l'essence de l'homme, devrait-il en quelque manière impliquer l'effectuation de cette possibilité, passer par la mise en œuvre de son anti-essence ? Il ne suffit pas de dire que l'indépendance de la vie à l'égard de la pensée assure paradoxalement la possibilité de celle-ci, il faudrait pouvoir montrer, selon un paradoxe venant redoubler le premier, presque l'inverse : à savoir que l'effectuation de cette possibilité qui porte en elle une négation de la vie pourrait, plus qu'étonnamment, contribuer à la réalisation d'une *humanitas* en son fond identique à la vie et partant radicalement différente de la pensée. Or pour l'instant rien ne semble justifier une telle conclusion : au contraire, n'avons-nous pas dit que non seulement l'acte de la vie, mais son accomplissement, consiste à faire tout autre chose que ce que fait la pensée ? Dans ces conditions (ontologiques), la pensée peut-elle signifier

[92] Certaines assertions provocatrices de Henry assimilant la pensée et le langage à un « meurtre » (par exemple DCAC, p. 102 : « Devons-nous dire alors que toute pensée est un meurtre – et que dans la mesure où le meurtre qu'elle commet atteint l'individu lui-même, elle contracte avec le fascisme un lien obscur et troublant ? La question doit au moins être posée […] ») pourraient en effet le laisser penser. Comment le meurtre pourrait en effet recevoir la moindre valeur éthique dans le cadre d'une philosophie de la vie ? Mais si ce caractère mortel de la pensée discrédite d'emblée toute valorisation absolue de la pensée, reste que ce meurtre se produit sur un plan symbolique – même si les analyses de Henry qui réfère ce plan à la réalité de la vie interdisent de le déréaliser absolument. De sorte que rien n'empêche *a priori* d'imaginer que la pensée puisse recevoir sur un plan éthique, d'une manière nécessairement conditionnée et prudente, une valeur positive au sein même d'une ontologie qui met en évidence la puissance de sa négativité. Reste bien sûr, pour qu'un tel prolongement ne soit pas seulement imaginaire, à montrer que le prolongement anthropologique de l'ontologie henryenne donne effectivement les bases conceptuelles permettant de cerner dans quelle mesure, c'est-à-dire dans quelles conditions et par quelle prudence, l'usage de ce « meurtre » qu'est la pensée devient légitime voire indispensable pour l'actualisation des potentialités humaines. Voir chapitre VIII.

pour le développement (éthique) de la vie humaine, autre chose qu'une entrave et le moyen que trouve la vie de se nier elle-même : l'auto-négation monstrueuse de la vie inversant sa culture en barbarie ? Les thèses les plus saillantes de *La Barbarie* pourraient le laisser penser. Mais tirer de telles conclusions sur la base des implications anthropologiques les plus immédiates de l'ontologie henryenne – celle que nous sommes en train de dégager dans cette première partie – serait nécessairement prématuré. Dans la mesure en effet où ce problème éthique engage non seulement l'élucidation de l'essence fondamentale de la vie mais celle plus spécifique de la vie humaine qui est l'objet de notre recherche, il ne pourra être tranché qu'au terme de celle-ci. Il se pourrait en effet que l'actualisation de l'anthropologie henryenne laisse entrevoir un horizon éthique où la pensée n'est pas, pour l'accomplissement des plus hautes potentialités de la vie humaine, seulement un *obstacle* mais d'abord ou en même temps, un *organe*.

Mais la fonction anthropologique de la pensée, son éventuelle valeur organique, ne pourra être précisément définie dans le cadre henryen que si l'on commence par dire que dans un tel cadre notre *humanitas* se définit fondamentalement à partir de l'hyperforce d'une immanence vitale capable de fonder la force, ou anti-force, de la transcendance. Pour éviter toute précipitation, il faut prendre le temps de souligner que la définition de l'humanité du point de vue de la vie a ceci de particulier qu'elle confère à l'homme non seulement une réalité et une activité, non seulement les deux à la fois, mais l'unité non problématique et positive de l'une et de l'autre – unité en laquelle s'exprime à nouveau le monisme anthropologique de Henry qui se garde de référer la part réelle et la part active de l'homme à deux dimensions de l'existence humaine qui viendraient faire éclater la simplicité de son instance vivante, comme la matérialité de son corps et la volonté de son esprit, ou sous une forme moins métaphysique, l'étantité et l'ek-sistence. Car ce n'est pas assez de dire que l'*humanitas* sise dans la vie est la relation essentielle d'un acte et d'un être. Il faut ajouter encore que cette relation, en tant qu'elle décrit l'immanence de la vie, se place sous le signe d'une identité et d'une positivité qui affectent chacun des termes ainsi que leur relation : d'une part, *l'activité humaine* n'est pas conçue comme ce qui se réalise en dépassant *l'effectivité* de toute réalité mondaine concrète, comme dans les théories humanistes fondées sur la négativité de la conscience ; et d'autre part, à la différence de leur pendant anti-humaniste fondé sur un néant qui transcende la conscience elle-même, *l'être* le plus propre à l'homme n'est pas conçu comme ce qui *s'active* par le dépassement de l'efficacité de toute activité subjective dans le monde. *L'acte* qui dans la vie définit l'homme, accomplit effectivement sa réalité, et son *être* réalise efficacement son action ; l'activité et la réalité humaines s'identifient l'une et l'autre, l'une dans l'autre, à la subjectivité concrète de l'immanence vitale. Ce qui revient à dire que la signification de l'opposition de la philosophie henryenne à toute anthropologie philosophique qui situe l'essence de l'homme dans le langage, la raison, le concept, ou dans toute autre prestation – imagination, idéalisation, compréhension, interprétation, symbolisation... – qui emprunte son essence à la *theoria,* n'est pas tant de ne plus concevoir l'homme comme un être qui pense, capable de mettre en œuvre un pouvoir théorique lié problématiquement à la pratique, mais plutôt de commencer par le concevoir différemment – et peut-être plus profondément si un tel commencement rejoint son essence originaire –, à savoir comme une

activité, identiquement une réalité, dont la loi propre n'est plus celle du monde, soit encore comme un dynamisme subjectif et concret, indépendant en son principe des structures annihilantes et dévitalisantes (temps, espace, objectivité, causalité extérieure, abstraction, ek-stase...) de la *theoria,* en bref : comme *praxis*.

Si l'anthropologie henryenne vient ici entrer en résonnance avec un philosophe, c'est assurément entre Heidegger et Hegel, au cœur de la modernité : Marx ; mais bien sûr à condition de lire celui-ci tel que Henry le lit, en résonance donc avec son *Marx* et la « philosophie de la réalité »[93] qu'il y découvre, c'est-à-dire un Marx libéré du monisme ontologique et qui n'a plus aucun rapport avec le matérialisme dialectique et le marxisme[94], un Marx arraché après coup à ce qui a pu venir avant lui : ses prémisses hégéliennes, et soustrait d'avance à ce qui pourra venir après : une critique d'inspiration heideggérienne – à la faveur donc d'une lecture transcendantale déjouant *a priori* d'un même geste ce qui se joue dans cet avant et cet après : une même histoire de l'être, un même oubli de la vie et de l'homme.

On voit bien par conséquent que si l'anthropologie henryenne s'adosse incontestablement à une critique de notre modernité et même à une critique sévère, puisque elle revient à mettre en cause ses fondements ontologiques, et qu'elle s'emploie en ce sens à penser l'homme d'une manière radicalement non-moderne, toutefois – en raison même de sa radicalité –, ce que tend à promouvoir une telle critique c'est ce qui, au sein de cette modernité, et comme malgré elle, malgré l'expression conceptuelle foncièrement inadéquate qu'elle lui a donnée compte tenu de ses prémisses ontologiques, est parvenu à émerger et à s'affirmer – sur un plan au moins théorique – avec force et nécessairement – à cause de l'inadéquation du plan théorique où il trouve à s'affirmer – avec fracas : l'agir subjectif, son mouvement, sa force, sa puissance, son conatus qui est l'essence de la vie. En ce sens, la conception henryenne de l'homme ne procède pas d'une réaction contre ce qu'une lecture de type heideggérien nous invite à considérer comme un événement métaphysique caractéristique de notre époque, évoquant la façon dont l'être se destine au Dasein dans les Temps Modernes : l'avènement dans la philosophie de la subjectivité, l'affirmation de la puissance de son action – avènement que viendrait achever, en le révélant triomphalement et terriblement, le concept de volonté de puissance nietzschéen. Car ce qui du point de vue d'une phénoménologie de la vie est problématique dans la théorisation moderne de l'agir subjectif, pour la compréhension de notre réalité humaine, ce n'est pas ce concept lui-même – plutôt ce n'est pas le contenu visé par ce concept – ni même son audacieuse promotion au rang de principe ontologique, mais sa subordination à l'essence de la *theoria*, l'inféodation de sa puissance et de sa force propre à celles du possible et de la forme, de son mouvement vital à l'inertie du monde, du conatif au cognitif[95]. Problématique, une telle subordination l'est assurément, puisqu'elle revient à prendre en charge

[93] « Une philosophie de la réalité » est le titre du tome I de *Marx*.
[94] Ce qui implique assurément, comme le reconnaît d'ailleurs Henry, une certaine violence interprétative. Cf. PV-III, p. 104 : à la remarque que lui fait Ricœur concernant son *Marx* : « […] le point où peut-être vous vous trompez le plus, c'est quand vous dites au début : je vais restituer le vrai Marx. […] S'il y a une violence interprétative, je l'ai ressentie à ce moment-là dans votre livre […] », Henry répond : « Vous avez raison, tout à fait raison. »
[95] Cf. PV-III : « Le concept de l'être comme production », p. 11-40.

l'essence de l'homme pour la dénaturer et assurer alors le triomphe sans partage de l'objectivisme qui n'hésite pas à évacuer purement et simplement cette essence.

Aussi la critique henryenne à l'endroit des philosophies modernes de la subjectivité qui accomplissent cette dénaturation est-elle au moins aussi sévère que celle produite par Heidegger. Elle est bien une réaction contre elles mais cette réaction ne touche pas le cœur de leur analyse, le contenu subjectif pratique qui échoue à se dire adéquatement dans l'ontologie dominante de la modernité, qui dominait déjà avant, et domine encore dans sa critique anti-moderne ; elle vise au contraire la reconnaissance de son être propre, sa libération théorique – libération consistant à affranchir la modernité de fait de ce qui l'empêche d'être vraiment moderne c'est-à-dire nouvelle sous le soleil : sa soumission à une ontologie du monde et du temps – soleil de la transcendance – qui rend pertinent au moins le premier terme de sa désignation comme « *Temps* moderne » et « *Monde* moderne ». Autrement dit, l'incapacité des philosophies modernes à dire notre *humanitas,* lors même qu'elles se définissent comme philosophie de la vie, ne tient pas à ce qu'elles mettent au centre de la lumière l'action humaine – masquant alors notre être le plus authentique sous la subjectivité d'un étant ramenant à lui toute la lumière –, mais, à l'inverse, cette incapacité tient à ce qu'elles mettent la lumière au centre de l'action humaine – aliénant conceptuellement notre nature la plus propre au règne sans partage de la visibilité.

Un centre d'action

En maintenant l'idée d'une centralité de l'action de l'humain, il ne s'agit pas bien sûr pour la phénoménologie henryenne de valider la conception humaniste métaphysique de l'homme sous sa forme la plus outrancière : l'homme comme centre du monde. Mais cette perspective a ceci d'original qu'elle ne se contente pas de mettre pas en cause, à l'instar d'une critique aujourd'hui banale, la centralité d'un étant qui se prend pour l'être, mais en premier lieu la compréhension de l'être de cette centralité à partir du monde. Le pouvoir que confère l'immanence à l'homme ne fait pas de lui le centre *du monde* ; mais c'est parce qu'il est un *centre* de vie et d'action[96]. Il est bien vrai, nous l'avons déjà indiqué dans l'introduction, et nous y reviendrons nécessairement, que la phénoménologie de la vie implique bien une mise en question de la conception humaniste qui accorde une centralité absolue à l'homme en le considérant comme la source même de l'être. Mais comme le montre bien la lecture que fait Henry de la critique de l'humanisme feuerbachien et de son anthropologie, à la lumière de la philosophie proprement marxienne[97], une telle critique puise sa possibilité et sa force dans la contestation de l'interprétation ontologique de l'être de l'homme comme conscience – absolument libre et autonome – au profit de la reconnaissance du caractère essentiellement vivant de l'individu humain. En ce sens la critique de la centralité absolue de l'homme est impliquée selon Henry *négativement* dans la compréhension de l'être de l'homme

[96] Une élucidation plus poussée de concept d'*humanitas* montrera de ce centre 1) qu'il n'est pas la source de sa propre « centralité » (= finitude) et 2) qu'il peut être le lieu d'un centrement illusoire du vivant humain sur lui-même conduisant à sa paradoxale *dé-concentration,* et/ou le lieu d'un décentrement du vivant humain au profit de sa source vitale équivalent à un paradoxale *re-centrement* sur sa réalité propre (= dualité éthique du souci de soi et de la seconde naissance).
[97] Cf. notre Introduction.

comme vie. Mais une telle compréhension implique aussi bien *positivement*, – et c'est la compossibilité de ces deux affirmations qu'il nous faudra tirer au clair –, elle implique même *d'abord* pour nous, c'est-à-dire dans notre ordre analytique d'exposition, la mise en évidence de la capacité de l'homme d'être un véritable centre d'action et une cause réelle : une praxis capable d'engendrer et de faire vivre tout ce qui entre en elle. Si l'homme doit tout à la vie, tout ce qu'elle lui donne et qu'en ce sens il n'est pas sa propre origine, reste que ce qu'il lui doit et qu'elle lui donne comme son être propre, c'est le pouvoir pratique d'être à l'origine d'une action, d'être en ce sens – relatif et faible – lui-même une origine. Sur le fond, plutôt sous l'aspect, d'une répétition de la critique de l'humanisme classique ou moderne de l'étant humain qui se prend pour l'être même, – critique devenue maintenant, à la place de ce qu'elle critique, doxa commune, et à laquelle Heidegger, avant cette chute dans l'opinion, a donné ses lettres de noblesse philosophique –, c'est en réalité tout autre chose qui se joue avec Henry. Non point certes la validation de l'hubris moderne, le retour à la doxa humaniste antérieure à son paradoxe anti-humaniste, mais une critique fondamentalement différente de cette doxa, une critique *sur le fond,* c'est-à-dire une critique qui porte sur l'interprétation ontologique de l'être de l'homme qui centre ou décentre celui-ci *dans le monde*.

Comme le montre bien, le commentaire henryen de la lecture heideggérienne du cogito cartésien, dans la *Généalogie de la psychanalyse*, ce qui pose problème dans l'irruption, rendu possible par le cogito cartésien, de l'homme au sein et au lieu d'une problématique ontologique n'est pas en premier lieu le recouvrement de l'être par l'étant humain, l'anthropologisation de l'ontologie, un problème *ontico-ontologique*. Car selon Henry, si l'homme peut intervenir dans la problématique cartésienne, c'est à condition de comprendre qu'il n'est en fait qu'un « prête-nom »[98] pour dire le sens de l'être, qu'il désigne non point l'homme comme étant mais l'Homme comme être. Ce qui pose problème avec Descartes et partant notre modernité, c'est donc un problème qui se tient sur un plan strictement ontologique – non point de savoir si l'être a été recouvert par l'étant humain, mais d'abord si le sens d'être originel a été recouvert par le sens d'être qu'est venir dire le mot Homme : un problème *onto-ontologique* pourrait-on dire. Mais le sens d'être originel, en tant qu'il est celui de la vie, nous donne, selon Henry, le sens de l'être humain, son *humanitas*. Ce qui est en jeu, c'est donc bien également un problème anthropologique puisqu'il s'agit aussi bien de savoir si la signification ontologique accolée par la modernité au mot Homme vient dire adéquatement l'être qu'incarne l'homme lui-même. Dans la perspective henryenne, le problème que pose dès lors la modernité qui s'inaugure avec Descartes n'est donc pas tant de savoir si celle-ci, en plaçant l'Homme (entendu comme sujet) au centre de son dispositif, lui accorde trop de place, et sacrifie l'ontologie au profit de l'anthropologie, mais en premier lieu de savoir si la nature de la place (celle du sujet représentant) qu'elle accorde à l'Homme est bien la sienne, celle où il se tient essentiellement *i.e.* si elle fonde son anthropologie sur l'ontologie idoine. Autrement dit encore, le problème n'est pas de savoir si la question de l'homme est bien comme semblent le croire les Temps Modernes une question centrale, mais de savoir quelle réponse donner à cette question qui est bien effectivement centrale dans la mesure où, en elle, se joue la question du sens originel de l'être. En

[98] GP, p. 107.

ce sens, l'interprétation de l'oubli propre à la modernité comme installation de l'étant homme, ses pouvoirs, son action à la place de l'être (la transcendance) reste superficielle et masque l'essentiel. Cet oubli doit être bien plutôt compris comme l'exportation de cet être-là à la place de celui de l'homme (l'immanence). Partant la réponse à cet oubli ne peut se contenter de libérer l'être de sa soumission à l'étant humain, à son action et ses pouvoirs, soit à *désanthropologiser l'ontologie* ; puisqu'alors on risque de se borner à libérer l'être qui n'est pas celui de l'homme, l'être étranger à son activité subjective, et d'aggraver ainsi l'oubli. La réponse doit d'abord consister à s'efforcer de penser adéquatement l'être de l'homme, l'essence de son activité : *ontologiser judicieusement l'anthropologie*.

Certes une telle ontologisation, en tant qu'elle implique une rupture radicale avec la conception de l'homme comme sujet qui dispose de l'être offert à sa représentation, implique une critique virulente de la démesure humaniste. Mais parce qu'une telle rupture conduit à assigner à l'homme une place dans la vie où il se révèle chez lui, jouissant subjectivement de l'efficience et de l'efficacité du pouvoir pratico-ontologique de l'immanence, attestant que ce n'est pas pour rien que l'homme a pu prêter son nom pour dire le sens même de l'être, et la question de l'homme passer pour une question centrale, alors la critique de l'humanisme s'articule dans la philosophie henryenne, avec l'affirmation non moins vive de la positivité de la réalité et de son activité humaine, avec la reconnaissance de sa puissance propre (son *hyperpuissance* qui n'est pas, nous le verrons sa *toute-puissance*). Et par conséquent, on peut dire que la critique henryenne de la modernité et de son humanisme métaphysique ne porte pas, à l'instar de la doxa contemporaine qui prolonge la critique heideggérienne, sur la promotion de l'Homme lui-même, de sa subjectivité et de son agir, mais sur *sa manière*, la manière ontologique de cette modernité et de cette promotion humaniste, manière qui n'est pas celle de la vie. Henry ne s'oppose pas à la philosophie des Temps modernes en répétant le geste même de ce à quoi elle s'oppose, précisément l'op-position ; elle ne prend pas place à côté de *ce contre quoi* elle s'efforcerait de penser au sein d'une même structure ontologique : celle du *gegen* – *Gegenstand gegen Gegenüber*, représentation technique et pensée poétique posée l'une *contre* l'autre. En se déplaçant vers la vie, elle tente de penser l'*humanitas* d'une autre manière afin de sauver son contenu positif (l'homme, sa praxis) projeté et déformé dans une ontologie de la négativité et de la différence et de lui offrir ainsi une seconde vie philosophique : sa dialectique n'est pas celle de la contradiction mais du salut.

Puissance et pudeur

Mais puisque précisément la vie a d'autres manières, qui situent la position de Henry à contretemps de son temps, nous sommes conduits à conférer à l'activité qui définit notre humanité des caractères eidétiques que les Temps Modernes, aussi bien que leur critique, nous ont appris à dissocier et à opposer. En effet, ce que nous a appris l'analyse du concept d'invisibilité, c'est que l'agir qui définit notre humanité ne s'assimile en aucune manière à l'objectivation d'une subjectivité qui cherche à se rendre visible ; au contraire, son mouvement propre est celui d'une invisibilisation et d'une subjectivisation en laquelle l'homme se tient caché. Ainsi l'identification de l'essence

humaine à une force et même à une hyperforce ne consiste absolument pas à repérer au cœur de l'agir humain une tendance à se déployer sans cesse et sans retenue dans le monde, ou bien l'effort produit pour ramener à soi toute la lumière, tendance ou effort dont l'actualisation prendrait inévitablement la forme d'« un étalement dans le monde»[99] et d'un accaparement. L'essence immanente de l'agir humain qui reconduit nécessairement sa force propre au dedans d'elle-même, lui en interdit au contraire *a priori* la possibilité. Parce qu'une telle force n'est pas un simple point (infiniment petit) dans un monde (infiniment grand), point qui se prendrait follement pour le centre même de ce monde, mais un point si infiniment concentré sur lui-même qu'il constitue un centre d'action acosmique, sa dynamique n'est pas le mouvement sans fin d'une subjectivité qui tente vainement de s'approprier le monde afin de se retrouver elle-même en lui, un déplacement de place en place pour tenter de conserver et d'accroître hors de soi son empire. Le lieu où elle se déploie, son « espace vital » n'est pas l'espace infini du monde ; sa place propre n'est pas « une place au soleil » à défendre et à étendre. En toute rigueur son mouvement n'est pas un déplacement ; il ne se fait même pas sur place, si une telle place désigne encore un espace mondain.

Par conséquent, si la quête (désespérée) de soi dans le monde, selon ses différentes modalités, désigne bien un certain comportement humain, peut-être caractéristique de notre époque, peut-être même une virtualité que l'humanité porte en elle dès son origine, une telle téléologie ne définit pas, dans la perspective henryenne, l'essence même de l'agir humain mais une modalité dérivée et dégradée[100]. La téléologie mondaine qui projette le mouvement d'engendrement de l'homme hors de lui est l'*inversion* de sa téléologie vitale propre ; et partant, la compréhension de notre *humanitas*, de son hyperforce, à partir de cette téléologie inversée signifie le recouvrement de sa réalité originaire et ontologique par une simple possibilité existentielle ou éthique[101] (quand bien même celle-ci serait spécifique au vivant humain et même, pour lui, originelle).

Ce qui fait dans la perspective henryenne la force de cette hyperforce, l'essence de l'agir humain, est cela même que nous autres modernes associons volontiers à un homme qui se garde d'agir : sa réserve, son retrait en soi, sa retenue. Non pas bien sûr que le mouvement de cette force soit celui qui viendrait s'opposer à l'étalement et à l'accaparement en cherchant à occuper le minimum de place : l'effacement ou le repli dans un pré carré – illusoirement coupé du dehors, puisqu'un tel repli reviendrait à se cacher et à se protéger du monde et de son tumulte… dans le monde. La retenue ici n'est pas originairement l'acte négatif qui viendrait limiter l'extension (ex-

[99] EM, p. 481.

[100] PV-IV, p. 29 : « Quand on parle d'un homme qui mène une vie active, qui a beaucoup de coups de téléphone et de rendez-vous important dans la journée, on parle d'autre chose, non plus de l'essence de la vie mais d'une modalité existentielle de celle-ci, dans laquelle elle tente peut-être de se fuir elle-même. Cette tentative de la vie de se fuir n'est encore précisément qu'un mode de cette vie, mode singulier bien qu'universellement répandu, c'est la faiblesse et le désespoir. »

[101] Si une telle modalité n'est pas la nature originaire de l'homme et ne peut intervenir dans la compréhension de sa réalité fondamentale, il faudra tout de même se demander ce qui rend possible une telle inversion. Et si les conditions d'une telle inversion se révèlent être propres au vivant *humain*, reconnaître, dans le cadre même d'une philosophie de la vie, à cette modalité une valeur anthropologique si ce n'est fondamentale du moins spécifique, un statut si ce n'est *originaire* du moins *originel*. Mais, parce qu'elle apparaîtra alors nécessairement comprise sur le fond d'une ontologie de la vie, elle ne pourra alors retrouver une place, place de choix pourrait-on dire, au sein de l'anthropologie henryenne, qu'en se voyant profondément repensée. (Cf. l'interprétation que fait Henry du souci de soi dans CMV et notre chapitre IX concernant la dualité morale).

tériorisation, ex-portation, ex-tradition) *dans le monde* (en tentant de se cramponner, dans le temps qui fuit et l'espace infini, à une terre ferme, à un port fixe, à des traditions séculaires). Comme retenue hors du monde, elle est toujours d'abord le « mouvement inlassable de sa propre venue en soi-même »[102]. L'immanence se tient certes, dans son mouvement, cachée, mais cet être-caché n'est pas ce qu'elle vise, il est ce qu'elle est et accomplit sans y penser, sans se référer par conséquent au monde, avant tout positionnement, conquérant ou modeste, en lui et par rapport à lui, avant toute mobilité ou fixité mondaine, donc en s'absentant du monde et partant indépendamment de tout mouvement d'objectivation. Par conséquent, ce qui constitue le fond de l'agir humain dans la perspective henryenne a ceci de particulier qu'il n'est pas un *projet*, ni une *volonté,* ni même un *désir,* puisque de l'immanence vitale qui ne se dirige pas vers le monde où se formulent les projets et où se portent les fins de la volonté et les objets du désir, on peut dire qu'elle « ne se propose rien », « ne veut rien » et qu'elle est « sans désir ». Aucun intérêt pour quelque chose, « ni quoi que ce soit de semblable et, moins que toute autre chose, un intérêt à l'égard de soi »[103] ne la commande. Les cordonnées conceptuelles de l'agir fixées par la modernité ne sont plus efficientes[104].

Aussi bien, la définition de l'homme à partir de l'immanence vitale fait se rejoindre et coïncider en son essence *puissance* vitale et ce que nous interprétons volontiers comme une modération ou limitation de la dite puissance : la *pudeur*. « Que l'essence originelle de la présence se retienne hors du monde et se trouve par principe absente de celui-ci, c'est là ce qui fait sa pudeur » [105] ; pudeur qui n'est donc pas pour l'homme « une détermination fortuite, susceptible d'advenir à l'existence à un moment donné de son histoire, une détermination psychologique par exemple », mais le « fond même » de son existence, « sa possibilité interne, son essence » [106]. Ainsi, à l'appui de sa description phénoménologique du mouvement propre qui définit la vie et notre humanité, Henry peut-il citer le poète Hölderlin : « C'est dans des huttes qu'habite l'être humain »[107]. Mais une nouvelle fois, cette référence aux accents heideggériens ne doit pas nous égarer. Car le « séjour » dans lequel l'homme « s'enveloppe d'un vêtement pudique »[108], « essentiel à tel être » et définissant « son humanité »[109] n'est point, selon Henry, le séjour auprès de l'être, au-delà de toutes déterminations objectives et subjectives, au-delà de soi-même et de son propre monde, dans un néant qui suspend tout engagement pratique, mais le séjour auprès de soi dans une vie où l'homme trouve « la possibilité ultime de son être soi », et de sa réalité pratique. La vie pudique qui définit l'essence de l'homme n'est pas la modalité d'une vie en contradiction avec elle-même, niant son

[102] PV-IV, p. 29.
[103] EM, p. 353.
[104] S'annonce ici ce qui précisera dans notre chapitre IV consacré à la passivité qui fonde l'agir humain, et ce que met bien en évidence G. Jean dans *Force et Temps*, *op. cit.,* p. 13, à savoir que si Henry fait de la question de l'agir une question centrale de sa philosophie, la réponse qu'il lui apporte provoque une profonde déstabilisation du « paradigme fondamental de la modernité » consistant à se déprendre de la « fixité » pour « renaître à la vitalité de l'activité et du faire» (ici G. Jean se réfère à Franck Fischbach, dans *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003, p. 24, p. 8, et p. 28).
[105] EM, p. 480.
[106] *Ibid.*
[107] Hölderlin, Œuvres, éd. Von Hellingrath, IV, p. 246, cité par Henry dans EM, p. 480.
[108] *Ibid.*
[109] *Ibid.*

propre déploiement intérieur en se rapportant à un être plus extérieur que toute extériorité, la vie d'un Dasein hantée par la mort, pas même la modalité la plus authentique de cette ek-sistence, mais une intériorité qui est pleinement elle-même et assume, dans sa parfaite cohérence, son être propre : la vie même, son instance fondamentale. C'est au contraire la contradiction interne d'une vie qui se voue à la mort qui doit apparaître comme une modalité négative de la pudeur essentielle de la vie, celle où reculant devant son propre mouvement, se retenant en elle d'être elle-même, cherchant à se *fuir* dans le monde ou – ce qui est encore une façon de se détourner de son être réel – à faire *face* à son néant, la pudeur, s'inversant en im-pudeur, devient honte de soi. Également, dire avec le poète que c'est dans les huttes que l'être humain habite, ce n'est pas pour Henry dire, à la manière de Heidegger, que l'homme habite poétiquement le monde , mais une façon de dire poétiquement que l'homme habite pratiquement hors du monde – ce qui n'exclut pas bien sûr que la poésie soit une possibilité proprement humaine, mais en fait une possibilité secondaire, c'est-à-dire dérivée, dont le sens ultime est contenu dans la praxis et le déploiement de la subjectivité humaine.

Calme et repos

Par où l'on voit que ce que Henry repère dans l'agir humain, comme identique à son essence, au-delà de l'intérêt, du désir, de la volonté et des projets susceptibles de le motiver – façon de se motiver qui sans doute domine notre époque – ne se situe pas à proprement parler derrière ses différentes façons d'être-au-monde : ce n'est pas le néant qui est leur fond (sans fond) caché, ni l'angoisse *devant* la mort qu'il recouvre. C'est un autre fond, une autre façon de faire fond, une autre essence abyssale, un autre « moteur », qui n'est en aucune manière structuré par le souci, que celui-ci se vive dans l'agitation et l'éparpillement quotidien – *les soucis* – ou dans une lucidité et une résolution exceptionnelle – *le souci de soi*. Ni inquiétude latente d'une existence préoccupée, ni effroi d'une existence qui affronte son propre néant, le propre de l'activité humaine, soustrait *a priori* à l'exil d'une existence déportée hors d'elle-même, se définit dans la perspective henryenne par son « calme » et « son repos »[110]. Étonnamment pour nous autres qui sommes d'abord modernes et peut être d'abord grecs, l'agir humain, dans sa dimension proprement pratique, irréductible à toute *theoria*, l'agir comme force et puissance, se voit prêter les caractéristiques habituellement réservées à la *theoria* : ce calme séjour auprès de l'étant, obtenu dans « la *rastonè* et la *diagogé* »[111], ce repos où l'on se repose temporairement des tourments de l'existence dans la contemplation des formes éternelles de la nature. C'est même un calme et un repos plus profond encore que celui offert par la *theoria* que Henry confère à l'essence pratique de l'homme. Car si le calme séjour auprès de l'étant n'échappe que *temporairement* à une temporalité soucieuse, c'est-à-dire s'il ne s'en libère que dans et pour un temps donné – celui où s'exerce la *rastonè* et la *diagogé* –, c'est qu'il reste au fond encore soumis à la déchirure ek-statique du temps d'où procède le souci lui-même. Son éternité n'est pas l'éternité libérée non seulement de tout souci et de toute préoccupation mondains (impliquant

[110] EM, p. 353.
[111] Cf. Heidegger dans *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, coll. « NRF », p. 182 (138), faisant référence à *Métaphysique* (A2, 982 b 22 sqq.) d'Aristote.

désirs, projets, intérêts…), non seulement encore du souci authentique de soi (impliquant l'angoisse devant la mort), mais de l'être même du souci et du monde, indépendant de l'être-au-monde ; elle n'est pas celle hors du temps qui s'accomplit dans l'immanence de la vie. Éternité solidaire de la nature objective contemplée, elle n'est pas celle de la subjectivité humaine agissante.

Mais comment et pourquoi Henry peut-il encore dire d'un dynamisme qui semble reprendre et aggraver les caractères de la plus pure théorie – le calme et le repos d'une *vita contemplativa* suspendant l'agitation de la *vita activa* – qu'elle est la praxis même, la praxis dans sa dimension la plus concrète, l'essence de la praxis ? Si le repos et le calme sont bien liés essentiellement à l'activité, n'est-ce pas dans la mesure où ils représentent le moment où celle-ci n'a pas encore commencé ou bien où celle-ci s'arrête, ce à quoi l'activité s'arrache ou bien au contraire ce qui l'interrompt, sa condition dialectique, l'essence opposée. Définir positivement notre activité, son efficience et son efficacité, par ce qui apparaît avant ou après elle, par ce qui s'arrête quand elle commence et commence quand elle s'arrête, n'est-ce pas projeter fantasmatiquement dans l'agir humain, un état qui n'est plus – le repos paradisiaque qui a été perdu temporairement –, ou qui n'est pas encore – l'apaisement qui est espéré pour la fin des temps –, et partant, lui conférer une positivité qui, occultant sa négativité intrinsèque, son intranquillité fondamentale, revient à nier sa véritable essence ? Dans cette conception d'une praxis humaine, apparemment indépendante du désir, n'y a-t-il pas lieu au fond de voir l'expression d'un désir qui se tourne contre lui-même en falsifiant la nature de sa propre activité, et finalement dans cette philosophie de la vie qui prétend prendre le parti de la vie, l'expression retorse d'un nihilisme[112] qui trouve à s'exprimer dans cela même qui prétend le combattre ?

Ou bien, au contraire, l'apparence de cette abstraction nihiliste vient-elle de notre incapacité à penser le repos et le calme autrement qu'en les projetant dans le monde, comme ce temps qui précède ou suit l'action ? Pensés indépendamment du temps et de la structure négative au sein de laquelle ils apparaissent comme ce qui n'est pas encore ou ce qui n'est plus le temps effectif du mouvement et de l'activité, pensés en eux-mêmes, ne révèlent-t-ils pas, gisant en leur fond et assurant leur propre possibilité, l'efficience d'un *autre mouvement* que celui qui, s'en allant hors de soi et se déplaçant vers un ailleurs, provoque par déchirure ek-statique la rupture et la déstabilisation de l'être : un mouvement au contraire concentré en lui-même, mais pleinement actif, conférant au repos et au calme leur densité propre, et dont la positivité spécifique pourrait alors expliquer qu'une activité puisse effectivement trouver la force de se déployer à partir d'eux, et aussi bien s'y achever ? Outre qu'une telle description, inscrivant le repos et l'activité au sein d'un même mouvement, laisserait entrevoir la pertinence d'une compréhension de la praxis par l'immanence, elle permettrait de retourner en sa faveur l'objection que suggère l'apparence mondaine et temporelle qui place le repos et le calme avant et après le moment proprement actif. Loin d'être invalidée par les faits empiriques, ce serait alors la détermination de l'activité humaine, dans sa dimension proprement active, par ce qui se donne en première approche extérieurement à elle, le repos et le calme, qui

[112] Sur la question du nihilisme dans l'œuvre de Michel Henry, cf. le livre de Hugues Dusausoit : *Nihilisme et philosophie de la vie. Une étrange connivence dans l'œuvre de Michel Henry*, Presse universitaire de Namur, 2016.

conférerait à ces faits une plus haute intelligibilité – ceci en joignant et en éclairant intérieurement ce qu'ils se bornent à nous faire constater du dehors et à séparer : le passage du repos à l'activité et de l'activité au repos, le *continuum vivant* de notre dynamisme pratique.

Certes. Mais cela reste encore à voir – cela, c'est-à-dire la possibilité du continuum, ce qui dans le repos et le calme serait comme l'alpha et l'oméga de tout mouvement et de toute activité humaine. En effet, comment concrètement peut-on dire que le repos et le calme se révèlent comme mouvement et plus précisément mouvement actif capable de fonder l'activité ? Nous disons : en tant qu'il suppose le mouvement de l'immanence compris comme acte de rester en soi. Mais cette réponse permet simplement de mieux formuler le problème : car si l'on dit que le mouvement propre au repos et au calme a pour essence l'immanence, alors la question est de savoir en quoi l'immanence et sa retenue, sont à proprement parler un mouvement. Comme le souligne très justement Renaud Barbaras dans *La vie lacunaire*, le mouvement de la vie compris à partir d'une immanence qui ne comporte « aucun dépassement [et] aucune négativité […] semble se confondre purement et simplement avec l'immobilité »[113]. Et on n'écartera pas une telle objection en y voyant une simple interprétation induite par une phénoménologie qui reste tributaire du monisme ontologique et se développe sur de tout autres présupposés que ceux de la philosophie henryenne. Car c'est Henry lui-même qui évoque la « parfaite immobilité » en laquelle la vie accomplit son essence [114]. Mais comment ne pas conclure alors avec Renaud Barbaras qu'un tel dynamisme n'a plus rien de vivant, et qu'il signifie bien plutôt la « mort »[115] [116]?

Assurément, l'activité que Henry pense dans sa différence radicale avec la théorie, ne manque pas d'apparaître de prime abord, malgré la revendication de son caractère concret et pratique, elle-même bien théorique. Et à s'en tenir là, la dimension réaliste par laquelle nous avons caractérisé l'anthropologie henryenne risquerait bien de passer pour la simple prétention sans fondement d'un discours plus idéaliste que l'idéalisme transcendantal auquel il s'oppose, de même que la simplicité de son monisme pourrait facilement apparaître comme la marque d'une théorie trop simpliste.

[113] *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 38.
[114] Cf. EM, p. 353 : « "En elle" désigne l'endroit où l'essence se repose, ce qui lui reste, ce qui lui est donné, quand dans sa *parfaite immobilité*, elle ne se propose et ne se donne plus rien d'autre : l'essence elle-même », nous soulignons.
[115] *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 147.
[116] Pour une comparaison approfondie entre la conception du mouvement de Michel Henry et celle de Renaud Barbaras, voir l'article d'Anne Devarieux : « Vie lacunaire et vie approfondie. La phénoménologie du mouvement vivant selon Michel Henry et Renaud Barbaras », in *Le moment du vivant*, *op. cit.*, p. 45-67.

CHAPITRE III

La vérité de l'être humain et son auto-intelligibilité

I. Un être de part en part phénoménologique

Le déplacement d'une ontologie du monde vers celle de la vie phénoménologique absolue, l'apparente négativité de son acosmisme, nous a placé face à deux questions[1] : l'une concernant le contenu positif de l'anthropologie henryenne qui se substitue à l'homme empirico-transcendantal, l'autre la possibilité et la légitimité d'une telle théorie. Les inquiétudes suscitées par l'amorce de la réponse apportée à la première interrogation, centrée sur le concept d'immanence, nous montre que la réponse à la seconde interrogation est encore en suspens. Car dès lors que l'homme est assimilé à une réalité qui présente les caractères de l'absolu : son infinité, sa simplicité, son éternité, comment ne pas penser qu'une telle conception se ramène à une pure spéculation philosophique s'affranchissant des données factuelles les plus évidentes ? De prime abord, il est certain que l'anthropologie philosophique de Henry peut sembler hautement métaphysique : difficile par exemple de ne pas voir, dans la conception de la praxis humaine à partir de la dynamique sans déplacement de la vie, une reformulation du moteur immobile caractéristique de l'action de Dieu dans la métaphysique aristotélicienne ? Sans doute, pour reprendre une expression de Henry lui-même, « la pensée spéculative a son droit »[2]. Sa possibilité est celle, toujours offerte par la pensée, de l'hypothèse. Pourtant la philosophie dont découle l'anthropologie henryenne n'entend pas s'en tenir à une simple hypothèse métaphysique et elle prétend décrire la praxis « au plan où nous nous situons »[3], là où nous sommes. Mais alors sur quelle expérience concrète s'appuie-t-elle pour se légitimer si, pour dire l'homme, elle congédie non seulement les faits empiriques ou idéaux mais la structure transcendantale de la pensée qui les constitue ? Quel crédit accorder à une anthropologie qui pour dire notre *humanitas* accomplit le geste philosophique qui consiste à ne pas s'en tenir à ce qui est objectivement visible et s'offre à notre connaissance sensible et/ou intellectuelle – les données immédiates aussi bien que médiates de notre expérience consciente – sans pour autant se contenter de décrire l'acte subjectif invisible qui consiste à voir, l'acte de connaissance du monde, la conscience elle-même ou la pensée ? Une telle radicalité théorique ne conduit-il pas

[1] Cf. la fin de notre chapitre I.
[2] PV-III, p. 40.
[3] *Ibid.*

irrémédiablement, comme les premiers éléments de l'anthropologie peuvent le faire craindre, à rompre le lien qui rattache la théorie à l'expérience qu'elle prétend dévoiler – lien certes contraignant et limitatif pour la théorie, mais garant de son sérieux épistémologique – et partant à suspendre les conditions même de sa vérité ? En pensant notre humanité à partir d'une réalité foncièrement hétérogène à l'essence de la pensée, à sa négativité, sa relativité, sa dualité et sa formalité principielle, la philosophie henryenne apparaît facilement plus incertaine, plus problématique et plus hypothétique encore que la conception idéaliste de l'homme que Henry prétend dépasser. Car, si une définition de l'homme par la pensée prend assurément le risque de l'abstraction, à tout le moins évite-t-elle la contradiction apparente qu'il y a à se représenter l'homme en brisant le cercle de la représentation, à se penser indépendamment de la pensée. En bref, en conférant au contenu de notre *humanitas* la positivité *ontologique* d'une réalité absolue, celle de la vie, la philosophie de l'immanence, nous ramène inévitablement à la question de la positivité *épistémologique* de son discours anthropologique. C'est en poursuivant l'élucidation de ce contenu que nous pourrons affronter directement cette question.

(i) « Plus haut que l'ontologie, la phénoménologie »

Pour faire un pas de plus dans l'actualisation de l'anthropologie henryenne, pas décisif concernant sa crédibilité, il nous suffit maintenant de mettre en avant la caractéristique de la philosophie henryenne que nous avons évoquée dès le départ mais que nous avons feint par la suite d'oublier afin, en la rappelant sur le fond de cette occultation délibérée, de la rendre plus saillante, à savoir cette propriété que la connaissance la plus superficielle de l'œuvre publiée considère immédiatement comme le déterminant principal de la philosophie henryenne et qu'une relecture critique étayée par les manuscrits, comme celle effectuée par Grégori Jean, invite à secondariser – au profit de son « vitalisme »[4] – sans nier toutefois qu'il s'agisse d'un déterminant essentiel : son caractère *phénoménologique*. On ne peut comprendre en effet la dimension ontologique de la philosophie henryenne et par conséquent le sens qu'elle confère au mot être, à l'être de la vie et à l'être humain, indépendamment de ce caractère. Ce n'est même peut-être pas assez de dire qu'elle est une ontologie phénoménologique ; car, comme le souligne Henry à de nombreuses reprises, l'être qu'elle interroge est tout entier non pas simplement identifié mais subordonné à l'apparaître : « […] apparaître et être […] ne se tiennent nullement sur le même plan, leur dignité ontologique, si l'on peut dire, n'est pas la même – tant sans faut : l'apparaître est tout, l'être n'est rien. Ou plutôt il n'est que parce que l'apparaître apparaît et pour autant qu'il le fait »[5]. En vertu du principe hérité de l'école de Marburg, selon lequel « autant d'apparence, autant d'être », reformulé en « autant d'apparaître, autant d'être »[6] et radicalisé, l'objet que Henry cherche à élucider n'est rien d'autre que l'être de l'apparaître, l'ensemble des structures qui lui sont attribuées, celles-là même de la

[4] Cf. l'interprétation de G. Jean de la philosophie henryenne comme vitalisme phénoménologique plutôt que comme phénoménologie de la vie dans *Force et Temps, Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry, op. cit.*, notamment son Introduction, p. 11-64.
[5] PV-I, p. 78-79.
[6] *Ibid.*, p. 60 et I, p. 41.

phénoménalité : « Son essence, ce qui lui permet d'être, l'être la trouve seulement dans l'apparaître qui a déployé sa propre essence à lui, l'essence de l'apparaître qui consiste dans le fait d'apparaître effectivement »[7]. Aussi, l'ontologie n'est pas, dans le cadre de la problématique henryenne, ce qui vient recevoir le secours d'une méthode phénoménologique, qui, en tant que simple auxiliaire d'un questionnement ontologique, se verrait imposer les contraintes spécifiques d'un tel questionnement, contraintes extérieures risquant de la dénaturer, mais au contraire ce qui se retrouve inclus dans une perspective phénoménologique fixant elle-même ses propres principes. « Plus haut donc que l'ontologie se tient la phénoménologie »[8]. Et ainsi, à la différence d'une tradition métaphysique qui définit son objet : l'être, par opposition aux apparences et conçoit une réalité en soi au-delà des phénomènes, l'objet de l'ontologie henryenne n'est autre que l'être même de ce qui apparaît, l'essence même des phénomènes : non point ce qui est au-delà de ce qui est ici-bas, mais rien d'autre que l'expérience que nous faisons ici-bas de l'être – non point certes ce dont nous faisons l'expérience comme ceci ou cela mais cette expérience même dans ses structures eidétiques, l'être en tant qu'être compris comme expérience en tant qu'expérience. L'allégeance de Henry au principe méthodologique qui consiste à partir de l'apparaître est même si grande que, à la différence d'autres phénoménologies concurrentes comme celle de Heidegger et de Levinas, il n'est jamais conduit dans le cadre de son analyse de l'apparaître à envisager en son sein, et comme son propre fondement, un au-delà – sous la forme d'un néant ou d'une altérité – de cet apparaître. Le dépassement de la phénoménologie par elle-même, le moment où celle-ci bascule, selon une métaphore utilisée parfois par Henry, dans « le shéol » de la phénoménalité, ne peut être interprété par celui-ci que comme un aveu d'impuissance ou l'échec d'une problématique qui contrevient à son principe fondamental. Lorsqu'en effet « c'est le principe de la phénoménologie, le lien interne de l'apparaître et de l'être qui est atteint », affirme Henry, « c'est la phénoménologie tout entière qui perd ses marques et part à la dérive »[9]. Aussi, même dans ses derniers prolongements, lorsqu'elle n'hésite plus à aborder la question de Dieu, et prend une tournure théologique, Henry ne cherche pas à conduire la phénoménologie au-delà d'elle-même, à la faveur d'une embardée métaphysique plus ou moins justifiée par le développement antérieur, mais à montrer comment ses analyses produites dans un cadre rigoureusement phénoménologique, peuvent produire une philosophie du christianisme, « une approche phénoménologique »[10] du christianisme. Or si une telle opération est possible, si Henry peut prétendre éclairer des notions ressortissant habituellement à la théologie à l'aide de concepts produits par une phénoménologie, et en retour les faire gagner en puissance théorique, c'est parce que, selon lui, les deux disciplines au fond parlent différemment de la *même* chose[11] : de la révélation, de la vie. Autrement dit, si Henry ose s'aventurer *in fine* sur le terrain

[7] PV-I, p. 79.
[8] *Ibid.*
[9] PV-I, p. 84.
[10] « Le christianisme : une approche phénoménologique » est le titre d'un article de Henry que l'on trouve dans : PI-IV, p. 95-111.
[11] Cf. i*bid.* : « Je voudrais m'interroger sur la possibilité d'une approche phénoménologique du christianisme – étant entendu qu'il ne s'agit pas de proposer une interprétation mais qu'une telle "approche" devrait pouvoir nous conduire au cœur du christianisme », p. 95 ; également : « Phénoménologie de la vie et christianisme sont congruents au point que la réalité dont il s'agit en eux étant la même, leurs problèmes aussi sont les mêmes ». p. 103. Ou encore, ce dialogue

apparemment métaphysique, il ne faut pas penser que ce serait pour tenter de dire, en s'appuyant sur la dynamique de la phénoménalité un être excédant l'apparaître, le Dieu caché de la religion. C'est plutôt à l'inverse pour montrer que dans le Dieu de la religion chrétienne se dit l'essence même de ce qui apparaît[12], dans la conception de la vérité et de l'être qu'elle implique, la structure de l'apparaître, non point donc pour dépasser la phénoménologie mais pour la confirmer, la prolonger et l'accomplir. Du début jusqu'à la fin Henry reste fidèle à la rigueur phénoménologique qui le situe au cœur de notre expérience : avant de venir désigner un caractère ontologique, l'immanence circonscrit le domaine d'investigation d'une recherche qui prend la décision résolue de se tenir à l'intérieur de la sphère de ce qui apparaît pour décrire son être, *i.e.* le comment de son apparaître ; elle est le nom d'une haute exigence méthodologique.

Par conséquent, en rapportant l'homme à une réalité hors monde qui déborde le champ phénoménal ouvert par la représentation ou la pensée, la philosophie henryenne ne prétend pas atteindre la chose en soi, la réalité nouménale mais plus modestement un autre champ phénoménal que celui de la représentation, non point l'autre de l'apparaître, l'être en deçà ou au-delà de tout apparaître, mais un tout autre apparaître que celui auquel se réduit l'être du monde. Le déplacement henryen n'est pas dépassement de l'expérience, dépassement métaphysique sans fondement théorique objectif, motivé par quelques raisons subjectives et morales plus ou moins contraignantes ; il est le déplacement phénoménologique d'une expérience à une autre, déplacement de l'expérience de l'objectivité mondaine à celle de la subjectivité vitale. Aussi, lorsque Henry formule une critique radicale de la phénoménologie historique et pointe l'insuffisance de sa problématique, c'est au nom même de la phénoménologie, au nom de son Idée : c'est pour pousser plus loin la détermination de sa chose-même en distinguant deux types de phénoménalité, deux modes d'apparaître.

(ii) *Logos* et *Logos*

Or un type de phénoménalité ou un mode d'apparaître, en tant que pouvoir de manifestation et de révélation désigne un certain *savoir,* un certain un régime de *vérité*. Il importe donc au plus haut point de ne pas se méprendre sur le sens du rejet henryen de la définition traditionnelle de l'humanité comme *logos* initiée par la philosophie grecque à travers le paradigme du *zôon logikon*. Car la vie, en tant qu'elle désigne une certaine façon d'apparaître, c'est-à-dire de faire venir dans la présence, ainsi de faire connaître et de révéler, n'est elle-même rien d'autre qu'un *logos*[13]. Avant la raison, avant le langage et la connaissance objective, là même où il situe l'acte de naissance de l'être humain, Henry saisit non point une réalité illogique, anonyme et opaque, ni même une réalité simplement antérieure au *logos*, mais une autre logique, une autre parole et un autre savoir que la raison, le langage, et la connaissance objective. Au commencement, il saisit un Verbe, un

---

de *L'amour les yeux fermés* : «- Ne faites-vous pas un usage bien profane de la théologie ? – La vie dont elle parle n'est-elle pas identique à la nôtre ? », dans *Romans, op. cit.*, p. 246.

[12] PV, p. 54.

[13] Cf. par exemple PM, p. 128-135, notamment, p. 131 : « […] l'essence originelle de la Vérité est la Vie et […] le logos n'est rien d'autre qu'elle » et p. 132 et PC, chapitre VII, « Parole du monde, parole de la vie ».

autre verbe que celui de la pensée et partant de tout autres lois, une autre vérité. La mise en cause du *zôon logikon* par la phénoménologie henryenne ne signifie donc point un rejet du *logos*, l'installation au cœur de l'homme de sa négation, mais le rejet seulement de sa compréhension grecque et de sa reprise classique comme dévoilement et lumière du monde, le refus aussi bien de sa réduction au seul pouvoir théorique qui consiste à faire voir[14].

Si donc il importe de ne pas minimiser l'écart produit par la polarisation de la perspective henryenne sur la vie avec les philosophies spiritualistes ou idéalistes qui définissent l'homme par l'esprit, la conscience, ou la raison, il ne faut pas perdre de vue qu'il partage avec elles, dans la mesure où sa perspective est toujours en même temps et peut-être d'abord[15] polarisée sur l'apparaître – et dans la mesure donc où la vie est essentiellement déterminée comme phénoménologique – une propriété remarquable. Avec la philosophie la plus traditionnelle, nous avons déjà vu précédemment[16] que Henry partage une visée : dire ce par quoi l'homme est irréductible à une chose naturelle, dire sa différence spécifique, son humanité transcendantale. Nous voyons maintenant que la philosophie traditionnelle et celle du phénoménologue s'accordent en outre, au moins formellement, sur le contenu à conférer à cette *humanitas* : un savoir, une vérité, un *logos*.

Que la démarche henryenne, malgré la radicalité de sa critique, conduise bien d'une certaine façon à reprendre en se le réappropriant, un héritage humaniste centré sur le *logos*, et opposé au naturalisme, ceci apparaît clairement lorsque Henry avant de spécifier sa propre position n'hésite pas à introduire le thème de la différence spécifique de l'homme et de l'*humanitas* en reprenant et en validant les thèses exprimées dans un vocable idéaliste. Ainsi la conférence intitulée « Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme » s'ouvre presque immédiatement par cette déclaration : « L'homme […] si on le considère dans ce qu'il a de spécifique, c'est-à-dire dans ce qui le différencie de tout autre étant, n'a pas besoin pour accéder dans la lumière de la phénoménalité de l'intervention d'un principe autre que lui et qui viendrait le soustraire après coup à une dimension préalable d'obscurité, il est lui-même cette lumière, lui-même

[14] PM, p. 132 : « Mais à quel logos la *cogitatio* échappe-t-elle ? A celui qui fait voir – au logos grec. Non sans doute au logos originel de la vie qui est la *cogitatio* elle-même. »

[15] « D'abord », en effet car c'est l'enquête phénoménologique qui conduit dans *L'Essence de la manifestation* à la découverte et à l'assomption de la vie comme absolu phénoménologique. En ce sens l'hypothèse du vitalisme phénoménologique de Henry développée par G. Jean, si elle a l'incontestable mérite d'ouvrir des perspectives nouvelles sur la philosophie henryenne, sur sa genèse, sur les problèmes internes qu'elle rencontre, sur d'éventuels prolongements, nous semble comporter, de notre point de vue, celui de l'anthropologie, un risque ; car l'Idée que Henry se fait de la phénoménologie ne définit pas seulement une méthode, sans tenir à ce qui apparaît tel qu'il apparaît, mais un objet, l'apparaître pur. Le cadre phénoménologique confère donc *a priori* à la vie non seulement un caractère spécifique à celle-ci : celle d'être *phénoménologique* mais, un sens spécifique à ce caractère : à savoir non point seulement d'apparaître mais d'être *un apparaître*, et partant, une vérité, un logos, un savoir. Certes lorsque Henry oppose au vitalisme historique « le point de vue phénoménologique » (I, p. 258) on peut comprendre que Henry reproche à celui-ci de ne pas appliquer à la vie la méthode de réduction phénoménologique qui s'en tient à ce qui se manifeste de la vie tel qu'il se manifeste. Mais précisément ce qui caractérise la vie d'un tel point de vue est précisément selon Henry de ne pas être seulement *quelque chose qui apparaît* mais quelque chose qui apparaît *comme apparaître spécifique*, un auto-apparaitre et un logos définissant d'autres lois que celle du monde. Or précisément, comme nous le montrons ci-dessous, c'est dans cette propriété que se concentre la dimension humaniste de la philosophie henryenne. À secondariser la phénoménologie et sa référence intrinsèque au *logos*, au profit d'un vitalisme et de sa référence à la *force*, on risque donc de minimiser cet enjeu majeur.

[16] Cf. notre chapitre I.

la connaissance, il est "conscience" »[17]. Certes les guillemets qui encadrent le terme de « conscience » indiquent par avance une distance à l'endroit de ce qui se trouve provisoirement admis, et annonce le travail de réélaboration conceptuelle accomplie par Henry. Il « ne suffit » pas en effet « d'opposer la lumière de la phénoménalité à l'obscurité de la chose opaque et aveugle, il faut dire plus précisément en quoi consiste cette phénoménalité ou, si l'on préfère, la conscience elle-même »[18]. On voit toutefois que le travail critique ne va pas s'accomplir seulement contre la position idéaliste mais aussi bien à partir d'elle et sur le fond d'un consensus minimal, mais décisif, concernant l'essence propre de l'homme identifiée à une subjectivité transcendantale, elle-même comprise comme « phénoménalité », « connaissance », ou « lumière ».

Ce qui confirme encore l'existence d'un socle humaniste commun à la philosophie henryenne et à la philosophie idéaliste ou spiritualiste, résistant à la brisure introduite par la thèse de la duplicité de l'apparaître, c'est assurément la lecture que fait Henry du cogito cartésien. Car en démontrant que dans « le "je pense, je suis", la pensée de ce que je pense veut tout dire sauf la pensée au sens où nous l'entendons aujourd'hui, à savoir la pensée de quelque chose, sa représentation, sa conception, son interprétation »[19], aussi bien que dans la définition cartésienne de l'idée, comme « cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées »[20], se dit en réalité ce qui « s'éprouve soi-même dans une immédiation radicale, avant la « relation à » un « objet », avant le surgissement du monde et indépendamment de lui »[21], enfin que dans la « semblance » subjective du *videor* transparaît une autre apparence que celle produite objectivement par le *videre*[22], bref en montrant que sous les termes en apparence les plus idéalistes : pensée, idée, perception, vision, l'auteur des deux premières *Méditations* conçoit en réalité l'apparaître même de la vie, une lumière irréductible à celle du monde, il montre aussi bien que ce que nous avons nommé le « réalisme » henryen vient se substituer aux concepts idéalistes, c'est-à-dire prendre leur place, cette place qui circonscrit la possibilité transcendantale de l'expérience, la place où l'homme vient situer son essence propre et sa dignité, le *Logos*.

(iii) Un hyper-savoir

Mais il y a plus. Car la vie phénoménologique ne vient pas seulement nommer une autre façon d'accomplir un *logos*, un autre apparaître ou une autre vérité que celle à laquelle se tient l'idéalisme. Dans *L'Essence de la manifestation*, la problématique qui conduit vers cet autre *logos* qu'est l'immanence de la vie trouve son ressort argumentatif dans la mise en évidence de l'incapacité de la transcendance à fonder *phénoménologiquement* son propre apparaître, autrement dit à constituer un

[17] AD, p. 87.
[18] *Ibid.*, p. 88.
[19] *Ibid.*, p. 96.
[20] Descartes, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain disposées d'une façon géométrique*, dans *Œuvres philosophiques, op. cit.*, tome II, p. 586.
[21] *Ibid.*, p. 99.
[22] Sur l'interprétation henryenne de la formule cartésienne « *at certe videre videor* », cf. I, p. 101 : « *Videre* veut dire voir […] désigne l'apparaître du monde. *Videor* désigne la semblance, l'apparaître en lequel le voir se révèle à lui-même. » ; et de manière plus détaillé le chapitre I de GP intitulé « Videre videor ».

véritable fondement phénoménologique, un apparaître originel. À l'apparaître du monde, il manque la *Selbständigkeit* [23]: sa propre possibilité dépend de l'apparaître acosmique de la vie. Ne faisant advenir dans le milieu ouvert par la transcendance que ce qui apparaît en lui – les choses ou les étants transcendants – et non son apparaître même – la transcendance ou le monde lui-même –, il ne peut accéder lui-même à la présence qu'au sein d'un autre apparaître qui porte en lui la possibilité originelle non seulement de tout ce qui apparaît mais d'abord de l'apparaître lui-même. Le *logos* de la vie, son verbe, ne désigne donc pas un autre commencement, une autre origine que le *logos* grec et la pensée, mais le seul commencement phénoménologique possible, la seule et unique origine de l'apparaître, la source de tout *logos*, de tout savoir et de toute vérité[24]. Le *logos* de la vie et celui du monde, ne sont pas côté à côte au sein d'un *Logos* universel et homogène : la duplicité de l'apparaître ne partage pas l'apparaître selon deux régions concurrentes et équivalentes, jouissant du même statut ontologique ou phénoménologique. Si leur différence est absolue, c'est en effet, qu'elle sépare l'absolu du relatif. De même par conséquent que la force constitutive de notre *humanitas* est une hyperforce, de même par conséquent, le savoir qu'elle incarne est un *hypersavoir* : un savoir certes sans commune mesure avec le savoir théorique puisqu'il est ce savoir qui consiste à savoir sans voir ce que l'on sait, mais dont l'absence de mesure commune avec celui-ci signifie ultimement qu'il est l'hypersavoir fondant le savoir théorique qui, lui, n'est que fondé.

Mais comment Henry justifie-t-il une telle hiérarchisation des savoirs ? Si assurément le savoir de la vie mérite d'être distingué d'un savoir représentatif et médiatisé par le langage, d'un savoir propre à la conscience et à la pensée, savoir du monde, en quoi cette distinction justifie-t-elle de lui conférer le rôle d'un fondement pour tout savoir, le statut exorbitant d'origine, non point historique mais transcendantal du *logos*, d'hyper-savoir ? La « supériorité » du savoir de la vie sur celui de la conscience – supériorité architectonique – tient, selon Henry, paradoxalement dans son *immédiateté*[25]. Mais l'immédiateté d'un savoir, soit l'impossibilité de se mettre à distance de soi pour se voir, s'analyser, s'interpréter et tenter de se connaître objectivement, peut-il signifier autre chose pour le savoir, s'il s'agit encore d'un savoir, qu'un défaut ou à tout le moins une ébauche de savoir, une vérité abstraite et inconsistante, l'état d'une subjectivité pour le dire comme Hegel « en fermentation », soit une forme de *logos*, non point première et fondamentale mais simplement primitive et archaïque, préfigurant autant que défigurant son essence véritable ? Et si l'immédiateté peut qualifier une modalité du savoir, n'est-ce pas au fond que celle-ci inclut et contient en elle déjà une forme embryonnaire et contrariée de médiation, la distance minimale requise pour apparaître à un sujet ?

---

[23] Cf. EM, § 29, notamment p. 276-277 : « *L'impuissance du fondement à se produire en et par lui-même dans la dimension effective de la phénoménalité est identiquement l'impuissance de la transcendance à assurer elle-même sa propre manifestation.* »

[24] Cf. le commentaire de Paul Audi dans *Michel Henry, une trajectoire philosophique, op. cit*., p. 33 : avec « le développement de la phénoménologie matérielle », « il ne s'agit ni de la remontée au commencement de la *philosophie*, ni de l'entrée dans un *autre* commencement, ni même de la "destruction" d'un logos se préoccupant de désigner une origine qui ne peut que se dérober à lui. Ce dont il s'agit plutôt, c'est de la saisie du Commencement en sa stricte acception phénoménologique, c'est-à-dire du seul et unique commencement qui, pour un phénoménologue, mérite le nom de commencement. »

[25] Cf. EM § 36, p. 344 : « La possibilité pour l'être de parvenir originellement en lui le détermine comme l'immédiat. Non pas l'immédiat de la conscience naïve qui s'en tient au donné […] L'immédiat est l'être lui-même comme originairement donné à lui-même dans l'immanence. »

Tout l'effort philosophique produit par Henry est de montrer que cette objection, formulée du point du vue d'une philosophie de la conscience, loin de produire une critique à l'endroit de la vie et de son savoir immédiat, n'est que la formulation d'un présupposé – le monisme ontologique – qui, comprenant « l'objectivation » comme « *l'universelle médiation où ce qui est trouve son être* »[26], occulte l'irréductibilité de la phénoménalité propre à la vie en ne la concevant que de manière négative et relative, comme forme illusoire et ineffective, ou au mieux forme incomplète et larvée du seul savoir véritable qui est celui de la conscience[27]. Le phénoménologue dissident cherche en effet à montrer que l'immédiateté du savoir de la vie offre à celui-ci un pouvoir qui n'appartient qu'à lui, circonscrivant un champ de présence incommensurable avec celui ouvert par la conscience. Si en effet Henry reconnaît que la coïncidence à soi du savoir immédiat de la vie l'enferme dans une nuit sans partage au sein de laquelle aucune lumière extérieure ne parvient jamais, faisant de lui « l'Abîme »[28], il repère dans cette étreinte nocturne, la possibilité pour le savoir de révéler non plus un autre que lui-même, l'objet qui lui fait face, ce qui est *connu*, mais lui-même, la subjectivité qui fait de lui une *connaissance*, soit de se révéler lui-même comme savoir : la propriété remarquable pour le savoir de porter la lumière sur lui-même, d'être savoir de soi, *auto-révélation.*

Sans doute la conscience porte-t-elle en elle le pouvoir, en se retournant sur elle, de se connaître, en ce sens de « se révéler ». Mais dans la mesure où l'immédiateté du savoir de la vie n'est pas pour Henry un vain mot, la « connaissance de soi » qu'implique son auto-révélation doit être rigoureusement distinguée de celle permise par la conscience. Immédiatement donnée à elle-même, la vie se connaît sans se retourner sur elle : « sa connaissance de soi » n'est pas la possibilité problématique et éventuelle offerte par *la réflexion de soi sur soi*, elle est ce qu'elle est nécessairement et le plus simplement du monde : cela même qu'elle est en se contentant d'être elle-même, en se contentant de vivre. Aussi, dans cette *présence à soi*, qui est l'auto-révélation de la vie, ce qui apparaît n'est pas devant elle, autre qu'elle, son reflet, son image, ou sa représentation, le donné distinct de la donation, selon la duplication traditionnelle de ce qui apparaît et de l'apparaître, c'est elle-même comme apparaître : « […] la donation et ce qui est donné sont le Même »[29].

Or dans le cadre strictement phénoménologique qui subordonne l'être à l'apparaître, l'apparition de l'apparaître, sa présence effective ne peut signifier qu'une seule chose : la présence de cela même qui rend présent, l'effectivité de ce qui rend effectif, ainsi l'accomplissement de l'apparaître comme apparaître, bref la réalisation de ce qui n'est pas seulement fondé dans l'apparaître – en étant un phénomène *présent* –, mais encore fondement qui accomplit l'œuvre de l'apparaître – identique à l'être phénoménologique, à la *présence* en tant que telle. Ce que Henry saisit dans l'immédiateté de l'immanence phénoménologique, c'est donc cela même que la transcendance

[26] *Ibid*., p. 345.
[27] Cf. *ibid*., p. 551 où Henry évoque « l'idée que ce qui n'apparaît pas n'est peut-être tel qu'au regard d'une conception unilatérale et abstraite de l'essence. »
[28] *Ibid*., p. 550.
[29] PM, p. 73. Également, cf. AD, p. 32-33 : « Auto-révélation, quand il s'agit de la vie, veut donc dire deux choses : d'une part, c'est la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation, elle tout sauf une chose. D'autre part, ce qu'elle révèle, c'est elle-même. Ainsi l'opposition entre ce qui apparaît et l'apparaître pur, déjà présente dans la pensée classique et portée au premier plan par la phénoménologie, disparaît dans le cas de la vie. La révélation de la vie et ce qui se révèle en elle ne font qu'un. »

échoue à produire elle-même dès lors que par essence elle s'absente elle-même de ce qu'elle rend présent : la présence de sa propre présence, la présence (immédiate) à soi. À l'inverse des philosophies de la transcendance, la philosophie de l'immanence envisage dans le savoir de la vie non pas ce qui lui manque pour devenir un savoir pleinement conscient, mais la présence même de ce qui manque fondamentalement au savoir de la conscience pour pouvoir prétendre être indépendant : sa propre apparition comme savoir, son fondement phénoménologique.

Dans cette perspective, la coïncidence à soi de la vie, est tout sauf une forme liminale de savoir, une pré-connaissance dans laquelle se mêlerait de manière plus ou moins contradictoire un sujet et un objet, mais ce qui, s'accomplissant avant et indépendamment de toute opposition du type sujet/objet, est le fondement phénoménologique originaire de tout savoir. De tout savoir en effet, puisque doué du pouvoir de faire apparaître l'apparaître lui-même, soit de faire advenir le savoir en tant que savoir, ce qui est rendu effectif et présent dans l'immédiateté de l'immanence, c'est non seulement cette modalité de l'apparaître ou du savoir qu'est le savoir (de) soi de la vie[30], – le *logos* comme auto-révélation –, mais encore en elle, et grâce à elle, dans l'auto-révélation qui la révèle à elle-même, la modalité de l'apparaître relatif au monde, le savoir de l'autre, (ou de soi comme autre que soi), la connaissance des choses, le *logos* comme hétéro-révélation. Dans la connaissance absolue de soi est rendue effective non seulement cette connaissance mais, relativement à elle : la connaissance relative. Dans la nuit de la vie subjective, là même où nous sommes humains brille le « *flambeau de l'expérience intérieure* »[31] qui, aussi bien, est ultimement le flambeau de *toute* expérience, de l'expérience en tant que telle, en tant que voie et accès au phénomène, en tant que « vérité originaire » : « […] l'être de chaque individu est la lumière du monde, et plus profondément, il est, en tant que vérité originaire, la lumière de cette lumière »[32].

Le caractère absolu que le concept henryen de vie confère au vivant humain se comprend donc de manière rigoureusement et *totalement* phénoménologique : il n'a de sens que dans le cadre fixé par une philosophie de l'apparaître qui tente de se tenir le plus fermement et le plus fidèlement possible à son objet sans jamais l'abandonner au profit d'un être extérieur à lui. La réalité qu'il désigne est non seulement un apparaître mais encore un apparaître qui apparaît en se faisant apparaître lui-même, un apparaître apparaissant : non seulement elle est l'être de l'apparaître mais, cet être est l'apparaître de l'apparaître, un auto-apparaître, un être ainsi *de part en part* phénoménologique. Si donc pour Henry le monde est un milieu d'irréalité qui ne livre de l'homme

[30] Nous plaçons la particule entre parenthèse pour souligner que l'auto-révélation de la vie est un savoir qui « ne porte pas en lui la relation à l'objet » (B, p. 25), aussi bien que « le savoir de la vie » est une expression qui doit apparaître comme « tautologique », (B, p. 26).

[31] PPC, p. 42. La référence au texte biranien, dans la métaphore du « flambeau » dont la citation précédente exprime à la fois le commentaire et l'appropriation henryenne, est tout à fait significatif : l'effort produit par Henry pour penser uniment en l'homme sa dimension active et véritative, pratique et phénoménologique, trouve naturellement dans une philosophie de l'expérience et de l'intériorité qui ne rejette pas le *cogito* mais le reconsidère comme un « je peux », un point d'appui privilégié. Au-delà du marxisme et du cartésianisme, du matérialisme qui défigure la pensée de l'un, de l'idéalisme qui oublie ce qu'il y a d'essentiel chez l'autre, le texte biranien et sa reprise par la philosophie de la vie henryenne, permet la rencontre inattendue de la *praxis* de Marx et du *cogito* de Descartes, inattendu mais justifié non point uniquement par son effet esthétique, sa beauté sur-réaliste, mais par l'analyse ontologique de l'être humain, sa simple réalité.

[32] PPC, p. 58.

qu'un ensemble d'apparences trompeuses, ce n'est pas tant parce que la réalité qu'elle révèle en son sein n'est qu'un ensemble de *phénomènes*, un flux subjectif et relatif, c'est plutôt parce qu'elle n'est pas *suffisamment* un phénomène, c'est-à-dire un phénomène suffisant, le phénomène absolu où se révèle la dynamique subjective qui constitue notre humanité.

Également indissociable de leur valeur absolument phénoménologique est donc l'ensemble des déterminations ontologiques de notre *humanitas* attachées à l'absoluité de vie et liées respectivement à la dimension réaliste, moniste et dynamiste de l'anthropologie henryen : la substantialité, la simplicité, la causalité. La reconsidération rapide, sous cet angle, de ses trois aspects permettra donc, en augmentant le concept d'*humanitas* inclus dans une philosophie de la vie immanente, d'affiner notre compréhension de l'anthropologie henryenne, en particulier de sa positivité.

II. Retour sur les trois propriétés remarquables de l'anthropologie henryenne

(i) Une substance subjective

Premièrement, dans l'optique d'une philosophie de la vie phénoménologique absolue, il ne suffit pas de dire que l'*humanitas* présente la substantialité d'une réalité qui se dérobe aux flux accidentels des phénomènes mondains et précède la scission introduite par l'ek-stase temporelle. Il faut dire d'une part que cette réalité hétérogène à la phénoménalité contingente et temporelle du monde décrit un autre type de phénoménalité, et d'autre part que la substantialité de cette réalité désigne le mode propre de sa phénoménalité : une phénoménalité qui se phénoménalisant elle-même jouit d'une pleine présence phénoménologique. Aussi bien la complétude et l'éternité que confère la vie à la réalité humaine ne se comprennent que rapportés à la plénitude de cette présence phénoménologique : celle-ci est sans faille et hors du temps dans la mesure où elle s'identifie à un *savoir* de soi compris comme savoir *total*[33], et une *expérience* de soi comprise comme expérience *adéquate*[34] ; l'expulsion en elle du néant est expulsion du non-être car elle est d'abord expulsion de la non-vérité : l'absence de négativité en elle est son absence d'opacité. Aussi bien, dire que l'homme est substance pleine dans le cadre de la phénoménologie henryenne c'est dire que l'homme est transparence à soi parfaite et que son être est un pur « cristal d'apparaître »[35]. Au

[33] Cf. EM, p. 360 : « […] *l'expérience de l'être dans sa totalité constitue l'être lui-même dans sa simplicité* […] ».

[34] Cf. *ibid*., p. 361 : « […] la réalité de l'être s'épuise […] dans l'expérience originaire qu'il a de soi, de telle manière qu'il n'y a rien au-delà de cette expérience et qu'en elle l'être est tout entier présent à lui-même. L'absence d'au-delà ne signifie pas […] une limitation […] mais […] *le caractère adéquat de la phénoménalité elle-même.* »

[35] AD, p. 31 : « L'homme est un "cristal d'apparaître", il est un être dont tout l'essence est d'apparaître », soit encore « une matière phénoménologique pure, une "chose" dont la substance n'est rien d'autre que l'apparaître lui-même dans l'effectuation de son apparaître » (I, p. 95). « L'homme n'est plus quelque chose, quelque chose qui apparaît, mais l'apparaître lui-même ». (Notons aussi cette belle expression de Henry dans une note préparatoire à *L'Essence* : « Homme-Lumière. Les hommes sont dans le monde comme les étoiles dans le ciel nocturne : ils sont leur propre lumière et leur propre vérité », Ms A 5-1-2656, in RIMH n°3, p. 109). C'est cette identification, induite par la phénoménologie matérielle de Henry, de l'homme à un mode d'apparaître, cette expression même de « cristal d'apparaître » (*L'humanité à son insu*, *op. cit*., p. 185) que G. Jean retient pour envisager une issue au problème de l'unité du phénoménologique, du métaphysique et de l'anthropologique qu'il soulève dans *L'humanité à son insu*, en proposant de comprendre « l'humanité comme mode d'apparaître dont la texture phénoménologique cristallise en métaphysique, ou dont l'adjectif métaphysique, nomme la cristallisation et qualifie le "contenu" proprement *matériel* » (*ibid*., p. 184).

sein de cette philosophie, la réalité de notre être s'affirme dans l'exacte mesure où s'affirme la vérité de notre apparaître, avec la même force : celle du concept de vie phénoménologique.

Il s'ensuit que la reconnaissance du caractère positif de l'in-visibilité humaine ne peut s'interpréter seulement comme un changement de plan : du plan phénoménologique où elle *n'est pas* un phénomène visible au plan ontologique où se déploie la force immanente qui lui confère une réalité *consistante* : l'inversion de signe, du négatif au positif, se produit sans quitter le plan phénoménologique. Dans la mesure en effet où la signification ontologique du concept d'immanence est suspendue à sa signification phénoménologique, renvoyant non simplement et banalement au domaine de ce qui apparaît mais à un mode spécifique d'apparaître, la réalité invisible qu'il subsume ne se réduit pas à une puissance mystérieuse qui ne se montre pas dans le monde. Elle est en outre et d'abord un *phénomène effectif* qui *se montre* autrement que dans le monde, autrement qu'au-monde, qui se *manifeste* avant même que tout monde ne se lève. « Parce qu'il constitue la révélation originelle de l'essence à elle-même et de sa réalité, *l'invisible n'est pas le concept antithétique de la phénoménalité, il en est la détermination première et fondamentale* »[36]. Ainsi dans la description que fait Henry de l'immanence invisible où se produit notre humanité se produit un singulier renversement : son « Abîme » ou son « Mystère » se décrit maintenant comme « révélation de part en part », « sa nuit » et « ses ténèbres » sont compris à travers des citations de Maître Eckhart comme « jour » et « vraie lumière », ou à la faveur d'un vers de Novalis comme « gracieux soleil », de même son « état caché » et « son non-visage » sont saisis à l'appui de Kierkegaard comme « vêtement » et « parure » ; ce que les hommes ne cessent de méconnaître et d'ignorer, de perdre de vue – leur essence invisible – est en fait ce qu'ils connaissent immédiatement, parfaitement et nécessairement dès lors que simplement ils vivent ; l'éternelle oubliée est maintenant la réalité toujours « présente et agissante, phénoménologiquement effective », à « l'œuvre dans la vie naturelle »[37] ; enfin ce qui échappe à jamais à tout discours est aussi bien ce qui se dit et parle toujours en nous. Autant de négation et de retrait d'un côté, autant de position et de présence de l'autre.

Un tel renversement a toute l'apparence de la contradiction. Mais si, comme le montre Henry, le langage et notre pensée sont tout entiers déterminés par le monisme ontologique qui réduit l'être et l'apparaître à ceux du monde, si pour dire et conceptualiser la réalité qui se montre, la chose-même qu'est le phénomène, nous ne pouvons faire autrement qu'employer le mot grec « phénomène » attaché par la racine (*pha*, *phos*) au monde, si enfin nous ne pouvons faire autrement que nous représenter les choses au sein d'une transcendance qui par essence échoue à dévoiler le « non-visage » de l'immanence humaine, n'est-il pas inévitable que notre essence ne parvienne à se frayer un chemin en philosophie, c'est-à-dire à s'exprimer et à apparaître au sein même d'un langage conceptuel marqué par la philosophie hellénique de la lumière et du monde, qu'en venant en quelque sorte tordre ce langage sur lui-même, et en apparaissant effectivement en lui sous la forme d'une contradiction – contradiction, qui de manière très significative, se révèle la plus vive dans le

[36] EM, p. 550.
[37] Pour toutes ces citations, cf. *ibid.*, §50, « Le non-visage de l'essence », p. 549-556.

recours à une tradition poétique et philosophique non pas grecque mais chrétienne ? Surtout, en indiquant les raisons du renversement phénoménologique, à savoir l'hétérogénéité radicale des deux modes d'apparaître impliquant « que ce qui n'apparaît pas n'est peut-être tel qu'au regard d'une conception unilatérale et abstraite de l'essence »[38], Henry nous donne les moyens de comprendre que cette apparente contradiction n'est effectivement qu'une apparence : à la faveur d'un travail exhaustif d'élucidation rigoureuse des structures fondamentales de l'apparaître, il montre qu'en réalité une instance qui n'apparaît pas selon l'apparaître du monde peut et même doit apparaître selon un autre mode qui rend possible le premier, partant que la vie invisible, qui ne se manifeste pas au sens où l'on entend habituellement, est pourtant une manifestation en un autre sens, un sens plus originaire, celui-là même qui dit l'essence de la manifestation, bref que si notre *humanitas* n'est pas un « phénomène » comme on le dit et le pense spontanément (= ce qui est visible), elle est pourtant bel et bien un phénomène[39], la chose-même qui est un phénomène (ce qui apparaît effectivement), un phénomène dont l'invisibilité est la nature propre, un phénomène invisible.

La réalité invisible de l'homme, dans l'optique de la vie immanente, quoique apparaissant nécessairement mystérieuse du point de vue de la pensée, n'a donc en elle-même rien d'« obscur[e] »[40] au sens de ce qui demeure en soi-même étranger à l'élément de la révélation », elle n'est pas « "ténébreuse" au sens des alchimistes »[41]. Ce que nous avons appelé le réalisme anthropologique de Henry ne saurait donc se comprendre sans contresens comme l'effort pour réinscrire l'homme au sein d'une *grande Nature* au regard de laquelle le *logos* humain et sa différence spécifique apparaîtrait bien relative, l'humanisme en ce sens bien prétentieux. Si son opposition à l'idéalisme philosophique abstrait ne consiste pas bien sûr à reconduire purement et simplement un strict naturalisme négligeant le savoir qui différencie l'homme des simples étants naturels – la phénoménalité –, nous voyons également qu'elle ne consiste pas, pour rester réaliste, à prendre acte de la critique naturaliste et à tenter de la dépasser en inscrivant au *cœur* de l'homme, au sein même du savoir qui le spécifie, un élément étranger, opaque, résistant, un point aveugle sous la forme d'un inconscient refoulé, d'une non-vérité, ou d'une origine naturelle… En effet, la limitation du savoir humain, l'introduction au fond de la « conscience » d'un inconscient, au plus profond du sujet humain connaissant, d'un vide ou d'une béance, sa composition avec le naturalisme, et en un sens son intériorisation, loin de pouvoir contrer l'abstraction de l'idéalisme sont, selon Henry, déjà contenus, au moins implicitement, en elle. À la « conception de la conscience-représentation », souligne-t-il, « se lie une situation singulière qui se laisse reconnaître chez Kant : d'une part une

[38] *Ibid.*, p. 551.

[39] Mais on pourrait alors se demander, si le phénomène humain n'a plus rien à voir avec ce qu'on entend par phénomène, pourquoi continuer à parler de phénomène ? Ne serait-il pas préférable, afin d'éviter l'apparence de contradiction, de s'en tenir à un signifiant qui ne contient pas en lui de référence à la lumière et au monde. Mais est-ce vraiment possible ? Si certains termes ne contiennent pas dans leur lettre une référence aussi explicite au monde (comme apparition, manifestation, révélation), toutefois, la prégnance du monisme ontologique dans notre langue implique un jeu de renvoi qui les charge tous plus ou moins directement d'une signification mondaine, de sorte que semble difficilement évitable le procédé rhétorique qui consiste à dédire ce qui se dit (l'homme ne se manifeste pas au sens où l'on entend) et à introduire une distinction dans l'unité apparente d'un seul et même signifiant (il y a manifestation et manifestation).

[40] *Ibid.*, p. 550.

[41] *Ibid.*, p. 550-551.

telle conscience est en elle-même vide, tout contenu d'expérience se trouvant dé-porté et dé-jeté devant elle et par devers elle, sous la forme de l'ob-jet justement ; d'autre part, elle se tient elle-même dans une sorte d'inconscience, puisque ce qui se montre, ce qui devient visible à titre de phénomène effectif, c'est justement ce qui entre dans la condition de l'ob-jet [...] »[42]. De sorte que « cette étrange philosophie de la conscience » porte en elle « la thèse d'une inconscience de la conscience elle-même », et « faute de pouvoir fonder le principe sur lequel elle repose », « s'inverse » « dans son contraire, qui est en vérité le même, dans une philosophie de la nature »[43]. Il s'ensuit de ce point de vue qu'une critique du sujet[44], qui se contente de venir briser le sujet en saisissant sous son pouvoir de représentation une obscurité principielle, un non-savoir abyssal, se borne à formuler clairement et à tirer les conséquences de ce qu'elle critique en en validant ainsi les thèses fondamentales, n'est que « la simple redite de ce qu'elle critique »[45].

Partant la conscience vive chez Henry, que définir l'homme, c'est définir une réalité existante, un être concret, en un sens « matériel », ne le conduit ni selon le geste de la réduction naturaliste à *occulter* la puissance propre de son *logos*, ni à l'*opacifier* à la faveur d'un humanisme produit sur le fond d'un naturalisme non réducteur et dialectisé. La phénoménologie de la vie ne reconduit pas à la réalité la plus concrète et la plus profonde de l'homme, par une négation ou une limitation du savoir qui définit notre *humanitas*. Sa subversion de l'idéalisme est tout autre, plus radicale : elle consiste dans la reconnaissance d'une modalité du savoir, d'une façon d'être présent à soi irréductible à celle offerte par la pensée, irréductible à la conscience de soi : le *logos* de la vie en lequel s'actualise la présence même de l'homme, la parole vivante qui dit, en l'effectuant, sa réalité la plus concrète. Il trouve la matérialité qui fait défaut à la conception idéaliste de l'homme à la faveur d'un travail d'élucidation phénoménologique rigoureuse découvrant dans la vie humaine une phénoménalité originaire qui accomplit le travail formel de son apparaître en apparaissant elle-même, c'est-à-dire en se matérialisant ; il renverse paradoxalement les anthropologies philosophiques et phénoménologiques, soumises au règne irréel de l'idéalité, au sein d'une phénoménologie qui devient, en s'efforçant de coïncider avec l'Idée la plus haute de la philosophie – circonscrire notre *humanitas*, dire le commencement – *matérielle*. Il comble l'indigence ontologique du sujet traditionnel réduit à un connaître, en mettant en évidence le mode phénoménologique selon lequel la subjectivité vivante se connaît elle-même : l'étreinte de soi où l'homme se révèle ici et maintenant, incontestablement présent, son auto-révélation.

En plus donc, comme on l'a vu, d'être saisi ontologiquement comme *substantialité réelle*, l'homme est compris phénoménologiquement comme *subjectivité apparaissante* : en plus ou plutôt avant, car sa substantialité réelle doit se comprendre à partir de sa subjectivité apparaissante, son être à partir de son apparaître ; le déplacement henryen confère à l'homme la positivité de l'un dans

[42] « Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme », dans AD, p. 91.
[43] *Ibid.*, p. 92.
[44] Dans le texte cité supra Henry vise en particulier Freud et Heidegger, mais à travers eux, est touché l'ensemble des pensées critiques qui échouent à assigner un statut phénoménologique au sujet humain qui ne soit pas simplement la négation de la représentation, l'ir-représentable, le non-représentatif, un in-conscient solidaire de la conscience, soit à produire une critique du sujet qui ne soit pas déjà la simple expression de ses limites.
[45] « La critique du sujet », dans PV-II, p. 23.

la mesure exacte où il lui confère la positivité de l'autre. Mais si dans cette perspective la réalité humaine doit être dite à la fois substantielle et subjective, substantielle mais d'abord subjective, il s'ensuit que loin de convoquer les catégories traditionnelles de substance et de sujet pour les fondre dans un syncrétisme problématique, l'anthropologie henryenne les met profondément en cause. Compris dans l'immanence d'une vie de part en part phénoménologique, l'*humanitas* de l'homme n'est ni une substance métaphysique, ni un sujet transcendantal logique : elle est, en tant que phénoménalité, trop subjective pour être cette substance, et elle est, en tant que phénoménalité qui se phénoménalise elle-même, trop substantielle pour être ce sujet. Apparaître apparaissant elle-même, elle est deux fois trop phénoménologique pour être l'un et/ou l'autre : la substance, opposée au règne accidentel de l'apparaître, le sujet opposé au règne de ce qui apparaît effectivement. Des catégories traditionnelles de substance et du sujet, l'anthropologie henryenne ne retient que la positivité que chacune d'elle véhicule comme malgré elle et sous le manteau d'une conceptualité tributaire du monisme ontologique : la *consistance* de la substance et l'*intériorité* du sujet que la métaphysique et la phénoménologie classique peinent à concevoir autrement que comme négation de ce qui apparaît effectivement. S'illustre une nouvelle fois le geste de réappropriation henryen qui consiste à « dépasser » les alternatives conceptuelles sans conserver les catégories en vigueur à la faveur d'un mouvement dialectique de la pensée, mais en les resituant au sein du dynamisme phénoménologique de l'immanence vitale qui les rassemble dans son unité primitive et sauve leur contenu positif.

(ii) Une unité distincte

Deuxièmement, parce que précisément le rapport au sein de notre *humanitas* d'une subjectivité et d'une substantialité ne procède assurément pas d'une synthèse entre deux éléments opposés l'un à l'autre, à l'aide d'une pensée elle-même distincte des deux termes, mais d'une seule et même réalité : celle d'une subjectivité vitale qui accomplit son œuvre phénoménologique en se rassemblant substantiellement en elle ; parce que le chiffre de ce rapport n'est pas deux, (ni trois) mais un, qu'il est ainsi le chiffre de la simplicité, ce qui se joue avec la mise en avant de la valeur phénoménologique de notre *humanitas*, c'est le sens du monisme de l'anthropologie henryenne. La simplicité de l'homme ne se réduisant à pas à une réalité dont l'unité invisible serait posée hypothétiquement et négativement en deçà de la scission impliquée par la visibilité, mais s'affirmant indubitablement comme rapport phénoménologique à soi, il s'ensuit en effet que le refus henryen d'inscrire dans la réalité humaine la dualité typique de la rationalité pensante qui distingue, dans l'évidence, des essences irréductibles et opposées – une nature *et* une raison, un corps *et* un esprit – ne saurait se comprendre comme simple minimisation du caractère distinctif de la rationalité et du psychisme humain au profit d'un brouillage des frontières eidétiques. Car le rapport phénoménologique à soi caractéristique de l'immanence définit un principe qui est non seulement le principe de la raison et du psychisme pensant, de la logique et du langage, mais encore une « raison » et une « *psychè* » propre : le *logos* ou parole invisible de la vie au sein de laquelle l'homme se révèle comme être irréductible à la nature et aux corps visibles, principe par conséquent qui est

le principe même de la différence anthropologique. La réponse apportée par Henry au problème de la différence anthropologique, à savoir comment penser l'unité d'un être dont le propre est précisément d'introduire dans l'être une différence fondamentale, entre d'un côté son *logos* propre, l'intériorité de son psychisme invisible, son « âme », et de l'autre, l'ordre général des causes extérieures et des corps visibles, est donc aux antipodes de l'option matérialiste. Elle ne souscrit pas à un monisme qui, s'en tenant simplement à l'ordre général de la matière, ignore la différence anthropologique, considère l'âme humaine comme une hypothèse inutile, ou bien reconnaît cette différence, admet l'existence à côté du corps de quelque chose comme une « âme », pour finalement la nier en concevant cette âme comme une matière subtile ou un corps complexe ; ce qui revient au fond à refuser de voir, ou à feindre ne pas voir, où est le problème.

Mais précisément parce que, située aux antipodes du monisme matérialiste qui réduit l'homme à des causes extérieures et visibles, en laissant de côté son âme acosmique, elle propose un monisme phénoménologique qui accomplit la contre-réduction de l'homme au *logos* invisible et intérieur, en laissant de côté son corps mondain, la solution qu'elle envisage n'est pas non plus l'option philosophique qui consiste à prendre au sérieux la distinction en jeu mais à tenter d'émousser son tranchant en posant un trait d'union entre les termes distingués et en situant l'être humain précisément à ce point de jonction/friction ; ce qui qui revient au fond cette fois, en assimilant le nom d'homme au chiffre d'une union énigmatique, à bien voir le problème et d'une certaine manière rien d'autre que le problème. Mais de même que, selon Henry, la découverte au sein de la pensée d'une obscurité principielle ne vient pas corriger l'idéalisme abstrait mais porter dans la lumière son présupposé propre, de même, la compréhension de la différence de l'âme humaine invisible et du corps mondain visible sur le fond d'une confusion ou intrication première se borne à prendre acte et à faire face à ce que le dualisme séparateur affirmait déjà implicitement dès lors que, définissant *le logos* au principe de la différence anthropologique comme raison et langage, il conçoit l'intériorité psychique comme rapport à une extériorité, et identifie son invisibilité au processus de visibilisation, et ainsi l'âme humaine à l'essence ek-statique des corps mondains[46]. Et de même encore, par conséquent, que ce n'est pas par la mise en évidence, au cœur du savoir, d'une force inconsciente qui échappe à la conscience que Henry cherche à reconduire à la réalité humaine la plus concrète, mais par l'exhibition d'une autre modalité que celle de la conscience représentative, de même, ce n'est pas en subordonnant la distinction de l'âme invisible et du corps visible à un principe d'indistinction mettant la raison en défaut qu'il tente de ressaisir son unité la plus immédiate, mais en saisissant la distinction anthropologique autrement que sous l'angle de la médiation rationnelle : à partir du rapport immédiat à soi, rapport selon lequel l'« âme » humaine, dans l'étreinte de son auto-révélation intérieure et invisible, *se distingue* radicalement de tout corps visible et extérieur en s'apparaissant dans l'*unité* de son être donné et effectif ; ce qui au lieu d'éviter ou simplement d'assumer le problème de la différence anthropologique revient à tenter de le dissiper. Car alors la connaissance (*psyché,* ou *logos*) qui distingue l'être humain d'un simple étant

[46] Cf. EM, p. 111 où Henry affirme que dans le cadre abstrait d'une philosophie de la transcendance « *la subjectivité du sujet n'est que l'objectivité de l'objet* » et que « *l'existence de l'homme est l'existence des choses* ».

naturel, sans être niée – en étant au contraire ressaisie à un niveau plus originaire – n'est plus pensée à partir de la modalité du connaître selon laquelle l'unité de l'être humain se divise devant ses propres yeux, mais à partir du connaître primordial, le se-connaître de la vie au sein duquel l'homme éprouve l'unité insécable de son être vivant : son pouvoir de connaissance n'est plus le problème mais le principe de sa solution. Le nom de l'homme – correctement interprété, c'est-à-dire référé au savoir de la vie – n'est plus le chiffre de l'énigme mais sa réponse.

(iii) Un savoir-faire

Troisièmement, la mise en cause, impliquée par le caractère phénoménologique de la vie, de l'opposition de l'être et du connaître comme principe cardinal de l'anthropologie se traduit immédiatement dans la compréhension du dynamisme propre de l'homme. Ce qui dans la perspective henryenne se retrouve en effet compris comme immanent à un connaître, compris comme cela même qui advient dans l'immanence de ce connaître qui se révèle lui-même, c'est, en même temps que l'*effectivité* de la réalité humaine, son *activité*, sa praxis. Immergé dans la vie, l'homme s'identifie à un faire co-extensif et co-intensif à un savoir. Son activité se déploie comme savoir au sens bien sûr où la vie qui le définit est, au principe de son savoir, la force qui accomplit un acte de connaissance. Mais elle s'accomplit encore comme savoir dans la mesure où le savoir au principe duquel se tient cette force, avant de venir éventuellement réfléchir cette force dans la forme extérieure du monde, sous l'aspect de fin et de moyens objectifs, l'informe immédiatement et intérieurement sur ce qu'elle est, ce qu'elle fait et ce qu'elle veut. En accomplissant son acte de connaissance, son auto-révélation, la force se connaît elle-même : elle *se connaît* autant qu'elle *se fait*.

Autrement dit, la connaissance n'apparait pas dans l'anthropologie henryenne à côté de l'action comme une propriété accidentelle, venant s'ajouter à sa dimension pratique. La connaissance comprise comme auto-révélation de la vie est en effet ce qui confère à la praxis son effectivité phénoménologique équivalente à son effectivité ontologique, et partant sa propre efficacité. Immanente au savoir de la vie, l'action humaine trouve dans cette connaissance primordiale non seulement la possibilité de sa régulation et de son évaluation – *sa technique* et *son éthique*[47]– sous la forme d'une auto-régulation et d'une auto-évaluation immanente, mais plus fondamentalement, la possibilité interne de son effectuation pratique – son auto-mouvement.

On serait tenté d'aller jusqu'à dire maintenant qu'au sein de l'*humanitas*, l'hyper-puissance où s'enracine sa praxis se subordonne à l'hyper-savoir qui assure sa présence dans l'être. Toutefois, dans la mesure où ce qui fait de l'auto-révélation un hyper-savoir réside dans son immédiateté, c'est-à-dire précisément dans l'acte de la vie qui retient le savoir en lui-même, soit l'acte qui définit son hyper-puissance, il faut dire aussi bien qu'en l'homme, c'est une hyper-puissance qui assure la possibilité de son hyper-savoir[48]. L'hyper-puissance pratique inhérente à la vie humaine se révèle

[47] Cf. B, chapitre III (notamment p. 79-80) et 6(notamment p. 166-169). Cf. aussi « Descartes et la question de la technique », in *Descartes*, sous la direction de J-L. Marion, Bayard, 2007, p. 89 : « C'est ce savoir primordial qui […] permet [aux hommes] non seulement de savoir comment faire tout ce qu'ils font mais encore de savoir ce qu'il faut faire […] Dans cette origine en tout cas Éthique et Technique sont le même. »

[48] Cf. *ibid.*, p. 79-80 où Henry parle d'un « faire qui porte en lui son propre savoir et le constitue ».

agissante dans un hyper-savoir phénoménologique, dans la mesure où cet hyper-savoir agit effectivement dans cette hyper-puissance. En ce sens, leur relation est une relation d'intériorité réciproque, relation que reprendra et précisera à un autre niveau, celui non pas du vivant mais de la Vie absolue, l'analyse phénoménologique que fera Henry de la relation chrétienne entre le Père à Fils : le Fils révélant, dans un Verbe auto-révélé, le Père qui accomplit son auto-révélation dans le Fils[49]. Un tel écho s'explique assurément par le fait qu'au sein du vivant, ce n'est rien d'autre que la vie de la Vie absolue qui se déploie, soit une seule et même vie, en ce sens une seule et même essence, un seul et même rapport – défini comme immanence – au sein duquel s'entrecroise, là, dans la Vie absolue : le Père et le Fils, le commencement et le Verbe, ici, dans tout vivant : la praxis et la présence à soi, la puissance et le savoir saisis dans leur possibilité première. Sans pouvoir ici entrer dans l'analyse de la différence qu'implique le changement de plan, il nous suffit de remarquer maintenant que, sur le fond d'une pensée de l'immanence telle que celle de Henry, le pouvoir d'action et de connaissance qui définissent l'homme ne sont pas l'un à côté de l'autre. Plus qu'étroitement imbriqués – ce qui suppose encore une extériorité des termes liés –, ils sont l'un dans l'autre, impliqués et transis l'un par l'autre. De sorte que *la révélation de soi* co-constitue avec la *génération de soi* notre *humanitas*.

Ce faire effectif qui est uniment un savoir efficace se détermine évidemment comme savoir pratique, savoir-faire : *tekhnê*[50]. Ce qui appert, c'est donc une conception de l'homme comme être essentiellement technique. Ne retenir de la philosophie henryenne que sa critique, pour le moins virulente de la technique, définie comme pratique de la barbarie, expression de l'auto-négation de la vie et destruction de notre humanité, c'est donc passer à côté de l'essentiel : le fondement ontologique et anthropologique qui donne sa force et sa justification à cette critique, l'affirmation selon laquelle, ce qu'il y a en l'homme de vivant et précisément d'humain, la possibilité positive de sa culture, réside dans un savoir-faire ou *tekhnê* qui est l'essence même de la technique[51]. La critique henryenne est en réalité critique du devenir moderne de la technique, du règne de la techno-science, au nom même de la technique, au nom de la technique en son sens originaire ; ce qui ne veut pas dire au nom d'une technique plus ancienne dans le temps, mais d'une technique tellement ancienne que son antériorité la situe dans un avant hors du temps, à un niveau si originel – celui de l'essence anhistorique de la vie humaine – qu'il faut dire qu'elle est encore présente et agissante à l'intérieur de ce qui en est l'inversion et la négation, au sein même de sa soumission au seul savoir théorique de la science. De sorte que ce que Henry fait valoir contre ce que nous avons aujourd'hui sous les yeux, ce n'est pas un état passé de notre histoire technique, ni même un état possible pour le futur, sous la forme d'un retour fantasmé à la nature, mais l'actualisation de ce qui se dérobant à notre regard est pourtant à l'œuvre maintenant et ici comme toujours et partout où

[49] Cf. CMV, chapitre IV (notamment p. 88).
[50] Cf. B, chapitre III. Cf. aussi « Descartes et la question de la technique », in *Descartes*, sous la direction de J-L. Marion, *op. cit.*, p. 89 : « […] les hommes disposent de ce savoir-faire dont nous parlons, d'une essence originelle de la technique qui coïncide avec leur être propre et le définit en tant que subjectivité acosmique, c'est-à-dire absolue, en tant que la vie. »
[51] Cf. B, p. 79 : « […] l'essence originelle de la technique n'est pas un savoir-faire particulier, c'est le savoir-faire comme tel, soit un savoir qui consiste dans le faire […] »

il y a un vivant humain : cela même que nous sommes, notre nature d'essence non-naturelle, notre *tekhnê*[52].

L'intervention du concept de *tekhnê* alors que nous cherchons à définir « l'homme fondamentalement », ne nous permet pas seulement de rappeler le contenu proprement philosophique de la critique henryenne de la technique. Son irruption à ce moment précis de l'actualisation de l'anthropologie henryenne – celui où nous thématisons sa dimension phénoménologique – nous permet également d'éviter un contresens possible concernant ce contenu, en même temps que sa pointe critique, contresens résultant de ce que l'on ne tiendrait compte que d'un côté du concept : le faire, l'agir, en négligeant l'autre côté : le savoir, la connaissance. Dans la mesure en effet où la *tekhnê* circonscrit la sphère d'une praxis coextenive et cointensive à celle d'un *logos* qui n'est pas seulement un autre *logos* que celui de la *theoria* mais le *logos* au sein duquel la *theoria* précisément peut s'accomplir comme un *logos*, on comprend que la mise en avant du concept de *tekhnê* ne revient pas à privilégier, dans la description que la phénoménologie henryenne fait de l'homme, sa part active ou pratique, au détriment de sa part théorique ou contemplative, à opposer à l'homo sapiens, l'homo faber, ou encore à la définition de l'homme comme animal rationnel, l'animal laborans. On pourrait ici paraphraser Henry pour appliquer à sa propre conception de l'homme le commentaire qu'il fait de la dimension « activiste » du cogito biranien dont il reprend l'inspiration principale : son anthropologie n'a pas la « naïveté philosophique de ces constructions » qui est de nous présenter « telle conception de la nature humaine plutôt que telle autre » et « de faire que l'homme soit un être qui agit *ou* un être qui pense »[53]. « La philosophie de [Henry] n'est pas une philosophie de l'action par opposition à une philosophie de la contemplation ou de la pensée », « son originalité, sa profondeur ne réside pas dans le fait d'avoir déterminé », la subjectivité humaine, « le cogito », comme « une action et comme un mouvement, elle consiste dans l'affirmation que l'être de ce mouvement, de cette action […] est précisément celui d'un cogito »[54], « une expérience interne transcendantale »[55], « l'illumination non pas d'autre chose mais d'elle-même »[56]. Aussi, la portée de sa critique de la techno-science n'est pas simple mais double, ou plutôt présente-t-elle deux versants indissociables : d'un côté, conduite au nom d'une conception disons pratique de l'homme, elle ne se contente pas d'interpréter notre époque et le péril qui la menace dans les termes théoriques de l'illusion rapportée à une certaine pensée du monde et de l'homme. Il n'accorde pas à « l'illusion du Sujet la capacité extravagante de changer la face de la Terre », qu'il considère comme « une conception tout à fait illusoire de l'illusion » « propre à Heidegger »[57]. Parce que la *tekhnê* originaire est un faire vital, par lequel l'homme engendre concrètement et efficacement sa réalité vivante en même temps que celle du

[52] Seul, par conséquent, le détour par l'anthropologie et l'ontologie permet de saisir précisément le sens et la portée de la critique produite par Henry de la technique moderne en l'arrachant à la doxa commune et à ses implications anti-humanistes les plus caricaturales orientées vers la « Mère-Nature ». Peu de critique aussi virulente contre les méfaits de la techno-science que celle de Henry, mais peu de philosophie également aussi anti-naturaliste.
[53] PPC, p. 73.
[54] *Ibid.*, p. 74-75.
[55] *Ibid.*, p. 21.
[56] PV-II, p. 58.
[57] *Ibid.*, p. 10.

monde, la critique de son devenir techno-scientifique ne saurait se produire sur le plan théorique de l'idéologie, elle concerne l'homme pratiquement : elle procède d'une modification profonde de sa praxis, et produit ses effets au *cœur* de celle-ci ; son interprétation implique la mise au jour des transformations réelles qui affectent le travail vivant et le processus de production de la plus-value, et reçoit ici un secours précieux chez Marx, dans sa philosophie de l'économie[58]. Mais d'un autre côté, puisque le concept henryen de *tekhnê* conçoit la praxis comme immanente à l'auto-apparaître de la vie, puisque la lecture de « l'économie » marxienne est celle d'un phénoménologue qui n'hésite pas à se réclamer de la « psychologie » biranienne, sa critique ne porte jamais simplement sur le seul plan de la *productivité* et de l'*efficacité* auquel on restreint habituellement la technique, mais aussi bien et identiquement sur le plan de la *vérité*[59]. Elle montre que ce qui est en jeu dans la négation de la *tekhnê, ce savoir-faire* originaire, c'est toujours, en même temps que l'*action* concrète de l'homme, sa *connaissance* de soi et du monde ; en même temps que la transformation du réel dans *son faire*, l'évaluation éthique, la contemplation artistique, religieuse, philosophique, scientifique, dans *son savoir* – les formes les plus matérielles de sa culture aussi bien que les formes les plus spirituelles de celle-ci : l'homme tout entier. En même temps et aussi bien, car en actualisant son essence technique, son savoir-faire immanent, l'homme *fait* ce qu'il fait en même temps qu'il se *sait*, il *s'engendre* en même temps qu'il *s'expérimente*. Sa praxis est essentiellement subjective.

Plus précisément qu'au sein du vaste ensemble des philosophies de l'action, le caractère subjectif de la praxis par laquelle Henry définit l'homme est également ce par quoi son point de vue se spécifie au sein des philosophies de la vie. C'est en effet dans la mesure où il la considère comme « sciemment productive »[60], selon l'expression empruntée à Maine de Biran, identique « en son être [à] l'être même de la vérité originaire », que Henry peut dire de la production vitale décelée au fond de notre humanité qu'elle n'est pas « l'œuvre d'une vie biologique, d'un inconscient dynamique, d'une volonté de puissance, d'un élan vital, d'une Praxis indéterminée et en troisième personne, d'une force obscure quelconque [...] »[61]. On pourrait sans doute ici contester le jugement de Henry qui semble assimiler des philosophies aussi diverses et complexes que celle Freud, Schopenhauer, Nietzsche ou Bergson, et repérer dans les concepts même qu'il rejette des éléments qui préfigurent sa propre conception phénoménologique de la vie ; la citation a au moins le mérite d'exprimer clairement le risque propre aux philosophies de la vie qu'il cherche à éviter, et la tendance, au contraire, que contre et peut-être, quoiqu'il en dise, avec les autres, il cherche à développer – partant à quelle condition son anthropologie peut se placer sous un tel héritage.

Pour Henry en effet « l'affaire est essentielle »[62]. Car assurément la rétro-référence à une force antérieure à la raison, pour définir l'homme, comporte la tentation de réduire l'homme à un ensemble de forces conçues par négation de la raison, forces irrationnelles, obscures, absurdes, aveugles… Or la distinction radicale opérée par Henry entre l'essence de la vie et celle de la raison

[58] Cf. B, p. 86-88.
[59] Cf. *ibid.*, p. 123-124.
[60] *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, *Œuvres de Maine de Biran*, édition Pierre Tisserand, Alcan, Paris, 1932, tome III, p. 71, cité par Henry dans PPC, p. 75.
[61] PPC, p. 75.
[62] *Ibid.*, p. 58.

pourrait facilement laisser croire qu'il succombe à une telle tentation. Mais, situant cette différence sur le plan strictement phénoménologique du savoir et de la vérité où se dégage une forme première et une forme seconde de révélation, il distingue cette différence d'une simple opposition, puisqu'il s'agit alors à travers elle de poser le *logos* originaire où la raison elle-même trouve sa propre raison d'être et de connaître. Le péril propre aux philosophies de la vie historiques dont il a clairement conscience et auquel il tente d'échapper est l'*irrationalisme* : la vie selon lui en effet n'est pas « étrangère au savoir car elle renferme le savoir primitif, le savoir le plus efficace » ; « le savoir de la vie n'est pas irrationnel », « irrationnel peut-être aux yeux de la raison », mais « la vie est de l'ordre du cogito de Descartes, de l'expérience vécue en laquelle réside le savoir plus profond »[63]. Autrement dit, l'opposition de l'anthropologie henryenne au rationalisme n'a pas de sens indépendamment de son opposition non moins virulente à la conception qui se contente de cette opposition en présentant la vie « comme une force obscure, inconsciente et mauvaise, à l'opposé du rationalisme, lumière de la raison... »[64]. Elle ne procède des philosophies de la vie qu'à la condition de s'affranchir d'un simple vitalisme, ou bien de l'assortir aussitôt du qualificatif de phénoménologique signifiant que la vie n'est pas seulement élucidée d'un point de vue phénoménologique, mais considérée elle-même dans son être et son action, comme *phénoménologique de part en part*[65]. Son apport anthropologique propre est de placer au centre de l'homme une puissance vitale irréductible à la raison mais qui n'est pas en elle-même irrationnelle, une force qui, « pour être invisible », « n'est pas obscure »[66], un *conatus*[67] identique à un *cogito*.

III. Un « véritable humanisme »

A travers cette reconsidération de la réalité, de l'unité et de la productivité, que le concept de vie phénoménologique absolue confère à notre *humanitas*, c'est donc, sous trois facettes différentes, un même trait caractéristique de la conception henryenne de l'homme qui s'affirme, trait où se profile un peu plus nettement son rapport spécifique à l'humanisme. Le concept apparemment négatif d'invisibilité recouvre l'effectivité, la simplicité et l'efficacité d'un mode phénoménologique, une phénoménalité qui n'est pas l'envers négatif de la positivité des phénomènes mondains, mais l'envers positif de la négativité propre à la phénoménalité du monde. Autrement dit, l'inversion du signe « ne signifie en aucune façon l'inclusion dans l'essence de la phénoménalité d'un élément étranger à son effectivité phénoménologique, fondement obscur de celle-ci et qui, en lui-même, ne se manifesterait pas. *L'invisible est co-extensif à l'essence originelle de la*

---

[63] *Ibid.*, p. 57-58.
[64] ESF, p. 57.
[65] En ce sens, s'il est bien vrai, comme le remarque G. Jean, que le grief principal du vitalisme selon Henry est son « *incapacité à soumettre [la] force à un traitement phénoménologique* » (*Force et Temps*, *op. cit.,* p. 23), il faut bien voir que cette incapacité méthodologique conduit selon Henry à un manquement plus grave encore et peut-être même procède-t-elle de celui-ci : la non reconnaissance de la valeur phénoménologique intrinsèque de la force vitale, « l'impossibilité dans laquelle [le vitalisme] s'est historiquement trouvé de pourvoir cette force de sa phénoménalité propre » (*ibid.*, p. 24), et ainsi la conception d'une vie humaine « privée » de « la phénoménalité » (I, p. 259), et finalement absurde.
[66] ESF, p. 57.
[67] L'expression de « conatus » est reprise par Henry dans *La Barbarie*, p. 169.

phénoménalité, co-intensif à son effectivité »[68]. Ce qui implique bien sûr que l'essence humaine identifiée à cette phénoménalité se phénoménalise comme invisible, c'est-à-dire sur le mode négatif de ce qui se cache et n'apparaît pas dans la lumière du monde, se révèle lui-même comme nuit et non-visage : « […] *l'invisible se phénoménalise en lui-même en tant que tel* »[69]. Par rapport au monde elle implique bien une négation de la phénoménalité. Mais « *la négation incluse dans le concept de l'invisible n'est pas celle de la phénoménalité* », elle « *détermine le mode selon lequel celle-ci se phénoménalise originairement et nous aide à le concev*oir »[70]. Ce mode est celui qui consiste pour la phénoménalité à révéler non pas autre chose qu'elle-même, un phénomène hors-de-soi faisant d'elle-même un non-phénomène, mais à se révéler elle-même en elle-même, comme cette autorévélation qui est un phénomène « *de part en part* »[71], une pure transparence à soi.

De sorte qu'au sein d'une critique de l'humanisme idéaliste abstrait au nom de notre vie concrète, on assiste étonnamment à une reprise des éléments les plus caractéristiques de l'humanisme : dans le concept henryen d'*humanitas*, on retrouve non seulement comme nous l'avons vu dès le départ, un élément transcendantal, mais, en outre, cela même qui lie historiquement la philosophie transcendantale à l'humanisme : la compréhension de ce transcendantal comme vérité, savoir, logos, connaissance, au principe d'une distinction radicale avec la nature. La régression transcendantale en deçà d'une philosophie, idéaliste, dualiste, et intellectualiste, ne conduit pas vers autre chose que la vérité, la distinction, la connaissance, mais vers un autre mode de la vérité, une autre façon de se distinguer, un autre type de connaissance, non pas vers autre chose que le cogito mais vers cela même qui est le « cogito de Descartes »[72], l'essence du cogito. Ce que le déplacement henryen met en cause dans l'humanisme abstrait, ce n'est donc pas l'humanisme en tant tel mais l'abstraction qui l'empêche de constituer un « véritable humanisme »[73]. À travers le changement de paradigme prôné par la phénoménologie de la vie, il ne s'agit pas de s'affranchir de l'humanisme, afin, dans le vide laissé par l'homme, d'ouvrir pour la pensée de nouveaux espaces, mais d'ouvrir l'espace de pensée où l'humanisme devient enfin une théorie concrète et réaliste. Au lieu de briser l'humanisme, Henry cherche à le fonder.

Mais il faut dire plus, car briser l'humanisme peut encore passer pour une tentative d'assurer sa relève. Introduire au centre de notre humanité du non-humain, du pré-humain voire de l'inhumain, sous la forme d'un néant originaire, d'une nature primordiale ou d'un inconscient, peut en effet être une façon, en le modérant, en le limitant, en le décillant, ou en le déstabilisant, de viser au-delà de l'humanisme métaphysique. Mais puisque la redéfinition henryenne de la phénoménalité qui est la « vérité de l'homme »[74] ne consiste « en aucune façon » dans « l'inclusion en elle » « d'un élément étranger à son effectivité phénoménologique »[75], d'aucune non-vérité, c'est une tout autre

[68] EM, p. 550.
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*, p. 551.
[71] *Ibid.*, p. 550.
[72] ESF, p. 57.
[73] Henry utilise cette expression au moins à deux reprises, dans AD, p. 80, et B, p. 227.
[74] *Ibid.*, §7, p. 53.
[75] *Ibid.*, p. 550.

voie critique que s'efforce d'ouvrir Henry, une tout autre voie que celle de la critique négative du sujet qui n'est jamais, selon lui, que l'accomplissement de la négativité que l'humanisme métaphysique de l'homme-sujet porte déjà en lui, une tout autre voie que celle qui, si elle ne l'épouse pas complétement, du moins s'aventure du côté d'un certain anti-humanisme. Cherchant à fonder l'homme sans l'éfonder, la fondation phénoménologique qu'il propose ne s'en tient pas à *contrer* l'humanisme. Elle veut rejoindre le fondement positif qui le justifie en vérité, le fondement qui relève l'homme en le révélant à lui-même comme pleinement humain.

Il en résulte alors un trait caractéristique de cette fondation humaniste (qui à ce moment de notre analyse ne laissera pas d'apparaître problématique) : sa dynamique *excessive*. Car en reprochant à l'idéalisme non pas l'assimilation de l'homme à un pur savoir, mais au contraire à un savoir qui porte en lui sa propre négation, un savoir en son fond obscur, en cherchant ainsi à éviter tout basculement possible dans le naturalisme, il creuse entre l'homme et tous les étants naturels une différence plus nette et plus vive encore que celle de l'idéalisme ; il s'achemine vers un humanisme plus pur, plus radical. En deçà du savoir de la raison ou de la conscience, il découvre en l'homme, constitutif de son essence même, un hyper-savoir, soit un savoir non seulement antérieur mais supérieur à tous les autres savoirs : un savoir qui dans son auto-révélation trouve l'effectivité, l'unité, et l'efficacité qui font défaut au seul savoir de l'objet, un savoir qui est *plus* que celui-ci, un savoir plus vrai, plus cohérent, plus puissant. Pour éviter de rapporter l'homme à autre chose que lui-même, il le rapporte, dans l'immanence de la vie, absolument et immédiatement à lui-même. En ce sens, il excède l'humanisme idéaliste. Il l'excède en substituant à une conception de l'homme comme *sujet* unifié de la connaissance et de l'action dans le monde, celle qui le rapporte à l'essence acosmique du sujet : à la *subjectivité,* réalité uniment connaissante et agissante qui possède tous les caractères de l'absolu. Apparaît donc ici un premier niveau de sens de la formule par laquelle Henry exprime son rapport à l'humanisme – je me situe « au-delà de l'humanisme ». « Au-delà », c'est-à-dire pour l'instant, au-delà de l'humanisme historique centré sur l'idée d'un sujet révélant qui, en raison de sa relativité à l'objet révélé, se trouve dès sa naissance en crise : sur le plan d'une subjectivité auto-révélée donnant au concept d'*humanitas* une assise infiniment plus stable.

Mais la dynamique excessive de la phénoménologie henryenne ne porte pas ses effets uniquement sur l'intension du concept d'*humanitas*. Celui-ci acquiert également une extension remarquable. Car dès lors que l'humanité de l'homme ne se définit plus par le savoir de la raison ou de la conscience, mais par l'hyper-savoir de la vie, il ne subsume plus les seules activités marquées du sceau de l'intellectualité, mais s'étend à toutes les activités vitales, les plus immédiates comme les plus élaborées. C'est, avant les plus hautes activités spirituelles évidemment humaines, tout un ensemble de pratiques, considérées facilement d'un point de vue idéaliste comme simplement matérielles ou naturelles, c'est-à-dire non spécifiquement humaines, qui, ressaisies depuis le savoir et le faire de la vie, irréductibles à la Nature, se retrouvent reconnues comme pratiques culturelles fondamentalement humaines : à l'aune d'un concept d'*humanitas* repensé depuis la gnose de la vie, cette « Archi-gnose » qui est aussi bien « la gnose des simples »[76], ce sont les gestes plus triviaux, les

[76] Cf. I, p. 374 : « L'Archi-gnose est la gnose des simples. »

plus prosaïques et les plus humbles, ceux qui répondent aux besoins les plus élémentaires de la vie, comme manger, boire, dormir, la sexualité[77], qui apparaissent fondamentalement liés à une *tekhnê* subjective, indissociable du processus par lequel l'homme fait l'expérience de soi en même temps qu'il engendre sa réalité propre, se sait et se fait. Également, dès lors que le centre de gravité du concept d'*humanitas* ne se situe plus dans le *logos* grec mais dans le *logos* plus originaire de la vie qui fonde aussi bien le savoir empirique que le savoir scientifique, aussi bien le savoir mythologique, mystique, métaphysique, que le savoir le plus logique, aussi bien les superstitions et l'imagination que la raison, aussi bien la religion que la philosophie, aussi bien les traditions orales les plus anciennes que l'informatique… son exportation hors du cadre étroit de l'Occident, à qui l'on doit pourtant ce concept en tant que concept, ne pose *a priori* aucun problème. Ce sont au contraire les présupposés définissant l'essence anhistorique de l'homme à partir de la tendance historiquement privilégiée par l'Occident qui révèlent leur danger. Donnant au concept d'*humanitas* un contenu qui ne réduit pas l'être humain au fait de penser son être, la pensée henryenne de la vie, peut au sein même du concept, accueillir de plein droit, dans l'idée *d'humanitas* tous les hommes et toutes les civilisations, qui sans avoir peut-être les moyens (conceptuels, théoriques, rationnels) de dire dans l'évidence ce qu'est l'homme, se réalisent et se révèlent dans une *praxis* qui définit le « style » propre de leur vie – « des habitus obéissant à une typique »[78] – ,et par là disent l'humanité autrement mais non moins sûrement.

Parce qu'il vient *fonder* le concept d'*humanitas* au sein d'un mouvement excessif qui produit dans la réponse philosophique à l'humanisme métaphysique du sujet, un point de bifurcation, où s'annonce un tout autre chemin que celui de l'*anti-humanisme*, nous trouvons une première raison de baptiser ce chemin alternatif du nom d'*archi-humanisme*. Et à travers ce signifiant, et la première signification qu'il véhicule, s'éclaire déjà davantage la position spécifique de la pensée henryenne de la vie dans le moment philosophique du vivant, plus exactement le sens qu'elle confère à ce moment : non point expulser la figure de l'homme au profit du vivant, prendre sa place, nier ses prétentions, mais offrir à l'homme, dans la vie, une vraie place, plus stable, plus accueillante : la place de vivant où il reçoit une « plus grande force », une force qui assoit réellement ses prétentions.

IV. Philosophie et science de l'homme

(i) Une alliance plus archaïque

Si le rappel de notre origine vitale est selon Henry un moyen privilégié pour fonder un véritable humanisme, c'est comme nous venons le voir, parce que la reconnaissance de la phénoménalité propre à la vie, l'omni-exhibition de soi, permet, en débarrassant le concept de

[77] Cf. la préface de *La Barbarie*, p. 3 : « […] la culture […] n'est pas présente seulement sous ses formes supérieures […] elle imprègne la communauté humaine dans ses strates sous-jacentes, là où l'activité répond à des besoins élémentaires, qu'il s'agisse de nourriture, du vêtement, de la production des "biens" en général ou encore des relations concrètes des membres de la communauté entre eux. Ainsi y-a-t-il une culture de la cuisine, de l'habitat, du travail, des relations érotiques ou de la relation aux morts – relations qui autorisent une première définition de l'"humain". »
[78] B, p. 166.

subjectivité de toute équivoque, d'expulser *a priori* du concept d'*humanitas* l'indétermination ou le vide risquant d'être le cheval de Troie du matérialisme. Saisie sur le fond d'une pleine densité phénoménologique, la subjectivité humaine n'est plus conçue comme un simple sujet logique, une forme vide, sujet transcendantal=X, qui, en raison de son indétermination, peut alors recevoir n'importe quel contenu : « l'âme » aussi bien que « l'inconscient » ou « le jeu des organes »[79]. L'âme fantomatique de l'idéalisme qui erre dans le monde à la recherche d'un corps où se réaliser, trouve dans la vie phénoménologique la consistance qui lui faisait défaut[80]. Mais si la perspective henryenne peut prétendre donner au concept d'*humanitas* un véritable contenu, en le déterminant comme autorévélation subjective, c'est aussi bien parce qu'une telle détermination réfère ce contenu à une réalité indépendante de sa visée conceptuelle, extérieure à sa manifestation dans une représentation : à une réalité qui déborde la pensée. Irréductible au concept de sujet transcendantal *logique* en tant qu'il distingue la subjectivité humaine d'une simple forme de la pensée révélant une matière donnée par un autre pouvoir qu'elle, le concept henryen d'*humanitas* l'est d'abord en tant qu'à travers la conception d'une forme vivante qui révèle sa propre matérialité, il prétend reposer sur autre chose qu'une réflexion de la pensée sur elle-même et ses formes transcendantales : sur une matière phénoménologique vivante immédiatement auto-révélée. Il n'entend pas simplement dire les conditions de toute expérience possible, mais l'expérience réelle de ses conditions, ces conditions telles qu'elles se révèlent effectivement, pas simplement l'acte de la vérité – ce qui rend vrai –, mais la vérité de cet acte qui est lui-même dans le vrai. Autrement dit, en rapportant *le contenu* du concept d'*humanitas* tout entier à lui-même, situant son fondement en lui-même, dans une phénoménalité irréductible à la pensée, il rapporte *ce concept* lui-même à autre chose que lui, autre chose que sa réalité représentative, une réalité qui fonde sa propre vérité, la vérifie : une réalité donnée.

Ainsi, dans le cadre de la phénoménologie henryenne, le concept de subjectivité humaine transcendantale ne se présente pas comme le terme d'un raisonnement, le résultat d'une déduction transcendantale logique mais comme l'expression d'une description phénoménologique des données les plus concrètes de l'expérience. Mais ajoutons encore qu'au sein de cette pensée de l'immanence radicale les données de l'expérience sur lesquelles se fonde la description de notre humanité ne sont pas comprises comme les données *évidentes* d'une *intuition* particulière qui reste une modalité de la *conscience*. Le déplacement henryen change la manière de concevoir les données mêmes sur lesquelles s'articulent le savoir phénoménologique : saisies dans l'immanence de la vie, dans son auto-donation, les données de notre *humanité* ne sont pas les données intuitives, prétendument « immédiates » de la conscience, données qui se donneraient dans l'*évidence* d'un *voir*, mais des données absolument immédiates qui se donnent dans la *certitude* d'un *vivre*, données où ce qui est donné n'est pas un objet qui se confondrait avec le sujet mais la subjectivité elle-même, une

[79] Cf. PPC, p. 66-69.

[80] Cf. *ibid*., p. 69-70 : « Pareille aux âmes des morts qui, dans les mythologies anciennes, errent sans cesse à la recherche d'un lieu où elles pourraient prendre forme et de nouveau goûter, sentir, étreindre, l'âme de la métaphysique est sans consistance et sans être, elle est légère, vaporeuse, et si elle est partout et se glisse jusque dans les songes des vivants, c'est qu'en réalité elle est nulle part ; incapable d'être quoi que soit, comme la pseudo-subjectivité des modernes, elle aspire à l'existence, mais elle n'est que le néant : *il lui faudrait avoir un corps*. »

subjectivité qui se donne comme vitalité absolument distincte de toute objectivité. Ce n'est pas tant que Henry récuse ici la distinction du transcendantal et de l'empirique, de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, de la subjectivité et de l'objet. Nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, la rigueur d'une pensée phénoménologique se tient au contraire selon lui dans la capacité à maintenir cette distinction. Et le rejet par lui de l'assimilation de l'homme à un doublet empirico-transcendantal est bien le rejet d'une telle confusion. Mais l'approfondissement de la distinction le conduit à identifier un principe transcendantal *a priori* qui possède en lui-même la pleine positivité phénoménologique qu'une philosophie transcendantale insuffisamment radicale est contrainte de placer du côté des faits empiriques, des intuitions *a posteriori*, de ce qui se voit.

Et c'est ainsi que la théorisation henryenne de l'homme peut rendre compte de sa propre possibilité et de sa légitimité. Si en se plaçant délibérément hors monde, c'est-à-dire hors du domaine des faits empiriques positifs, hors même de la pensée transcendantale qui en est leur condition de possibilité, la conception henryenne de l'homme peut néanmoins s'affirmer comme une théorie qui ne se réduit pas à une simple hypothèse métaphysique fondée sur une simple préférence subjective, c'est qu'elle repère dans cet ailleurs, *l'ici même* où se révèle et partant se donne effectivement la vie humaine dans son irréductibilité à un simple processus naturel[81]. En écartant le monde en tant que tel, sa structure transcendantale, sa donation médiate, elle découvre un champ de présence phénoménologique[82] où s'atteste dans une *certitude immédiate absolue* le vivre humain. La rupture apparente du lien du transcendantal avec l'empirique n'est pas l'abandon d'une positivité trop contraignante mais la connexion avec une positivité plus originaire et en ce sens plus contraignante que la positivité des faits empiriques objectifs, la positivité d'une subjectivité humaine auto-révélée au sein de laquelle l'objectivation des faits elle-même se révèle. Plus contraignante en effet, puisque lors même que tous les faits empiriques objectifs sont mis en doute et écartés, l'objectivité en tant que telle considérée comme fallacieuse, demeure l'impossibilité de douter de l'épreuve subjective en laquelle s'engendre et s'expérimente le doute, le fait de vivre dans le doute ; hors de toute *évidence* visible, s'affirme la *certitude de soi* de la vie invisible qui résiste au doute le plus radical[83], cette certitude qui fait que lors-même qu'il n'y aurait au monde qu'une subjectivité humaine, lors même qu'il n'y eût aucun monde[84], cette subjectivité serait contrainte de reconnaître dans sa solitude absolue, qu'elle est absolument, c'est-à-dire qu'elle vit. De sorte que ce qui justifie l'anthropologie henryenne qui identifie l'*humanitas* à une réalité acosmique, la force et la nécessité avec laquelle elle peut affirmer une telle identification, n'est donc rien d'autre que la force et la nécessité de la phénoménalité spécifique de cette réalité : la certitude absolue du savoir sans distance de la vie. L'ensemble des déterminations par lesquelles cette anthropologie caractérise son objet, à

[81] Cf. PC, p. 24 : « L'opposition du visible et de l'invisible […] ne trace pas une ligne de partage entre ce qui est humain et ce qui est divin, l'invisible désignant le "Ciel" et devenant comme ce dernier une sorte d'"arrière monde" ou d'"au-delà" mythique, objet de scepticisme pour tous ceux qui prétendent s'en tenir à ce qu'on peut voir et toucher. L'invisible concerne l'homme lui-même en sa réalité véritable. »

[82] Cf. PPC, p. 34 : « […] une région ontologique absolument originale qui, pour être la source de toute expérience, n'en [est] pas moins phénoménologiquement donnée et connue. »

[83] Cf. B, p. 166 : « […] là où il n'y a plus rien à voir, à comprendre, et à sentir, là pourtant se déploie et grandit la vie dans l'épreuve absolue de sa certitude propre. »

[84] Cf. *ibid*., p. 31 : « […] n'y eût-il rien d'autre qu'elle au monde, ou plutôt n'y eût-il aucun monde […] il y aurait la vie. »

commencer par celles que nous venons de voir – principalement son invisibilité, son immanence, jusqu'à son auto-révélation elle-même – viennent dire conceptuellement la façon dont, avant tout concept, l'homme dans la vie se révèle effectivement lui-même en tant qu'humain.

La légitimité d'un tel dire théorique est ultimement la parole non-théorique de la vie et ainsi l'*auto-attestation* de la vie humaine, « le témoignage qu'elle rend d'elle-même »[85], un témoignage, qui, précisément parce qu'il n'est pas un témoignage mondain pour autre chose que soi, attestant à distance l'existence d'un fait extérieur et objectif, mais un témoignage qui témoigne en nous-mêmes, en attestant dans un savoir immédiat notre propre existence subjective, n'est pas révocable[86]. Si l'on reprend la terminologie biranienne, en laquelle Henry voit justement l'expression anticipée de sa conception de la phénoménalité immanente, on dira que ce qui fonde le discours henryen sur l'homme, au-delà des sens et des faits mondains qui le contredisent, c'est un « sens spécial », « sens intime » où notre *humanité* se révèle comme un « fait intérieur », « fait primitif »[87]. Par où l'on voit qu'un tel discours n'entend pas venir simplement doubler et compléter le point de vue de la science sur l'homme, en ajoutant à une procédure expérimentale entée sur des faits positifs, une procédure réflexive qui remonte de ces faits à leur conditions humaines négatives, de ce qui est vrai objectivement aux conditions subjectives de la vérité. Parce qu'il prétend partir d'une positivité phénoménologique absolument contraignante, il se pense tout autrement que comme le complément philosophique idéaliste du réalisme scientifique, le corrélat subjectiviste de l'objectivisme. Le point de vue de Henry doit plutôt se comprendre, pour reprendre à nouveau le commentaire henryen de la psychologie biranienne, comme répondant à l'idéal d'une « science absolue », orientée par la visée d'une « science phénoménologique de la réalité humaine », science qui sera « pourvue d'un caractère de certitude apodictique »[88].

De sorte que si l'anthropologie henryenne possède une propension *réaliste*, opposée à l'idéalisme philosophique, ce n'est pas uniquement comme nous l'avons vu parce qu'elle conçoit l'*humanitas* comme une réalité qui exclut d'elle la négativité de l'idée, c'est aussi parce qu'elle prétend que cette réalité n'est pas posée, au-delà des faits positifs, comme une simple idée explicative ou régulatrice, mais comme un « fait »[89] lui-même pleinement positif : son réalisme n'est pas seulement ontologique mais épistémologique[90]. En ce sens, ce serait un contresens de considérer que sa critique de l'objectivisme moderne viserait simplement à marquer les limites de l'objectivité en tant que telle au profit d'un discours qui, ne pour ne pas satisfaire à la rigueur scientifique, à sa rationalité, conserverait sur un autre plan – critique, spéculatif, métaphysique, moral, éthique, ou

[85] EM, p. 556.
[86] Non point donc un témoignage selon « la parole du monde » qui parle « de ce qui se montre à nous dans l'extériorité du monde » (PC, p. 90), et qui comme tel, « porte en lui la possibilité de la feinte et du mensonge » (p. 83-84) est toujours « potentiellement un faux témoignage », mais un témoignage selon « la parole de la vie », en laquelle advient « l'identité infrangible de la parole et de ce qu'elle nous dit – du Dire et du dit – » (PC, p. 95) et qui comme tel « est incapable de mentir », « ignore la duplicité », est « vraie absolument », « une parole de vérité » (PC, p. 97-98).
[87] PPC, p. 21-23.
[88] *Ibid.*, p. 24.
[89] Concernant le cogito originel de notre vie et son auto-révélation, Henry parle même d'une « Archi-facticité » ; plus qu'un fait, il est « l'Archi-fait qui doit porter tous les autres », PV-II, p. 105-106.
[90] Cf. MS A 6-4-3879 in RIMH n°3, p. 161 : « Le vrai positivisme n'est pas intuitionnisme au sens large mais *retour* à la vie ».

philosophique… – une légitimité propre. Le problème du scientisme et de l'objectivité dont il se réclame n'est pas en effet selon Henry une trop grande rigueur épistémologique, le conduisant à soumettre tout savoir théorique aux critères de l'objectivité qui stabilisent la vérité d'une idée et lui donnent une valeur universelle, mais la méthode mise en place pour satisfaire cette rigueur – l'*épochè* du sensible, la mathématisation – et l'attribution indue à celle-ci d'une valeur ontologique[91]. En d'autres termes, si le scientisme produit l'occultation théorique de notre *humanitas*, ce n'est pas tant parce qu'il n'envisage pas d'autre perspective théorique pertinente sur l'homme que celle de la science, mais d'abord parce qu'il n'envisage pas d'autre perspective sur l'homme que celle de la science *moderne objectiviste*, et finalement pas d'autre perspective sur la science – sur ce qui peut être une science ou non, sur l'Idée de science – que la sienne.

La critique de Henry a ceci de radical qu'elle refuse de laisser à la science moderne objectiviste le privilège même de la scientificité et de l'objectivité, plus généralement de la rationalité : en se rapportant aux données positives de notre vie, en se pliant à la nécessité de ce qu'elles disent d'elles-mêmes et de nous en elle, la philosophie henryenne entend bien faire le départ entre les conception subjectives, gratuites, simplement imaginaires ou morales de l'homme, et les conception fondées, véritables[92]. Et c'est en disant que la réalité humaine est radicalement et *ontologiquemen*t subjective et invisible qu'elle conforme son dire à la façon dont son objet se révèle lui-même, qu'elle est rigoureusement, *épistémologiquement*, objective et ordonnée à une exigence d'universalité – en ce sens pleinement rationnelle[93]. L'exigence scientifique et rationnelle qui oriente l'anthropologie henryenne, si par là on entend le souci qu'elle a de soumettre son discours à ce qui se donne nécessairement à nous, de ne rien dire qui ne soit fondé et assuré dans la réalité, est même la plus grande possible, plus grande que les sciences de la nature, plus grande encore que les sciences mathématiques et logiques pures, puisque *la certitude* de l'auto-révélation de la vie humaine sur laquelle elle s'appuie s'affirme encore lorsque, à la faveur d'un doute hyperbolique, plus rien n'est *évident* ; l'assurance de la phénoménalité immanente qui tient et dit la réalité humaine dans son étreinte est l'assurance première en laquelle toute autre assurance puise sa force relative ; et quoique se dérobant à toute évidence, elle fonde, comme une modalité particulière de sa propre certitude, l'assurance avec laquelle le voir peut s'affirmer comme évident.

La reconduction par Henry de l'opposition classique du point de vue philosophique au point de vue scientifique sur l'homme, comme opposition d'une discipline prenant pour thème « l'*humanitas* de l'homme » conférant à celui-ci une *valeur* et une *dignité*, et d'un savoir qui s'en tient aux faits et à sa réalité objective, ne se fait pas au nom d'une conception morale ou éthique de l'homme, au nom de la haute idée qu'il a de lui-même, de sa valeur et sa dignité, mais sous l'égide

[91] « Cette science [la science qui voit le jour à l'époque de Galilée] qui prétend à l'universalité se constitue elle aussi par une réduction – une réduction qui ne se donne plus toutefois comme la délimitation d'un domaine spécifique d'objets, mais comme la condition de toute vérité », I, p. 143.

[92] Cf. la conclusion de l'article : « Ce que la science ne sait pas », in PV-IV, p. 51 où Henry affirme la possibilité de tenir sur « la vie inobjectivable […] un discours […] présentant une rigueur comparable, des vérités nécessaires, aprioriques au même titre que celle de la géométrie bien que d'un autre ordre ».

[93] Cf. PPC, p. 254, où Henry montre que l'enjeu de l'assise phénoménologique de son ontologie est bien, en s'appuyant sur « les données réelles d'une *science positi*ve », de pouvoir opérer une « discrimination *objective* » et de donner « un fondement *rationnel* » au discours que l'homme tient sur lui-même (c'est nous qui, à chaque fois, soulignons).

d'une conception ontologique et phénoménologique de l'homme qui décrit la manière dont sa réalité, de fait, s'apparaît à elle-même, avec certitude[94]. Elle oppose à la perspective scientifique une conception philosophique qui prétend satisfaire non pas dans une moindre mesure, mais d'une manière éminente, l'exigence de vérité qui motive toute science[95]. En ce sens, son opposition accidentelle à la science moderne se fait sur le fond d'une alliance plus essentielle, plus archaïque, avec la motivation profonde de la science : dire les choses telles qu'elles sont, dire les choses en vérité. Sans doute, l'affirmation de sa différence spécifique au sein de l'être revient bien à reconnaître à l'homme une dignité, à faire de lui autre chose qu'un simple fait naturel, à savoir une valeur, et ainsi à se faire une haute idée de l'homme ; mais parce que cette affirmation se produit bien non pas contre l'être mais au sein même de l'être, qu'elle renvoie ainsi à un être qui en son auto-apparition s'affirme comme bel et bien réel, elle réfère la dignité humaine et la valeur de l'homme à leur *réalité* et *facticité* propres, leur être invisible mais manifeste. Pour accomplir la tâche philosophique de « fonder un véritable humanisme », elle ne se contente pas, à l'instar des autres philosophies, de produire une Idée de l'homme, ni même de pousser le plus loin possible cette Idée en l'exprimant dans sa plus grande pureté : elle identifie le domaine d'expérience – l'immanence d'une vie qui s'auto-atteste – où, avant toute vérification et authentification externes marquées du sceau de la contingence, cette Idée *a priori* ne cesse de se vérifier nécessairement et concrètement en nous-mêmes, de *s'authentifier* ; son archi-humanisme rapporte l'humanisme à la phénoménalité qui le fonde en vérité.

(ii) Une méthode identique à son objet

Mais si la perspective henryenne peut prétendre conférer à sa conception philosophique de l'homme une force théorique au moins aussi grande que celle de la science moderne, c'est à la condition de se donner une tout autre *méthode* que celle qui fait la force de cette science : dans la mesure en effet où ce qui fait la réalité de son objet ne se donne pas dans la lumière du monde, elle ne peut prétendre accéder à une telle réalité, via l'intuition ou la réflexion, via un quelque mode du savoir ek-statique. Son accès à l'objet, sa méthode, ne peut être une méthode empruntée aux sciences de la nature, ni même une méthode qui se distingue des sciences de la nature, en restant une voie de la transcendance, une façon de montrer son objet à distance. La méthode de l'anthropologie henryenne doit être une méthode adaptée à son objet, au mode de sa phénoménalité propre : « […] la relation à l'homme [doit] être guidée [...] par la manière dont l'homme surgit initialement dans la phénoménalité et se donne à nous, c'est-à-dire à lui-même, - par l'essence de la

[94] Cf. Ms A 6-3-3804 in RIMH n°3, p. 153 : « La subjectivité est inaliénable […] non au sens d'un droit qu'il faudrait respecter, mais au sens d'un fait […] mais cela (ce fait) tient à une raison qui est l'être même de la subjectivité, [une raison] de nature ontologique. »

[95] Que la critique adressée par Henry au discours des sciences modernes sur l'homme, au nom de « notre intériorité », ne vise pas autre chose qu'à reconduire la recherche sur le chemin assuré d'un discours fondé, conforme en ce sens à l'Idée de la science et de la vérité, cette déclaration tirée de *La Barbarie*, le montre bien : « L'incertitude de toutes les recherches qui portent en elles la tare indélébile de l'extériorité tient au fait que, se jetant en celle-ci, elle se sont privées a priori de la certitude de soi de la vie qui pouvait seule leur conférer un sens, une direction, un "objet" et, de cette façon, l'inéluctabilité d'un fondement absolu », (B, p. 150).

subjectivité absolue en tant que la vie »[96]. Autrement dit, ce qui peut la conduire à son objet et lui conférer son « objectivité » propre, ce n'est ni l'explication par les causes, ni la compréhension par les raisons ; le point de vue qui peut lui permettre de saisir son objet ne peut être ni le point de vue en troisième personne, ni en toute rigueur, le point de vue en première personne, car *un point de vue* reste une approche médiate de son objet, une vision qui ne permet pas d'accéder à la vérité immédiate et invisible de l'homme. En ce sens ce par quoi le point de vue philosophique de Henry peut prétendre acquérir sa scientificité propre, ce n'est pas le point de vue des sciences ; mais ce n'est pas plus, en toute rigueur, le point de vue de la philosophie ; ce n'est en aucun cas un point de vue, ou bien c'est un point de vue qui n'est pas un : « le point de vue » de la vie sur l'homme, soit « l'intelligence » immanente qu'il a de lui-même en elle. De manière plus générale la voie que la conception henryenne emprunte pour rejoindre son objet tel qu'il se donne, dans le savoir sans distance de la vie, ne peut être la voie interprétative, méthode des points de vue, méthode propre au voir. La vérité de l'homme qui polarise l'anthropologie henryenne n'est pas le corrélat transcendant d'un savoir apparaissant idéalement au terme de son progrès infini, au croisement d'une multiplicité de points de vue extérieurs qui tournent autour de leur objet[97] ; avant tout éclatement, elle est la vie d'un vivant qui s'est déjà révélée elle-même, totalement et adéquatement, l'unité primordiale en laquelle tous les caractères de la vie humaine se lient « selon des régulations fondamentales et une hiérarchie qui appartiennent à la propre essence de cette vie et la définissent »[98]. Comme telle, elle ne se donne pas dans un savoir extérieur à l'homme, comme autre chose que l'homme lui-même, comme son objectivation, mais comme la réalité même de l'homme. La méthode de l'anthropologie henryenne consiste donc à tenter de décrire l'homme à partir du « flambeau intérieur » de sa propre vie, cette lumière qu'il est lui-même en tant qu'humain.

Et par conséquent l'intelligibilité qu'elle prétend offrir du phénomène humain n'est pas celle produite par un savoir avisant son objet. Sans se contenter d'opposer à celle-ci le fond d'inintelligibilité sur lequel se produit le phénomène humain, son mystère indéfinissable, elle promeut une intelligibilité procédant d'une intelligence plus originaire de notre humanité, fondamentalement plus humaine en ce qu'elle coïncide avec cette humanité-même : elle propose le déploiement d'une *auto-intelligibilité*.

---

[96] B, p. 136.

[97] Cf. la conclusion de GP où Henry fustige les pensées de la médiation : « Les pensées superficielles sont celles de la médiation. Pour savoir ce que nous sommes elles utilisent un détour, soit que notre être véritable ne se constitue que médiatement, soit que la connaissance que nous pouvons en avoir ne soit jamais elle-même que médiate ». Et il critique plus particulièrement la méthode de la psychanalyse qui « pour surprendre le secret de notre être abonde en ce sens » (p. 396), en considérant que « la pulsion ne se manifeste que par ses "actes", par l'ensemble éclaté des comportements inaperçus du sujet, de ses représentations, de ses affects : autant d'indices offert à une lecture herméneutique », (p. 396-397) et en se condamnant alors à laisser de côté, « avant sa dispersion illusoire dans l'extériorité irréelle de l'ek-stase », « l'essence même de notre être » (p. 398). Plus généralement, dans PV-1 p. 87, Henry rejette « l'herméneutique », « cette quête sans fin, comme ils disent », à laquelle « est confiée la tâche de ne jamais trouver ce qui est en question et qui n'est pas seulement "le sens de l'être" mais la force qui le fait être », la force de notre vie, notre réalité immédiate auto-révélée.

[98] B, p. 149.

(iii) Une méthode différente de son objet

Reste toutefois une question. Car le déploiement de cette auto-intelligibilité à travers une *conception* de l'homme suppose assurément la mise en œuvre d'une intelligibilité conceptuelle, celle offerte par l'« ouvrage de philosophie » qui la consigne et qui, selon la remarque de Henry lui-même, n'est autre « qu'une série d'intuitions ou d'évidences se voulant liées selon des enchaînements nécessaires et formulées dans des propositions dont la donation – la lecture ou l'écriture – demande elle-même au voir, au Logos grec, sa possibilité[99] ». Même devenu phénoménologique, la philosophie reste « une pensée, une pensée s'accomplissant dans un voir » ; enfin, même en radicalisant la phénoménologie, et en la tournant vers notre vie invisible, on cherche à la « voir pourtant dans une pensée qui marque de son trait décisif toute connaissance »[100]. Autrement dit, si l'anthropologie henryenne doit emprunter, pour rejoindre son objet, et se faire science, une autre voie que la voie interprétative, reste que, en tant que discours, elle produit bien une image de l'homme, – son concept – impliquant un acte d'imagination[101] faisant d'elle une interprétation de l'homme. Et pour faire de cette interprétation une interprétation conceptuelle, proposer une image de l'homme qui soit un concept, elle doit bien en quelque manière soumettre l'acte d'imagination au *telos* rationnel d'une pensée claire et distincte. La méthode qu'elle doit suivre, pour conférer à son discours la cohérence et l'évidence minimale qui permettent de le considérer comme conceptuel, est tout autre que celle qu'elle doit suivre pour ancrer ce discours dans la réalité de son objet ; les exigences de sa vérité formelle sont radicalement différentes de celles de sa vérité matérielle. Comment par conséquent révéler par la pensée, ce qui jamais en elle, ne se révèle ? Comment via un mode d'approche de la réalité qui, en vertu de sa transcendance, n'accède jamais à la réalité immanente de la vie humaine, prétendre accéder véritablement à celle-ci ? Et si la vérité de notre *humanitas* ne peut se dire dans un discours, quand bien même elle se dirait autrement que d'une manière discursive, ne vaut-il pas mieux la taire ?

La réponse de Henry à cette question qui traverse toute son œuvre en engageant les rapports du visible à l'invisible – comment voir l'invisible ? – se tient dans le renversement du rapport de la pensée et de la vie[102] : à savoir que si la pensée en elle-même, en vertu de sa transcendance, n'accède jamais à la vie immanente et partant à notre *humanité* concrète, à l'inverse, c'est toujours dans la vie, en accomplissant notre humanité selon un mode particulier[103], que la pensée accède à elle-même. En d'autres termes, si le résultat objectif de l'acte de pensée est toujours extérieur à la vie humaine, conduit au dehors d'elle, en revanche, l'acte de pensée, comme acte subjectif, se produit toujours à l'intérieur même de cette vie, provient d'elle. De sorte que celui qui cherche à connaître à distance son humanité est toujours d'abord celui qui, en tant que vivant, la

[99] I, p. 122.
[100] *Ibid.*, p. 131.
[101] *Ibid.*, p. 132 : « […] l'acte d'imagination qui la forme et la maintient devant son regard […] »
[102] Renversement qui n'est autre selon Henry que le geste par lequel il accomplit « le renversement de la phénoménologie » qu'il décrit ainsi : « […] c*e n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi*, de s'éprouver soi-même et enfin d'être ce qu'elle est chaque fois : l'auto-révélation d'une "*cogitatio*" », I, p. 129.
[103] La réponse de Henry fait fond ici sur « la parole trop peu méditée de Marx : *la pensée est un mode de la vie* » (I, p. 130).

connaît immédiatement, avant même de vouloir et pouvoir la penser. L'homme, avant toute pensée, a toujours déjà accédé à lui-même dans la vie. La réponse est au fond la plus simple du monde : s'il est possible de penser une humanité qui se révèle indépendamment de la pensée, c'est que celui-là qui pense *est* toujours d'abord un homme – et donc un être qui se révèle lui-même indépendamment de la pensée.

Mais en quoi cela répond-t-il vraiment à la question ? Si l'homme qui s'efforce de se penser est toujours un homme vivant, soit ce savoir de soi qui sait immédiatement et uniment ce que c'est qu'*être* humain et ce que c'est que *penser* cette humanité, qui sait aussi bien le rapport et la différence que ces deux propriétés impliquent, alors nous pouvons comprendre qu'il soit en mesure d'évaluer la conformité de la pensée qui tente de dire son humanité à la réalité de celle-ci, et de produire dans la pensée les jeux conceptuels, les déplacements, les contradictions, les retournements… qui permettent de dire le plus justement possible dans la *théorie* comment il se dit *pratiquement*. Mais si une telle réponse exhibe la possibilité du concept henryen d'*humanitas, malgré* le hiatus qui sépare ce concept et son objet réel, et la différence des méthodes qu'ils impliquent, en revanche elle ne comble pas ce hiatus. Elle indique comment le rapport d'un concept à une *humanitas* invisible peut s'établir à la faveur d'un vivant humain qui maintient en lui les deux côtés du rapport, et accomplit en lui les deux méthodes – *le voir* et *le vivre* – mais elle n'efface pas pour autant la différence radicale de leurs essences respectives, elle ne réduit pas leur tension[104]. Elle dit comment la pensée peut produire le concept d'une réalité qu'elle ne peut connaître par elle-même et se régler dans sa production sur elle, mais ce faisant elle persiste à dire qu'elle se borne alors à produire cette vérité hors d'elle. Ainsi elle conserve un caractère inévitablement déceptif – clairement assumé du reste par Henry dans la mesure où ce caractère déceptif ne dit pas l'échec de la réponse mais la nécessaire conscience des limites de la pensée et de sa réponse. Lorsque en effet la « réponse est là pour nous »[105], que nous comprenons comment en tant que vivant nous pouvons, de la vie et de notre humanité, nous « former une re-présentation, en jeter hors de nous l'image ou l' "essence" », il faut dire encore, avec Henry, que c'est « de telle façon qu'en celles-ci ce n'est jamais la vie réelle » dans sa « réalité […] qui nous est donnée, mais seulement son double, une copie, une image, quelque équivalent objectif en effet mais vide, fragile, *aussi incapable de vivre que de subsister par lui-même* »[106]. Ce qui ne veut pas dire finalement que l'homme reste impensable, mais que pensable il ne l'est jamais – lors-même qu'il se pense conformément à ce qu'il est – que sous la forme d'un « équivalent noématique », d'un « double idéal ». Même lorsqu'elle s'ancre dans la réalité absolue de la vie humaine, part d'elle, se nourrit d'elle, lui emprunte la force avec laquelle elle la projette dans un concept, et ne cesse de référer à elle pour s'assurer de sa propre vérité, celle-ci, la vérité du concept produit n'apporte pas en elle, dans sa pro-duction, la vérité première de la vie humaine, seulement son ombre ; en ce sens elle reste relative.

---

[104] Cf. cette déclaration de Henry qui exprime cette tension indépassable : « […] les philosophes font un métier difficile qui est celui de penser, difficile par rapport à la vie, s'il est vrai que la pensée est une intentionnalité qui s'ouvre au-dehors […] et s'il est vrai que la vie au contraire n'est jamais au dehors, la conséquence est que se croisent pour ainsi dire des gens qui ne rencontreront jamais […] il y a une raison apriorique pour ce chassé-croisé » (PV-IV, p. 210).
[105] I, p. 131.
[106] *Ibid.*, p. 132.

Il s'ensuit que les grandes prétentions de l'anthropologie henryenne doivent nécessairement s'accompagner d'une grande modestie. Car la connaissance et la certitude absolue que formulent ses propositions ne sont pas produites par ses propositions elles-mêmes ; elles ne sont pas l'œuvre de cette théorie ; à proprement parler elles ne sont pas les siennes – mais celles de son objet et encore précisons, celles de son objet en tant qu'il n'est pas le simple corrélat objectif de cette théorie, en tant qu'il se donne indépendamment d'elle comme subjectivité vivante. L'adéquation à soi et la transparence définissent l'*humanitas* elle-même, et non la pensée qui la définit ainsi à travers une définition théorique affectée d'une obscurité et d'une inadéquation de principe. Aussi, l'affirmation discursive selon laquelle l'homme est une réalité invisible, immanente, simple, pratique, auto-révélée, ne jouit pas d'une certitude contraignante effective *en elle-même*, mais seulement rapportée à l'autorévélation du vivant en qui, avant toute prédication par la pensée, s'affirme réellement chacune de ses propriétés essentielles. N'appartenant pas en propre à l'anthropologie, on peut dire que la certitude de celle-ci est empruntée. Savoir absolu, elle ne peut donc prétendre l'être que relativement – relativement au savoir dont dispose tout homme en tant que vivant. Le caractère absolu de la lumière qui irradie en elle, ne saurait donc la soustraire à la critique, justifier sa fixation en dogmatisme. Car dans la mesure où le texte et l'ensemble des propositions où l'anthropologie se trouve consignée ne portent jamais que l'ombre de cette lumière, toute licence est donner de modifier cette ombre, c'est-à-dire de revenir sur ce texte, de le compléter, de le clarifier, de le prolonger, de le corriger voire de le biffer, afin de le rendre le plus fidèle possible à la lumière dont il veut être le reflet. La conscience vive de la duplicité des méthodes impliquée par la conception phénoménologique matérielle de notre d'*humanitas,* de l'irréductibilité du voir anthropologique et du vivre qui assoit ce voir dans la vérité absolue de l'homme, laisse indéfiniment ouverte la possibilité de présenter l'homme sans visage sous de nouveaux profils[107].

En somme, la vérité de l'homme, sa possession dans un savoir immédiat absolu, n'est certes pas dans la perspective henryenne seulement un idéal : elle est une donnée phénoménologique. Mais dans la mesure où cette vérité n'est pas celle produite par la pensée elle-même, mais celle en laquelle elle s'enracine, cette donne phénoménologique de la vérité absolue de l'homme ne signifie pas pour l'anthropologie qui la conçoit dans sa vérité relative un arrêt mais une *exigence* : une exigence qui n'est pas posée par la raison comme le terme de sa recherche, comme une visée idéale impossible à atteindre, *l'objectif le plus lointain*, mais une exigence qui s'éprouve réellement dans la vie comme le point de départ de la recherche, *le motif le plus prochain* du vivant humain qui se sait déjà pratiquement mais qui *en outre*[108], ce qui est très différent, cherche à savoir théoriquement ce

[107] Cf. Ms A 6-2-3681, in RIMH n°, p. 138 : « (il n'y a pas de sens absolument vrai, seule la vie est vrai). »

[108] Cet « en outre » définit un acte spécifique et positif de culture, une manière particulière pour le savoir subjectif de la vie de s'accroître en se doublant dans un savoir objectif. Ce surcroît de vie, cet excès, est celui de l'acte philosophique, celui, selon les termes de Henry, « dans lequel, ivre d'elle-même et s'éprouvant soi-même comme l'absolu, la subjectivité vivante entreprend de se connaître soi-même, se proposant ainsi à elle-même comme son thème propre », B, p. 227. Dans cet excès se tient, à côté de la réponse à la question « *comment* penser l'homme ? », un élément de réponse à la question « *pourquoi* penser l'homme ».

qu'il est pratiquement, bref, elle est ce qui donne du « mouvement pour aller plus loin »[109] dans la connaissance de soi.

[109] N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, « Premier éclaircissement », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 800.

CHAPITRE IV

L'affectivité de l'être humain et sa passivité

I. Au cœur de l'homme

(i) Le sentiment de soi

Aller plus loin, c'est, pour ce qui nous concerne, poursuivre le mouvement par lequel nous nous efforçons de déterminer *concrètement* le concept d'*humanitas* sur le fond d'une ontologie de la vie phénoménologique absolue. La compréhension de notre humanité comme réalité invisible et immanente constituant dans son auto-révélation une phénoménalité originaire peut sembler en effet encore bien abstraite. Car si la vie absolue en laquelle l'homme trouve son essence est elle-même comprise comme l'immédiat en lequel tout savoir médiat trouve sa condition première et son fondement, on ne manquera pas de se demander, comme Henry se l'objecte à lui-même, si une telle compréhension de notre nature profonde ne procède pas « d'une simple nécessité d'ordre intellectuel », « d'une simple exigence logique, celle selon laquelle l'essence par laquelle toute présence est médiatisée ne peut plus être médiatisée à son tour »[1], et partant si l'anthropologie qui situe la réalité même de l'homme dans cette immédiateté originaire n'est pas le fruit d'une pensée qui « "[o]béissant" à l'axiome selon lequel "il faut bien s'arrêter" […] prend seulement ses désirs pour la réalité » [2]. Autrement dit, « la description de la structure interne de l'immanence et de son essence comme essence originaire de la réceptivité » – aussi bien une description de notre essence comme rapport à soi sans distance au sein duquel un rapport à quelque chose d'autre que soi devient possible – ne laisse pas d'apparaître en « quelque sorte formelle »[3], et les propriétés qu'elle confère alors à la vie humaine – son identité à soi, son omni-exhibition – passent facilement pour « des propriétés d'ordre idéal et purement abstraites » se ramenant au « simple jeu des exigences de la pensée réflexive »[4]. La perspective philosophique henryenne peut bien affirmer que le principe à partir duquel elle appréhende notre *humanitas* n'est pas simplement posé par la pensée mais donné dans une expérience incontestable, que son immédiateté n'est pas « une simple exigence logique mais la structure même de la réalité »[5], elle peut bien introduire dans le concept d'*humanitas* une

[1] EM, p. 347.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 577.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 347.

détermination phénoménologique, reste que cette affirmation philosophique et le concept « réaliste » qu'elle produit sont l'œuvre d'une pensée, une *idée* de l'homme. Dans ces conditions, en quoi l'approche phénoménologique de Henry qui définit transcendantalement l'homme comme identité à soi, vérité, logos, et même cogito, en distinguant absolument son être de celui de la nature et du monde, se distingue-t-elle du formalisme abstrait d'un idéalisme réflexif sinon par le fait d'*affirmer* abstraitement que la forme transcendantale à laquelle s'identifie notre humanité est un contenu concret et réel ? Qu'y a-t-il au fond dans la définition henryenne de l'homme de plus que dans une approche purement idéaliste de notre *humanitas,* outre bien sûr l'*idée* qu'elle n'en est pas une ? Le terme de vie *phénoménologique* par lequel Henry caractérise la réalité invisible de l'homme signifie-t-il une profonde rupture avec l'abstraction et le formalisme d'une philosophie trop spéculative, son ancrage dans le réel, ou bien est-il le signifiant par lequel une philosophie transcendantale tente de masquer le fait qu'elle se complaît dans la même irréalité que l'idéalisme qu'elle dénonce ?

Assurément, si la vie, dans la phénoménologie henryenne, n'est caractérisée que comme auto-révélation invisible, savoir immédiat, rapport à soi sans distance, c'est-à-dire selon des caractéristiques qui peuvent sembler toutes formelles, alors ce qui est affirmé comme absolument réel en l'homme, son essence dite vivante, l'existence de son *humanitas,* pourra apparaître tout à fait *hypothétique* ; et ce qui ne manquera pas d'apparaître éminemment douteux, c'est la prétendue certitude du savoir censé affirmer cette réalité absolue de l'homme. On l'a vu, ce qui atteste, selon Henry, l'essence de l'homme*,* soit sa phénoménalité invisible, son contenu et son existence, ce qui lui confère sa certitude absolue, ce n'est précisément rien d'autre que cette phénoménalité, son auto-révélation, soit rien d'autre que son essence même en tant qu'elle témoigne d'elle-même. Il serait certes injuste de pointer ici un cercle logique consistant à prouver l'affirmation d'une chose au moyen de cette chose même. Car en renvoyant l'essence de la vie humaine à elle-même, à l'auto-révélation où elle s'auto-atteste, Henry ne prétend pas *prouver* l'affirmation selon laquelle l'homme trouve son essence et son existence dans une auto-révélation mais affirme au contraire l'impossibilité de *prouver* une telle affirmation, c'est-à-dire de révéler par la médiation de la pensée, soit au moyen d'autre chose qu'elle-même, d'une autre lumière, l'essence vivante de l'homme ; il ne cherche pas à donner à sa thèse la forme illusoire d'une *preuve* mais à montrer qu'elle se fonde sur une *épreuve* subjective antérieure à toute preuve. Le renvoi des propriétés fondamentales de notre humanité à elles-mêmes ne se veut en aucun cas une *démonstration* de l'essence de notre *humanitas*, mais la *description* de la structure interne de cette essence. Et si en affirmant que l'objet de sa pensée – la subjectivité humaine – se donne dans sa réalité absolue avant toute objectivation, l'anthropologie henryenne produit encore une objectivation qui vise à vide son objet, on ne confondra pas les limites propres à toute pensée, le cercle du sujet et de l'objet – limites et impuissances ontologiques dont Henry a si clairement conscience – avec une faute logique de la théorie henryenne.

Toutefois, si l'on ne peut se contenter de ce renvoi formel de la vie et de notre *humanitas* à elle-même, décrivant celle-ci comme le rapport immédiat à soi, c'est parce qu'une telle

détermination appelle de manière immanente son propre prolongement, exige d'elle-même d'en dire plus. Car si c'est dans la révélation de la vie humaine à elle-même que se manifeste sa réalité propre, une réalité concrète et certaine, alors, en elle, dans son auto-révélation immédiate, doit pouvoir se lire et se dire en quoi précisément consiste sa réalité, aussi bien ce qui en elle est concret et certain, absolument réel. Ce qui n'est pas une forme vide, mais manifeste en elle-même une matière, doit nécessairement manifester en soi ce qui constitue sa propre matérialité immanente, soit ce en quoi elle n'est pas une simple forme. Autrement dit, d'un discours qui prétend élucider une telle forme transcendantale, une condition de l'expérience qui est elle-même une expérience, on s'attend à ce qu'il nous dise précisément en quoi consiste cette expérience où, faute de se prouver, s'éprouve son objet d'étude, aussi bien quelle est la nature du phénomène où se donne effectivement la phénoménalité transcendantale caractéristique de notre *humanitas*. Si une telle précision ne permettra pas en toute rigueur de dire d'une manière *absolument* concrète l'essence humaine, puisque elle ne se révèle vraiment que dans l'expérience dont on part et non dans le discours qui l'élucide, à tout le moins contribuera-t-elle à dire d'une manière *relativement* concrète, c'est-à-dire sous la forme d'un équivalent noématique, ce qui fait de cette expérience anté-discursive où se révèle notre humanité réelle une expérience effective : dans l'ordre idéal de la pensée philosophique elle cernera mieux ce qui fait de notre essence invisible autre chose qu'une structure idéale.

Nous avons vu déjà qu'au sein de cette auto-révélation se manifeste un acte : l'acte par lequel notre essence se cache et, plus positivement, l'acte de se retenir en soi, l'immanence. Mais plus avant, il s'agit maintenant de savoir ce qui constitue, au sein même de l'acte par lequel elle se dissimule et se maintient auprès d'elle-même, *le contenu phénoménologique positif*, l'effectivité de cette révélation. Il s'agit de s'assurer et de confirmer ainsi que la signification de l'immanence n'est pas seulement logique mais phénoménologique, que l'invisibilité de notre essence vivante « n'est pas la négation formelle et vide de ce monde, qui est le nôtre, et de la manifestation qui le constitue »[6], enfin, qu'elle ne consiste pas « comme la non essence dans la simple réalisation arbitraire de sa négation »[7].

Le contenu phénoménologique effectif du concept henryen d'immanence s'annonce dans *L'Essence de la manifestation* dès la deuxième section, lorsque Henry introduit le concept d'*auto-affection*. À ce moment de la problématique la compréhension de la révélation propre à la vie comme affection, de son auto-*révélation* comme auto-*affectio*n, désigne encore un caractère apparemment formel : à savoir la compréhension de l'essence originaire comme réceptivité et la nécessité pour elle de se recevoir elle-même, c'est-à-dire d'« être affecté par soi », de « s'affecter soi-même », de « se constituer comme auto-affection ». « *L'auto-affection est la structure constitutive de l'essence originaire de la réceptivité* »[8]. Son concept permet ainsi de distinguer, « conformément aux résultats de la problématique, *deux réceptivités : 1° la réceptivité qui reçoit l'horizon ; 2° la réceptivité qui se reçoit elle-même.*

[6] *Ibid*., p. 571, c'est le doute que formule Henry à la fin de la troisième section, et que la dernière section s'emploie à lever en introduisant le concept d'affectivité.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid*., p. 288.

La première est une réceptivité dans la représentation, la seconde, une réceptivité dans l'immanence »[9]. Mais avec l'introduction de la notion de réceptivité qui implique une passivité essentielle de l'immanence vitale s'annonce, sur le plan abstrait de la problématique philosophique, ce qui dans le concept d'immanence vient cerner une expérience on ne peut plus concrète, plus précisément encore, cerner *le concret dans l'expérience* : on comprend en effet que l'œuvre de révélation qui s'accomplit en elle, soit l'expérience qu'elle autorise, en tant qu'elle *reçoit* son contenu, et en tant qu'elle est ainsi affectée par lui dans une expérience qui est celle de la passivité, est essentiellement un *sentir* – et précisons tout de suite : en tant qu'elle se distingue du sentir produit dans la transcendance et ouvert sur un contenu étranger, un *se sentir soi-même*.

Certes donc, en se référant à une réalité absolument immanente, la perspective henryenne se détourne de ce qui dans le monde est pour nous le plus incontestable ; la réalité que l'on peut sentir et percevoir, celle que l'on peut intuitionner dans le temps et l'espace, celle qui se donne comme présente là, devant nous, et que l'on peut appréhender par chacun de nos sens : sentir, goûter, toucher, entendre, voir. Et c'est alors une description bien éthérée de notre humanité qui semble alors s'annoncer. Mais dès le départ, nous avons vu que le monde sensible était écarté non pas tant en tant que sensible mais en tant que monde, de sorte que l'*épochè* impliquait en outre et *a fortiori* le monde conçu et éclairé par l'intelligence scientifique. Se confirme donc maintenant que ce qui se trouve exclu par la perspective henryenne de l'essence originaire où s'enracine notre *humanitas*, ce n'est pas ce par quoi la réalité perçue par nos sens peut être dite sensible plutôt qu'intelligible, ni ce par quoi le pouvoir transcendantal qui supporte les sens peut être compris comme sensibilité plutôt que comme intellectualité, mais leur inclusion dans la structure propre au monde, le sensible en tant que présent dans le monde, la sensibilité en tant que présence au monde.

Car d'une part, si ce qui spécifie le rapport au monde comme rapport sensible au monde plutôt que comme rapport intellectuel, définissant ainsi le propre de la sensibilité et l'*eidos* du sensible, est de ne pas être une simple compréhension mais une réception, non point l'acte d'une re-présentation, mais l'épreuve passive d'une présence, non point encore un simple pouvoir d'éclairer un objet mais un pouvoir d'être affecté subjectivement, on peut dire que l'interprétation du cogito acosmique comme auto-affection inscrit, au sein même de cette structure immanente, sous une autre forme donc que celle de la transcendance, l'essence spécifique de la sensibilité. Cette inscription dans l'immanence du sentir propre à l'auto-révélation, le « se sentir soi-même », confère assurément une forme et une signification philosophique à cette « sensibilité » immanente et à son « être sentant » tout à fait singulières. Une nouvelle fois, on assiste à une réappropriation et à une refonte dans l'immanence des catégories ontologiques traditionnelles : l'auto-affection ne signifie pas en effet, selon la conception commune de la sensibilité, le pouvoir d'être affecté par autre chose que soi, de recevoir un contenu étranger à soi susceptible d'altérer notre subjectivité, un sentir qui s'accomplit au moyen des sens externe et/ou interne, une sensibilité à l'égard du monde et de ses changements historiques ; elle ne signifie pas une hétéro-affection. Elle n'en définit pas moins un certain type de réceptivité, une certaine façon d'être affecté et de sentir, c'est-à-dire une certaine

[9] *Ibid*., p. 299.

façon de faire advenir dans la passivité d'une épreuve un contenu concret, à savoir : une réception qui se produit sans l'intermédiaire d'aucun sens[10], un être affecté par soi où l'affectant est l'affecté[11], un sentir où ce qui est senti, le contenu concret, n'est pas étranger, extérieur, et transcendant au pouvoir de sentir – l'objet senti – mais celui-là même qui sent, qui *se* sent et *s'*éprouve – la subjectivité qui accomplit sa réalité propre, sa réalité sentante –, en bref, une « sensibilité », si l'on peut encore parler de sensibilité[12], à l'égard de soi et de son être éternel soustrait à l'action du temps. Bien plus, ce mode spécifique de réceptivité n'est rien d'autre, selon Henry, que son mode *originaire*[13]. L'auto-affection est le pouvoir d'être affecté et de sentir, qui étant affecté par lui-même, se sentant et s'éprouvant lui-même, rend possible toute affection ; elle est la possibilité originaire de sentir un contenu concret, d'abord soi-même, (comme auto-affection originaire) et en son sein, sur son fondement et comme une modalité dérivée d'elle-même (comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité[14]), le contenu concret du monde. La « sensibilité » immanente à l'auto-affection est la *passivité ontologique originaire à l'égard de soi* qui fonde la dimension passive constitutive de toute expérience. Ce par quoi Henry définit l'homme, en écartant le monde sensible et la sensibilité, est donc bien paradoxalement l'essence originaire du sensible en tant que sensible, son foyer transcendantal. Selon la logique de la duplicité de l'apparaître à laquelle nous sommes maintenant familier : la distinction du sentir immanent à l'auto-affection, identique à sa propre immanence, et du sentir compris comme hétéro-affection et transcendance – distinction établissant le partage de l'absolu et du relatif, de l'originaire et du dérivé – ne signifie pas un rapport d'*opposition* mais de *fondation*[15], en vertu duquel le second trouve dans le premier sa propre possibilité et sa propre réalité, son être sentant.

D'autre part, dans la mesure où ce qui spécifie et confère sa valeur originaire et fondamentale à cette modalité de la réception est son immanence, c'est-à-dire le fait de se recevoir elle-même, de ne pas être par conséquent seulement le principe récepteur mais ce qui est reçu, d'être non seulement la subjectivité « sentante » mais identiquement la subjectivité « sentie », le pouvoir constitutif de la donation et ce qui est matériellement donné, le vivre et ce qui est vécu, dans cette mesure, l'auto-révélation n'est pas seulement la structure transcendantale qui rend

[10] Ainsi le concept henryen d'auto-affection se distingue du concept kantien et heideggérien d'affection par soi qui suppose encore la médiation du sens interne, la projection de l'horizon ek-statique du temps pur, le schématisme. Cf. EM, §31.

[11] Cf. *ibid.*, p. 581 : « L'identité de l'affectant et de l'affecté réside et se réalise […] dans l'affectivité. »

[12] De manière générale Henry réserve le terme spécifique de sensibilité à l'accomplissement au sein de l'auto-affection de l'acte de la transcendance et c'est alors par différence avec l'essence de la sensibilité identifiée à cet acte spécifique qu'il cerne l'essence fondamentale de l'auto-affection immanente. Cf. par exemple EM, p. 578 : « Le pouvoir de sentir quelque chose, c'est-à-dire de le recevoir et d'être affecté par lui, pour autant que cette affection s'accomplit *par l'intermédiaire* d'un sens et, finalement, du sens interne, nous l'appelons sensibilité. L'affectivité au contraire est la forme de l'essence dans laquelle celle-ci est affectée non par autre chose mais par elle-même […] », souligné par nous. Et, dans cette perspective, il peut alors aller jusqu'à dire que « *l'affectivité n'a rien voir avec la sensibilité avec laquelle on la confond depuis toujours mais lui est bien plutôt structurellement hétérogène* » (*ibid.*).

[13] Cf. *ibid.*, p. 598 : « L'affectivité est la condition de la sensibilité, de telle manière que le sentir, comme sentir d'un contenu sensible et comme sa réception, n'est principiellement possible que sur le fond en lui du se sentir soi-même qui le livre à lui-même et lui donne la réalité de ce qu'il est, n'est principiellement possible que comme affectif. »

[14] Nous revenons au chapitre VI sur ce concept capital pour la compréhension du caractère *spécifiquement* humain de notre vie.

[15] Cf. EM, p. 323.

possible la forme du sensible, l'essence de la sensibilité, l'être sentant originaire, mais un contenu matériellement sensible, une réalité elle-même sensible. Elle est la forme et la matérialité même du sensible : la possibilité elle-même sensible du sensible. Elle est donc non seulement une autre façon de sentir que celle qui rend présent au monde, une « sensibilité » différente, mais une autre façon d'être une réalité « sentie » – si l'on peut encore parler de réalité *sentie* [16] – que celle qui se présente dans le monde, une réalité sensible différente : une réalité qui n'est pas constituée médiatement dans le temps et l'espace visible où elle s'étale à la surface des choses, mais une réalité sensible, donnée immédiatement au cœur même du vivant, comme son propre *cœur* invisible, aussi bien une réalité qui ne vient pas signifier, à la faveur d'une synthèse passive, un objet comme sensible, en lui conférant ainsi une forme concrète, un aspect matériel, des *qualités* sensibles, mais une réalité qui, au sein d'une épreuve passive précédant toute synthèse, s'identifie au contenu concret, à la matérialité impressionnelle, à l'*être* sensible d'une subjectivité vivante, en somme une réalité sensible qui n'a pas l'irréalité de ce qui est simplement visé comme sensible, mais qui est réellement donnée : une réalité pleinement sensible.

L'auto-affection qui définit notre humanité – son essence *i.e.* son cœur – concentre donc en elle toute la charge du sensible, c'est-à-dire tout le poids de l'être sensible : la passivité transcendantale en vertu de laquelle se réalise, avant toute constitution et projection qui la re-présente objectivement dans le monde sous la forme de qualités, la présence vive et subjective d'une réalité éminemment sensible – le vivant humain qui incarne l'auto-affection.

De même donc que la conception henryenne de l'homme à partir du dynamisme immanent de la vie ne consiste pas à concevoir l'homme comme un être qui agit plutôt que comme un être qui pense et à opposer, dans l'appréhension de ce qu'il y a d'essentiel en nous, le *conatus* au *cogito*, mais bien plutôt à affirmer que l'être de ce dynamisme conatif « est précisément celui d'un cogito »[17] : à savoir une auto-révélation immédiate ; de même, sa conception à partir de l'intelligibilité absolue de l'immanence vitale ne consiste pas à opposer à la dimension obscure et sensible de l'homme, une dimension transparente et intelligible, mais bien plutôt à affirmer que l'être intelligible de son *cogito* est précisément celui, sensible, d'un *cœur* : une auto-affection. En deçà des grandes catégories – mouvement/intelligence/sensibilité – qui renvoient à des modalités d'existence différentes – agir, penser, sentir – modalités sur la base desquelles peuvent s'édifier des conceptions de l'homme qui, selon certaines préférences subjectives, privilégient telle ou telle modalité au détriment des autres, ou bien les mobilisent toutes selon des rapports variables pour faire le portrait d'un être déchiré entre différentes tendances, Henry repère dans l'immanence de la vie, le principe ontologique à la fois dynamique, intelligible et sensible qui tient dans son unité primordiale – l'immanence qu'il *accomplit* en se *révélant* dans une auto-*affection* – la possibilité de chacune d'entre elles. Et à ce titre, ce principe peut passer pour ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme : pour son *conatus* c'est-à-dire son *cogito*, c'est-à-dire encore son *cœur* même.

[16] Si « être senti » signifie être donné aux sens, il faut dire en effet que « *le sentiment* » qui définit l'auto-affection de la vie « *n'est jamais et ne peut être senti* » (voir EM, p. 579).
[17] PPC, p. 74.

Dans la compréhension du concept d'auto-révélation comme auto-affection, un pas décisif est donc fait, sur le plan de l'abstraction conceptuelle, dans l'explicitation du caractère concret de la réalité à laquelle la phénoménologie henryenne identifie notre humanité. Dans la mesure toutefois où l'auto-affection est pensée comme simple spécification de l'auto-révélation et de sa structure eidétique, son concept dit encore formellement, comme réceptivité originaire à l'égard de soi, et négativement, comme sentir indépendant des sens, sensible non-médiat, différent de ce que l'on entend habituellement par sensibilité et réalité sensible, l'expérience concrète qu'il prétend décrire.

C'est à la quatrième section de *L'Essence de la manifestation* qu'il appartient de parachever l'élucidation de son « objet », « objet » que le seul concept d'auto-affection cerne justement mais encore imparfaitement. Se concentrant enfin « sur la dimension absolument fondamentale dont la problématique s'est pourvue », la problématique s'emploie en effet à « lire en elle », c'est-à-dire « dans l'auto-affection » elle-même, « ce qu'elle est », « l'essence qui la constitue et la rend possible », « *sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète* ». « CE QUI SE SENT SANS QUE CE SOIT PAR L'INTERMÉDIAIRE D'UN SENS », écrit Henry en majuscule afin de souligner le caractère absolument décisif de la proposition, « EST DANS SON ESSENCE AFFECTIVITÉ ». « *L'affectivité est l'essence de l'auto-affection* ». Ainsi « *l'expérience la plus simple, celle qui s'institue avant l'ekstase* », « *l'expérience immédiate de soi* »[18] où la vie et le vivant en elle se révèlent, se laisse décrire comme une expérience affective ; et aussi bien, son sentir propre comme celui d'un sentiment : « *le* sentiment *originaire que l'essence a d'elle-même* », c'est-à-dire non point *« tel ou tel sentiment, tantôt celui-ci et tantôt celui-là, mais précisément le fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique, c'est-à-dire dans sa réalité* »[19], « le sentiment de soi, un sentiment du Soi »[20].

C'est donc ici, avec l'intervention du concept d'affectivité et du sentiment de soi, en tant qu'ils viennent circonscrire « *l'immanence elle-même, saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine* »[21], que se concentre la pointe la plus concrète et la plus vive de l'anthropologie henryenne. C'est avec cette nouvelle détermination que l'essence vivante de l'homme reçoit dans la phénoménologie henryenne le nom le plus conforme à la façon dont, avant toute dénomination, elle se manifeste réellement elle-même, soit son nom le plus parlant, le nom qui, la cernant positivement et matériellement, permet à chacun de reconnaître sans équivoque l'expérience sur laquelle Henry fonde son anthropologie et sa compréhension de notre *humanitas*. Il faut donc attendre le dernier moment de la problématique et de l'élaboration de son concept central pour qu'apparaisse le plus clairement la réalité qui en est le point de départ et qui justifie ainsi au mieux la prétention qui est la sienne de ne pas succomber à la tentation de la colombe de Kant, en se complaisant dans une pure construction spéculative qui rompt tout lien avec la donation sensible. Car avec cette précision finale qui porte au concept l'effectivité phénoménologique de ce que Henry nomme la vie absolue, nous pouvons alors entrevoir en elle

[18] EM, p. 577-578.
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*, p. 581.
[21] *Ibid.*, p. 578.

tout autre chose qu'une essence élaborée par une pensée pure qui conçoit son objet comme elle l'entend mais bel et bien une expérience, non point seulement l'idée d'immédiateté et de simplicité, mais « l'expérience la plus simple », « l'expérience immédiate de soi », celle qui est la mienne à chaque fois que je me sens et je m'éprouve, affectivement.

De sorte qu'il apparaît que si la philosophie hyper-transcendantale[22] de Henry est conduite à concevoir l'homme indépendamment de ce qui se donne dans l'évidence à nos sens, c'est pour l'identifier à ce qui se donne au sein d'une expérience qui n'est pas celle des sens ou de l'intuition sensible mais celle autrement sensible, autrement certaine, qu'est l'affectivité : le sentiment de soi au sein duquel tout sentiment particulier, toute sensation, trouve sa charge sensible, toute affection et tout affect, sa valeur affective, soit une donation transcendantale qui est aussi bien une donne concrète. Loin de référer notre réalité profonde à une région étrange, mystérieuse et lointaine, la pensée henryenne l'insère dans un domaine tout à fait familier, ordinaire, banal, en même temps qu'intime, ce domaine que l'on expérimente dans la faim, la soif, la fatigue, l'effort, la souffrance, l'angoisse, le plaisir, le désespoir, la joie... dans tous ces phénomènes subjectifs qui ont pour caractères communs, qu'en eux, chacun d'entre nous, se sent et s'éprouve, selon une modalité différente de son auto-affection, vivant. Et si le philosophe, pour définir cette vie phénoménologique qui est notre essence fondamentale, s'engage dans un travail déstabilisant de conceptualisation qui vide la notion de ses déterminations théoriques les plus courantes, et en introduit de toutes nouvelles, on voit que ce n'est pas pour lui conférer un sens plus haut, plus élevé, un sens mystique qui ne se dévoilerait qu'à quelques-uns disposant d'un savoir spécial. Ce qu'il faut entendre par cette vie phénoménologique qui constitue notre essence est en un sens beaucoup plus immédiat, beaucoup plus « terre à terre ». Elle est, avant tout savoir scientifique, gnostique, ou même philosophique, avant toute réflexion, ce que nous comprenons déjà, lorsque sans y prêter attention et le plus simplement du monde, dans le langage naturel, dans les expressions les plus triviales, comme « la vie est dure, pénible » ou « la vie est belle, agréable, douce »[23], s'affirme déjà implicitement son caractère ontologique fondamental, sa substance impressionnelle concrète qui se dit dans les mots abstraits du philosophe : immanence, auto-affection, affectivité. La longue et très lente médiation conceptuelle de la problématique tend vers ce dont elle provient : le plus immédiat, notre vie telle que nous l'éprouvons concrètement.

(ii) Une critique non idéaliste du matérialisme

On remarquera que, formellement, un tel retour à la matérialité de notre existence concrète, le rémémorial de notre vitalité primordiale et la promotion concomitante de notre réalité affective, loin de signer une position originale, définit aujourd'hui plutôt quelque chose comme un *courant de pensée* – courant volontiers considéré comme matérialiste, dressé contre les spéculations d'un

[22] Cf. S. Laoureux, *L'immanence à la limite, Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, 2001, p. 116 : « La phénoménologie de Michel Henry […] Une phénoménologie que l'on peut à juste titre désigner comme "hypertranscendantalisme" ».

[23] Cf. DCAC, p. 27 : « Cette réalité, c'est celle de la vie au sens où tout le monde l'entend, dont on déclare qu'elle est difficile, ou pénible, ou brève, ou comme Maupassant, qu'elle "n'est si bonne, ni si mauvaise qu'on le dit" […] »

discours métaphysique jugées illusoires ou morbides et qui se réfère comme à son autorité tutélaire à Spinoza, à Nietzsche, au commentaire deleuzien de leur œuvre, ou encore à Freud. Mais parce que la reconnaissance par la philosophie henryenne de ce que notre existence a de plus concret et de plus matériel se situe dans un cadre conceptuel spécifique, que l'irruption de la notion d'affectivité est le fruit d'un long processus transcendantal et qu'ainsi, en elle, vient se précipiter un ensemble de déterminations connexes lui conférant une profondeur singulière, l'anthropologie philosophique henryenne ne peut s'inscrire dans ce courant qu'en lui insufflant une impulsion spécifique. Peut-on même dire, s'il est vrai que ce courant est matérialiste, qu'elle s'inscrit encore en lui ? N'est-elle pas plutôt, en lui, à contre-courant ? Et si sa réflexion peut trouver un élan chez Spinoza – à qui Henry a consacré son mémoire de maîtrise[24] et auquel il reconnaît le grand mérite d'avoir introduit dans le champ philosophique le concept de causalité immanente[25], et chez Nietzche – dont il reconnaît la pertinence du concept de volonté de puissance[26] –, n'est-ce pas à la condition de faire composer leur force respective avec la sienne propre et de faire le départ dans leur œuvre entre ce qui trouve une raison d'être phénoménologique et ce qui relève, selon lui, d'une pure spéculation ou bien de métaphores naturalistes et biologiques malheureuses [27]?

Il est certain en tout cas que la définition de l'homme qui s'articule dans la philosophie henryenne à la reconnaissance de la valeur fondamentale de sa réalité affective se distingue très franchement de la doxa qui opère – en s'en tenant à une compréhension vague et extérieure de ce qu'elle affirme – la réduction de l'être humain à un ensemble, ou complexe, d'affects. L'homme, ressaisi dans l'immanence de la vie phénoménologique absolue, ne se comprend pas en effet comme ensemble d'*affect*s mais comme *affectivité ;* la reconduction à sa dimension matérielle ne signifie pas sa réduction à un ensemble de faits empiriques ou ontiques affublés d'une valeur ou signification affective. La matérialité de son être est saisie au contraire par la mise à l'écart de tels faits transcendants et par la mise en évidence corrélative d'un processus de nature ontologique et transcendantale. Aussi, ce qui définit l'homme sous l'angle de cette matérialité essentielle, ce ne sont pas des modifications temporelles et/ou spatiales de type sensible, des affections de l'âme et/ou du corps, mais une matière incandescente précédant toute distinction et toute organisation dans le monde et par la pensée des affects, un principe vivant d'animation et d'incarnation antérieur au partage de l'âme et du corps : un feu qui brûle hors du temps et de l'espace. Aussi bien, la réalité *fondamentale* de l'homme, quoique affective et matérielle, n'est pas celle d'un « complexe » ; elle n'introduit pas en son cœur le multiple. Elle est l'unité et la simplicité d'un cœur qui précèdent la multiplicité et la complexité apparentes de notre vie affective. Le regard phénoménologique de Henry ne s'en tient pas à la surface et à l'apparence de notre réalité affective, à savoir au constat que notre vie est « une succession hasardeuse de sentiments opaques, comme un défilé

[24] Cf. le mémoire de Michel Henry intitulé : *Le bonheur de Spinoza*.
[25] Cf. E, 1, où il évoque « l'extraordinaire idée spinoziste de la causalité immanente ».
[26] Cf. GP, chapitre VII et VIII, B, chapitre I, IV et VI et PV-II, « Sur la parole de Nietzsche : "Nous les bons, les heureux..." », p. 147.
27 Ainsi, lorsque dans E, Henry évoque le retour qu'il effectue dans *C'est moi la vérité* au point de départ de sa méditation : son mémoire sur Spinoza et l'idée de causalité immanente, il précise aussitôt : « D'un ouvrage à l'autre, il y a cependant le passage d'une philosophie spéculative à une phénoménologie», p. 19.

chaotique »[28] ; il ne se borne pas non plus à substituer à cette apparence sensible désordonnée, une apparence rationnelle unifiée, une structure intelligible où, à partir d'un ensemble d'affects primordiaux, pourrait se déduire la totalité des autres affects – il exhibe la *possibilité intérieure* de la réalité affective, son essence abyssale : l'immanence invisible, sa retenue essentielle, la révélation immédiate de soi, la passivité ontologique à l'égard de soi, soit l'ensemble des déterminations qui constituent la structure de notre vie phénoménologique[29].

Aussi les conséquences philosophiques de l'anthropologie henryenne sont tout autres que celles que l'on attend d'une philosophie qui reconsidère l'homme et l'idée qu'il se fait de lui-même à la lumière de la réalité refoulée de sa vie matérielle affective comme par exemple : la réinsertion de l'être humain dans l'ordre général de la nature, sa soumission au déterminisme et à la causalité universelle de celle-ci, la dissipation, au nom d'une hétéronomie principielle, du mythe de l'intériorité et de la subjectivité, ou bien encore, la reconnaissance, au nom de la variété infinie de la vie, du caractère illusoire de l'unité et de la cohérence du « moi ». Ce que saisit Henry sur le plan même de l'existence matérielle de l'homme, au sein même de la réalité affective qui le transit et comme identique à elle, comme son essence même, c'est un ordre et une causalité interne irréductibles à la nature, l'affirmation indubitable d'une subjectivité et de son indivision absolue, partant – nous y revenons plus bas[30] – le témoignage le plus sûr de l'ipséité et de la liberté constitutives de l'homme. La réduction de la réalité humaine à sa dimension affective, sa « matérialisation », au lieu de conduire à la mise en question, sous le regard d'une conscience philosophique enfin lucide, de l'essence irréductible de l'homme, de son *humanitas*, sert la délimitation et la dénomination précises, comme sentiment de soi, de son contenu le plus assuré.

En somme, si dans la philosophie henryenne, l'affectivité dit la réalité ordinaire de l'immanence, ce que tout le monde connaît, expérimente, et éprouve en lui en tant qu'il est vivant, notre vie la plus concrète, le concept henryen d'immanence dit la compréhension peu ordinaire de cette réalité : elle vient dire l'affectivité *en* vérité et *comme* vérité spécifique, comme *logos* constitutif de notre humanité.

Toutefois, peu ordinaire, la compréhension de notre humanité à partir de ce concept phénoménologique d'affectivité l'apparaît encore davantage, si l'on s'avise du fait qu'elle ne cherche pas à sauver, en s'opposant à la doxa matérialiste, ce que celle-ci tend à discréditer, à savoir la conception idéaliste de l'homme, mais selon le jeu d'un double rejet caractéristique de la radicalité henryenne et qui se répète à nouveau ici, à subvertir fondamentalement cette conception et à s'en affranchir pour de bon. Car dans la mesure où la réalité affective n'est pas conçue positivement comme l'objet qui s'offre à la conscience, déterminée spécifiquement par elle comme affect, ni négativement, comme ce qui se dérobe à elle comme in-conscient, elle n'est pas pensée *à partir* de

[28] EM, p. 837.
[29] Nous verrons que cette détermination transcendantale anhistorique de l'affectivité, loin de méconnaître le caractère historique de l'existence humaine, permet d'en fonder la possibilité à partir de l'historial de la vie absolue. Il faudra tout de même se demander non plus seulement à quelles conditions l'homme peut accomplir un processus historique mais à quelles conditions ce processus peut être considéré à proprement parler comme une « histoire humaine ». Interrogation qui nous obligera à réintroduire ce qui a été d'abord écarté : l'intramondanéité.
[30] Cf. notre chapitre V.

la conscience, et *relativement* à sa structure propre – comme ce qui se manifeste ou ne se manifeste pas à la conscience – mais *à partir d'elle-même*, comme réalité radicalement et positivement distincte de celle relative à la conscience, comme affectivité absolument distincte de l'intentionnalité, soit comme une tout autre manière de se manifester que celle produite dans le milieu de la représentation. La matérialité effective dont la perspective henryenne charge notre *humanitas* n'est pas celle corrélative de la conscience, comme la nature l'est de l'esprit, l'objet du sujet, et le matérialisme l'est de son antithèse idéaliste ; elle n'est pas le contenu sensible qui trouve son être positif et phénoménologique, son apparition, dans une forme intelligible extérieure à elle, mais un contenu qui trouve sa propre positivité et sa propre phénoménalité en lui-même, qui est lui-même une forme et un apparaître. Et partant la conception concrète de l'homme qu'elle produit n'est pas liée et aliénée à la conception abstraite à laquelle elle s'oppose.

L'identité posée entre la dimension affective et sa dimension phénoménologique de l'homme se lit donc dans les deux sens : dans la mesure où son affectivité est conçue comme un logos et une vérité et partant comme un certain cogito, l'anthropologie henryenne, quoique matérielle, est aux antipodes du matérialisme ; mais dans la mesure où ce logos, « la vérité de l'homme », est conçue comme affectivité, et où par conséquent il faut comprendre par cogito tout autre chose que ce que l'on entend habituellement par « cogito », autre chose que représentation ou pensée, cette anthropologie, quoique transcendantale, n'a plus de rapport avec l'idéalisme.

Que nous ayons affaire avec le concept henryen de vie à un autre type de savoir que celui de la conscience, un autre apparaître que celui auquel se tient l'idéalisme, nous l'avons déjà souligné dans le chapitre précédent. Mais il s'agissait alors surtout de mettre en évidence que le déplacement henryen et sa critique connexe de la phénoménologie historique ne conduisaient pas le philosophe à dépasser les limites de celle-ci en envisageant un être, ou une altérité, au-delà du phénomène et qu'au contraire ils manifestaient une fidélité sans faille au principe de l'identité de l'être et de l'apparaitre, en concevant l'élément au sein duquel l'homme accède à son *humanitas* comme une réalité de part en part phénoménologique, soit comme un savoir absolu, une vérité adéquate, un logos pur, un pur « cristal d'apparaître »[31]. De sorte que l'on pouvait légitimement se demander si, au fond, l'anthropologie henryenne ne reconduisait pas une autre forme d'idéalisme, un idéalisme sous l'aspect d'une philosophie de la vie. Il fallait donc après cela mettre en avant la façon dont ce déplacement, sans produire une scission, une rupture ou une déchirure au sein de la phénoménalité où se révèle notre humanité, sans quitter le plan strict du savoir, du logos et du cogito, modifie toutefois en profondeur leurs significations originaires, de sorte que le sens même de notre *humanitas,* devenu matériel, s'en trouve fondamentalement affecté et comme dés-idéalisé. Non plus souligner que l'*humanitas* est conçue encore comme une vérité certaine mais comme une certaine vérité, *i.e.* une vérité absolument autre que celle produite par la lumière de l'*entendement* : une vérité immanente au *sentiment*.

Il est vrai toutefois que de cette altération impliquée par le déplacement henryen nous avons également déjà beaucoup parlé. Nous avons même commencé par là et c'était un des objets

[31] AD, p. 15.

principaux de notre second chapitre que de dire une première fois la modification induite par la perspective henryenne à travers le réalisme, le monisme et le dynamisme de son anthropologie. Ce que nous cherchons maintenant à faire, c'est donc, à la faveur de la détermination la plus sensible conférée par la philosophie henryenne à notre *humanitas* – l'affectivité –, à dire sur un plan plus concret et plus matériel, soit en quelque sorte à faire *sentir*, la marque propre de l'anthropologie henryenne, de sorte que son opposition au point de vue idéaliste sur l'homme ne semble pas simplement de surface.

En somme : la thèse cardinale de l'ontologie henryenne a deux côtés ; elle affirme 1) une duplicité, en s'en tenant 2) sur le plan strict de l'apparaître ; et ce qui se joue maintenant, c'est la répétition du basculement qui passe d'une implication à l'autre de la thèse de la duplicité de l'apparaître, répétition visant à confirmer que si – en vertu du point 2 – le déplacement henryen préserve et réassure la conception de notre humanité comme logos *radicalement* distinct de la nature, c'est bien toutefois – en vertu du point 1– en modifiant *sensiblement* le sens de la différence anthropologique.

(iii) Un « nouveau concept de l'esprit »

On aperçoit clairement que la prise en compte de l'affectivité dans la compréhension henryenne de notre humanité se démarque franchement d'une approche idéaliste privilégiant l'intellectualité ou la rationalité, à la condition de saisir ce que signifie précisément cette *prise en compte*. Il ne s'agit pas en effet ici de prendre en compte l'affectivité comme on s'avise du fait que l'homme n'est pas seulement un esprit ou une raison mais aussi un corps et une nature, que sa réalité n'est pas seulement intelligible mais aussi sensible, ou encore qu'il ne jouit pas seulement d'une essence abstraite mais également, par ailleurs, ou en même temps, d'une existence concrète. La phénoménologie de la vie ne prend pas acte de ce que tend à occulter l'idéalisme en intégrant à une essence prédéfinie de l'homme, comme esprit, raison, intelligence ou logos idéalisant, sa dimension affective. « La prise en compte » ne signifie pas ici *intégration* mais *redéfinition* : l'affectivité n'est pas posée comme une propriété de l'homme, à côté d'autres propriétés indépendantes ou liées à elle d'une manière synthétique au sein d'une totalité supérieure[32], mais c'est plutôt l'ensemble des propriétés de l'homme qui se comprennent et reçoivent un gain d'intelligibilité à partir de l'affectivité qui, saisissant l'homme à sa racine, est leur essence commune[33]. En sorte que l'affectivité ne désigne pas ici une dimension sensible qui viendrait se juxtaposer ou composer mystérieusement avec une dimension intellectuelle ; elle est le mode originaire de la réception, le sentiment de soi qui est principe phénoménologique du sensible comme de l'intelligible, l'auto-affection en laquelle

[32] Ainsi, par exemple, l'affectivité en l'homme n'est pas comprise en plus et à côté de son pouvoir de compréhension et de pensée, elle ne s'ajoute pas à elle, « le lien qui les unit n'est pas un simple lien de juxtaposition, un rassemblement de propriétés dont on se borne à constater la simultanéité avant de les inclure purement et simplement dans un même absolu au titre de la *Gleichursprunglichkeit* ». Et ceci « pour cette raison » que « la compréhension ontologique de l'être et l'affectivité ne vont nullement ensemble, comme des composantes co-originaires de l'événement où surgit la phénoménalité et ne le constituent pas non plus au même titre ni également », EM, p. 604.

[33] Cf. *ibid.*, p. 608 : « […] *l'affectivité est le fondement universel de tous les phénomènes et les détermine tous originairement et essentiellement comme affectifs*. »

se rapportant immédiatement à lui-même, l'homme peut, sur le fond de cet hyper-pouvoir, se rapporter aux choses d'une manière aussi bien intuitive qu'intellectuelle[34]. Autrement dit, parce que ce foyer qu'est l'affectivité est précisément compris comme se situant au cœur de l'homme, c'est la réalité humaine tout entière qui est conçue comme transie d'affectivité ; ce sont les actions les plus immédiates de l'homme, ses réactions les plus émotives comme ses jugements les plus réfléchis et les plus théoriques qui sont aperçus comme modalités d'un sentiment, c'est-à-dire non point simplement comme accompagnés ou doublés d'un affect (froideur, indifférence, effroi...), mais comme affectivement constitués, trouvant dans une tonalité affective spécifique leur source, leur conséquence et surtout leur véritable étoffe, leur pâte même[35]. La vie affective, le sentiment, ne figurent donc pas dans l'anthropologie henryenne sous la forme d'un principe empirique ou pathologique dont il faut bien tenir compte si l'on veut se donner une vue d'ensemble de l'homme qui ne se borne pas à réfléchir le sujet pensant ; la présence au sein de la psychè humaine de ce vécu passif, l'expérience subjective et humaine irrécusable en laquelle il se donne, n'est pas simplement constatée. Elle n'est pas non plus expliquée, selon le schéma dualiste traditionnel de type cartésien, sur un plan ontique comme action des corps extérieurs sur l'âme. Elucidée dans sa possibilité interne comme immanence, la vie affective reçoit un statut transcendantal et ontologique en vertu duquel, si l'homme doit se concevoir comme psyché et comme âme, alors il faut dire que l'affectivité n'est rien d'autre que l'essence de cette psyché, la phénoménalité effective de cette âme ; non point action de l'extérieur sur l'intériorité humaine, l'altérant – expérience en l'homme d'autre chose que lui –, mais l'acte immanent au sein duquel se constitue et advient son intériorité – expérience en l'homme de sa propre humanité, rencontre de soi avec soi. Parler d'une vie affective de l'homme apparaît en ce sens pléonastique, car en tant qu'affective, l'expérience vécue n'est pas un aspect de la vie humaine, mais l'essence de cette vie, l'homme en son humanité.

Précisons encore que l'idée d'une promotion transcendantale et ontologique de l'affectivité ne suffit pas à elle seule à prendre la pleine mesure de l'effet subversif de la perspective henryenne concernant le concept de notre *humanitas*.

La phénoménologie de la vie ne se contente pas en effet d'élever cette donnée humaine du rang de simple « état » psychologique ou fait empirique, naturel, aveugle, brut, irrationnel, par lui-même étranger à l'élément de la phénoménalité, à celui d'acte transcendantal, ou d'expérience ontologique douée d'un pouvoir de constitution et de révélation, accomplissant en ceci une compréhension philosophique de la vie affective qui lui confère une authentique signification

[34] C'est en ce sens que Henry peut écrire dans CMV, p. 124, en commentant la conception de l'homme propre au christianisme dont il valide la pertinence philosophique : « […] ni le sensible ni l'intelligible n'appartiennent à l'essence de l'homme telle que la comprend le christianisme ». Ce qui ne signifie pas que fondamentalement l'homme serait dépourvu de toute dimension sensible ou intelligible, mais que son essence – son cogito et son cœur propre, son « intelligibilité » et sa « sensibilité » spécifiques, son auto-affection – exclut d'elle ce que l'on entend ordinairement par « sensible » et « intelligible », à savoir une certaine manière pour le monde de se montrer, et que, dans cette mesure même, elle peut fonder leur possibilité originaire respective.

[35] Cf. EM, p. 605 : « *La tonalité affective d'un acte de présentification dans le jugement est la réalité même de cet acte, loin d'être contingente par rapport à lui, indifférente au mode de position qu'il effectue, elle varie comme lui et lui est identique* », et plus généralement, p. 606 : « Les corrélations eidétiques qui existent entre les tonalités affectives des actes et leur structure noético-noématique ne se limitent pas, toutefois, à la sphère de l'évidence ni à celle du jugement, elles sont universelles et concernent tous les actes intentionnels possibles quels qu'ils soient. »

humaine. La prise en compte de l'affectivité par la phénoménologie de la vie signifie que c'est l'acte transcendantal lui-même, l'expérience ontologique caractéristique de notre humanité, et finalement la compréhension philosophique de celle-ci, qui sont repensés à l'aune de l'affectivité et de son essence spécifique. Autrement dit, si la dimension affective de l'homme est rapportée au pouvoir de constitution et de révélation propre à l'être humain, c'est d'abord dans la mesure où ce pouvoir est saisi à la « lumière » même du sentiment en tant que celle-ci est irréductible à celle du monde. L'affectif, en l'homme, est conduit à la hauteur de son activité transcendantale dans la mesure où le transcendantal, en lui, est d'abord reconduit au niveau de son être affectif, radicalement immanent. De sorte que la philosophie henryenne ne confère pas au sentiment une haute signification, une dignité ontologique, sans laisser intacte ce qu'il faut entendre par cette « hauteur » et cette « dignité », c'est-à-dire sans remettre en question le présupposé qui commande, selon Henry, la compréhension idéaliste de notre humanité transcendantale aussi bien que la plupart de ses critiques insuffisamment radicales – compréhension selon laquelle cette humanité transcendantale réside dans l'ouverture ek-statique du milieu irréel au sein duquel peuvent apparaître des objets et se déployer une pensée, dans l'être-au-monde, la transcendance.

Aussi Henry ne confère pas une valeur transcendantale à l'affectivité, à la manière de Scheler, à savoir en reconnaissant, à travers le concept de *perception affective*, aux actes et fonctions structurant notre expérience sensible, émotionnelle et affective, « une dignité » égale, « dans leur capacité de définir a priori et de régler un ordre de fonctions pures et d'objets purs », « aux actes qui saisissent des objets logiques »[36]. Si la manière henryenne est autre, ce n'est pas seulement parce que le concept schélerien de perception affective ne désignerait qu'un acte ou une fonction particulière parmi d'autres et non la structure transcendantale universelle, l'essence de l'existence humaine, mais surtout parce que de tels actes et de telles fonctions restent encore conçus, dans leur pouvoir transcendantal, comme des perceptions révélatrices d'objets : de sorte que si Henry reconnaît à Scheler le mérite d'avoir su voir qu'« il y a à côté de l'entendement et du mode d'expérience qu'il détermine, un "ordre du cœur", une "logique du cœur", conformément à laquelle "le cœur a ses raisons" »[37], il déplore que cet « ordre » et cette « logique » immanents à l'affectivité soient encore conçus dans le cadre des corrélations noético-noématiques, subordonnés encore à l'ordre et à la logique de l'intentionnalité, posés certes « à côté de entendement », mais sur le fond d'une essence commune : la structure de la compréhension ontologique de l'être[38]. Il doit affirmer que la pensée de Scheler, en dépit de son « effort pour arracher l'affectivité au discrédit qui pèse traditionnellement sur elle, et cela justement en lui reconnaissant un pouvoir de révélation propre et, qui plus est, originaire et fondamental »[39], a « totalement méconn[u] »[40] la spécificité de

[36] EM, p. 716.
[37] *Ibid.* Henry se réfère, dans sa critique de Scheler, principalement à *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*.
[38] Cf. Scheler, dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 270 : « la perception affective a le même rapport à son corrélatif axiologique que la "représentation" à son "objet", savoir un rapport intentionnel », cité par Henry dans EM p. 721.
[39] EM, p. 715.
[40] *Ibid.,* p. 721.

l'affectivité, et que l'essence de son pouvoir de révélation – faute d'avoir « saisi en lui-même »[41] un tel pouvoir – a été « falsifiée et confondue avec une autre »[42].

De même, la reconsidération de l'affectivité par Henry, l'interprétation ontologique qu'il en donne, ne s'en tient pas, à la manière de Heidegger, à déceler en elle une structure fondamentale du Dasein, un existential selon lequel s'accomplit, avant toute représentation d'objet, dans l'angoisse[43], la révélation du Dasein et de son existence en tant que livrée à elle-même pour être livrée au monde, – cette structure ontologique étant encore comprise comme une disposition affective (*Befindlinchkeit*) co-constituant avec un comprendre et un discourir, un *être-au-monde*. Car si au sentiment est alors reconnu le pouvoir de révéler, avant toute représentation d'objet, le soi lui-même, s'il est même conçu explicitement comme « mode de la conscience de soi », et comme « sentiment pur »[44], cette révélation de soi affective, ce sentiment de soi, ou plutôt son concept, vient prendre place au sein d'une philosophie qui a décidé *par ailleurs* du sens de l'être en général et de l'être humain en particulier. La disposition reste ainsi interprétée « comme une détermination de la transcendance »[45], et l'essence de l'affectivité finalement confondue purement et simplement [46] avec celle de la transcendance ; le logos qui irradie à travers le sentiment, qui fait de celle-ci un comprendre et un discourir fondant notre *humanitas*, est déterminé par la structure du « comme », de l'explicitation et du voir ; il n'est pas pensé comme une autre parole que celle de la pensée. Or la phénoménologie henryenne de la vie ne se contente pas de déceler au fond de ce pouvoir de révélation qu'est l'être-au-monde une expérience affective dans laquelle se donne la facticité et la contingence de sa transcendance ; elle saisit dans ce fond qu'est l'affectivité, au sein de sa passivité irréductible à la facticité et à la contingence de la transcendance, un pouvoir de révélation qui n'est plus celui de l'être-au-monde ; elle indique une autre expérience, une autre parole. Elle indique la parole qui parle dans le sentiment, celle qui se comprend et se dit, sans projeter son sens dans le monde comme ceci ou comme cela, avant toute exposition dans le temps et sous l'horizon de la mort, en se sentant en s'éprouvant ici et maintenant, au sein d'une vie subissant, en son étreinte insurmontable, la nécessité de sa propre présence.

Par conséquent, si, en s'élevant du plan ontique et psychologique des affects, à celui, transcendantal et phénoménologique de l'affectivité, Henry est bien conduit, contre toute réduction matérialiste ou naturaliste, à réaffirmer la différence de l'homme et de la nature et l'irréductibilité

---

[41] *Ibid.*, p. 735.
[42] *Ibid.*, p. 721.
[43] Il faudra nous demander ce qu'il advient de cet affect particulier, ou *Stimmung,* qu'est l'angoisse dans l'interprétation henryenne du phénomène humain. Nous verrons notamment que la reconsidération henryenne de l'affectivité, son opposition à la conception heideggérienne de l'être-au-monde et du Dasein comme être pour la mort, conduit d'abord à mettre en avant une autre tonalité ou plutôt deux autres tonalités plus fondamentales que celle de l'angoisse dans la saisie de la détermination du mode selon lequel se révèle originairement le vivant humain, en l'occurrence la souffrance et la jouissance, à travers la détermination concrète de l'affectivité comme souffrir et jouir. Toutefois, nous verrons également que la phénoménologie de la vie réserve à l'angoisse une place de choix, au sein de l'anthropologie, que si elle n'est peut-être pas pour l'homme en tant que vivant, l'affect ou la tonalité le plus fondamentale, un *Grundstimmung,* elle reste néanmoins un affect incontournable pour comprendre le vivant dans ce qu'il a de proprement humain. Cf. la fin de notre chapitre IX.
[44] Cf. Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 214, trad. A. de Waehlens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, cité par Henry dans EM, p. 746.
[45] EM, p. 747.
[46]Cf. *ibid.*, p. 748.

de son logos propre, on voit bien qu'il ne s'agit en aucune manière de remotiver, au prix d'un correctif matériel, le schéma idéaliste qui formule notre humanité transcendantale. Parce qu'il conçoit l'irréductibilité de la matérialité de la vie humaine à celle d'une matière inerte, non point à partir de la structure d'une idéalité – intentionnalité, représentation, pensée – qui l'informerait et l'éclairerait en la tenant à distance, mais au contraire en partant de cette matérialité elle-même, de sa forme et de sa lumière immanente, Henry veut offrir au concept d'*humanitas* un nouveau *contenu.* Et encore, le geste accompli par la pensée henryenne n'est pas une simple substitution : c'est une subversion. Cette pensée, en effet, n'entend pas remplacer la conception traditionnelle de notre humanité par une autre en laissant la place qu'il vient alors occuper inchangée. L'affectivité, selon la phénoménologie de la vie, n'est pas un contenu qui vient s'insérer dans une forme pré-définie, sans la transformer elle-même fondamentalement ; son contenu immanent matériel et affectif est, avant toute forme, « la forme de la forme »[47], définissant une tout autre forme que celle – l'idéalité – qui trouve son contenu hors d'elle. L'auto-affection, le sentiment de soi, sa passivité intrinsèque, son être-donné, ne vient pas lester une structure transcendantale trop idéale, matérialiser ou concrétiser un *eidos* trop abstrait ; sa charge et son poids, sa « pâte », viennent définir la structure transcendantale de notre humanité en l'identifiant purement et simplement à la réalité la plus concrète *i.e.* ils viennent définir l'*eidos* humain comme une essence en elle-même matérielle.

Si donc, on peut sans doute dire qu'à l'aune du concept de vie phénoménologique, et de son interprétation comme savoir immédiat de soi et vérité absolue, c'est encore comme esprit que Henry est conduit à saisir l'essence fondamentale de l'homme, toutefois, il reste que ce qui se « trouve posé, avec la saisie de l'affectivité comme constituant en elle-même, dans son être, la dimension originelle de la révélation et son effectivité », est indéniablement « un *nouveau concept de l'esprit,* comme identique précisément à l'affectivité »[48], soit un concept résolument non idéaliste de l'esprit.

Avec l'intervention du concept d'affectivité au cœur de la conception henryenne de l'homme, en lieu et place de ce qui traditionnellement définit la dimension spirituelle de l'homme, peut et doit donc s'approfondir une nouvelle fois le sens des différents caractères par lesquels cette conception se démarque de la forme idéaliste que l'anthropologie philosophique revêt traditionnellement – caractères que nous a permis de poser d'emblée l'analyse du concept d'invisibilité, et déjà de repréciser, celui d'auto-révélation : son « réalisme », son « monisme », et son « dynamisme ».

II. Le poids de son être propre

(i) Un être pathétique

Tout d'abord, si la thématisation, après celle du caractère radicalement immanent de la vie phénoménologique absolue, de son caractère absolument phénoménologique, nous a conduit à

[47] *Ibid.*, p. 638 : « L'affectivité est la forme de la forme, l'essence de l'essence. »
[48] *Ibid.*, p. 668, souligné par nous.

distinguer la *compacité* de la réalité conférée à notre *humanitas* de l'*obscurité* de l'être naturel, en identifiant la *consistance* de son être positif à la *transparence* de ce qui apparaît adéquatement, c'est maintenant cette transparence phénoménologique et l'adéquation de son apparaître que nous devons ressaisir et définir plus finement à partir de la consistance de son être affectif.

Dans la mesure en effet où l'auto-révélation désigne le mode phénoménologique propre de l'affectivité – l'auto-affection consistant à faire l'expérience de son être propre en le sentant et en l'éprouvant immédiatement, au sein donc d'une étreinte affectivement déterminée –, sa transparence se distingue radicalement de la *translucidité* diaphane du milieu où l'entendement déploie sa libre activité sans rencontrer de résistance réelle[49]. En tant que transparence intrinsèque au sentiment de soi, elle est au contraire l'épreuve passive et subjective qui résiste absolument au déploiement d'une telle activité. De ce point de vue, c'est-à-dire celui de l'entendement, notre vie apparaît assurément opaque et obscure. Pourtant, nous l'avons vu, ressaisie à partir d'elle-même et de sa phénoménalité propre, cette obscurité et cette opacité de la vie, relatives à l'entendement qui la pense, recouvrent une transparence phénoménologique absolue. Seulement, il faut dire que cette transparence, en tant qu'elle est celle de l'affectivité, a paradoxalement « *l'épaisseur* d'une vie ramassée en elle-même et s'éprouvant elle-même tandis qu'elle est affectée, souffrant et supportant ce qui l'affecte », et ainsi d'une « existence »[50]. Sa transparence n'est pas *logique*, produite par abstraction de ce qui dans la réalité demeure étranger à la pensée, mais, dans la mesure où elle révèle au contraire la texture affective de la réalité sur laquelle butte toute pensée, elle est *ontologique* ; elle n'est pas celle obtenue dans une preuve objective et évidente de ce qui est avancé, où s'étale et se déplie devant le regard ce qui n'a alors plus de mystère, mais celle qui résulte de l'épreuve subjective et certaine accomplie dans la *profondeur* d'un cœur, épreuve où se creuse *le pli* secret d'une âme.

Dans cette épaisseur du sentiment, cette profondeur du cœur ou ce pli de l'âme, c'est-à-dire dans l'étreinte affective qui cerne concrètement l'immanence, l'existence subjective qui se révèle à elle-même, est tout sauf neutre ; elle est tonalisée : « […] ce qui se propose effectivement sous la forme de l'affectivité, dans cette forme et par elle, ce qui se propose comme affectif, se propose nécessairement comme une tonalité »[51]. Or, ajoute Henry, une tonalité est toujours particulière ; elle apparaît « comme cette tonalité-ci ou cette tonalité-là » : « *À l'essence de l'affectivité, il appartient qu'elle se phénoménalise sous la forme d'un sentiment particulier* »[52]. En tant qu'auto-affection, en effet, l'affectivité est « le s'éprouver soi-même intérieurement et *ce qui s'éprouve soi-même intérieurement s'éprouve nécessairement tel qu'il est, comme un contenu déterminé par conséquent* »[53].

---

[49] *Ibid.*, p. 859 : « La transparence du sentiment n'est pas le milieu fluide de la lumière, aucun élément immatériel, incolore, évanescent, rien d'irréel non plus comme le néant, elle est l'être donné à soi en tous les points de son être, son être plongé en soi, dans sa réalité, et ne faisant qu'un avec elle. »

[50] *Ibid.*, p. 601, cf. aussi p. 590 : « La translucidité, si l'on veut, la transparence du sentiment n'est pas celle d'une vitre, laissant voir autre chose, toute chose, et par elle-même, en elle-même, rien, le néant », et p. 680 : « *L'obscurité de l'invisible ouvre la dimension ontologique où le sentiment trouve son existence originelle, elle est le lieu où il déploie son être et s'épanouit, le milieu où il fructifie, où il est possible.* »

[51] *Ibid.*, p. 825.

[52] *Ibid.*

[53] *Ibid.*

Du point de vue de la phénoménologie matérielle qui se veut auto-explicitation de la vie humaine fondée sur l'auto-affection de celle-ci, la vérité transcendantale qui définit universellement notre humanité se donne donc sous la forme, ou plutôt dans le contenu particulier, d'une tonalité[54] ; et cette tonalisation subjective de la vérité, faisant d'elle à chaque fois une vérité intonée, déterminée, qualifiée, et finalement personnelle, n'arrive pas par accident, en vertu de conditions extérieures et contingentes qui, de fait, accompagneraient et affecteraient l'accomplissement de cette vérité transcendantale en la troublant et en la rendant impure. Elle se produit *nécessairement* en vertu de la structure eidétique de la vérité qui est l'essence propre de la vie humaine, l'essence de l'auto-affection, l'affectivité pure. Dans le cadre du dernier paragraphe de *L'Essence de la manifestation*, explicitant la valeur ontologique absolue de l'affectivité, surgit ainsi cette implication anthropologique décisive : « [d]ès qu'un homme vit, il éprouve des sentiments, et cela non pas en raison des circonstances dans lesquelles il serait placé, de sa structure psychophysique, caractérielle ou héréditaire, de tout ce qui constitue en apparence la particularité de sa vie, mais sur le fond de la vie en lui, de cette essence qui fait justement que sa vie est singulière en même temps qu'effective, et qu'elle se réalise en des tonalités déterminées »[55]. Autrement dit, ressaisie à partir de la vie phénoménologique originaire, la vérité où l'homme trouve sa réalité propre ne se réalise pas à travers un contenu affectif particulier pour des raisons historiques mais pour des raisons d'essence, comme telle *a priori* : c'est parce que cette vérité est éternellement *affectée* par elle-même, trouvant dans cette auto-affection la condition de son avènement. Aussi bien, on peut dire dans cette perspective que c'est *universellement* que le logos propre à l'homme se *singularise*[56] dans un pathos – en vertu de sa logique propre, celle de la vie immanente.

La *formalité* attachée au concept d'*humanitas*, en tant qu'il prétend définir la forme *a priori* de tout individu humain existant, indépendamment de ses variations empiriques, reçoit donc, au sein de la phénoménologie henryenne, un sens tout à fait spécifique : identifiée à l'affectivité immanente de vie, la réalité transcendantale de l'homme ne s'appréhende pas comme une forme *impersonnelle* mais comme une forme *impressionnelle*, affectivement déterminée, subjectivement intonée, sa forme n'est pas celle de l'*universalité* abstraite qui dépasse idéalement toute existence particulière ; au contraire, elle se réalise dans la *particularité* essentielle du sentiment – en ce sens elle est une forme *par essence* incarnée, et individualisée, la forme par conséquent, nous allons y venir[57], d'une *chair* et d'un *soi*. La distinction franche établie par la théorisation henryenne de l'homme entre la forme de cette théorie, la forme du concept, et la forme de l'être humain qu'elle prend pour objet, se répète

[54] Cf. le passage de *La Barbarie*, p. 123-124, où Henry distingue deux vérités : « Il y a donc deux vérités », d'une part, « la vérité de l'être-là en tant qu'être là » qui « se trouve soustraite à la singularité du regard qui se pose sur elle » et « la vérité originelle dont nous parlons », « qui s'identifie à la subjectivité absolue » et qui a « une *individualité* », « une *singularité* ».

[55] EM, p. 838. Au sein de ce passage Henry insère une note qui montre bien que si la reconnaissance du fond affectif de la réalité humaine se démarque de l'approche trop matérialiste de Freud, ce n'est pas en vertu d'un recul ou remords idéaliste, relativisant le rôle de l'affectivité au sein de l'expérience humaine, mais parce qu'il lui accorde au contraire un rôle beaucoup plus fondamental, le rôle d'un absolu : « Ainsi s'écroule notamment la théorie freudienne de l'affectivité qui cherche dans l'angoisse, plus exactement dans les conditions où elle se produit et dans le traumatisme de la naissance, l'origine de notre vie affective et de ses développements. »

[56] Cf. chapitre suivant.

[57] Cf. chapitre V.

maintenant sous la forme d'une distinction radicale et transcendantale entre impersonnalité et généralité d'un côté, et impressionnabilité et particularité de l'autre : l'*humanitas* n'est pas le *genre humain*[58] produit par abstraction sur le plan dégagé de l'idéalité neutre et irréelle, mais la *réalité humaine* qui s'engendre concrètement sur le plan engageant de la matérialité affective ; elle ne suppose pas la *généralité surplombante* de l'idée mais procède de la *générativité impliquante* de la vie.

Et si une telle critique du concept idéaliste de genre humain évoque la critique classique de type nominaliste des universaux, elle a ceci de propre qu'elle n'oppose pas à la généralité creuse du genre humain, la diversité empirique et sensible des multiples individus humains, simple particularisation du genre, mais la densité transcendantale et affective en laquelle la réalité humaine se particularise, une particularité irréductible à toute généralité : le fonds philosophique de cette critique n'est pas *matérialiste* mais *matériel* et la réalité qu'elle oppose à celle des universaux n'est pas celle *empirique* des particuliers intuitivement perçus, mais celle *transcendantale* de la particularité vécue dans l'auto-affection.

Avec la mise en avant du contenu affectif immanent à la forme humaine, reconnu comme ce qui transparaît au fond de sa propre transparence en s'identifiant à son essence même, se trouvent donc réaffirmés la consistance positive de notre *humanitas* et partant ce que nous avons appelé le réalisme transcendantal de l'anthropologie henryenne. Et à la faveur de cette réaffirmation peut alors apparaître plus clairement la nature de cette consistance : d'une manière non plus seulement formelle, mais matérielle, se dit en quoi, dans la perspective henryenne, cette consistance immanente justement réside et con-siste, quel est précisément son site, autrement dit encore, quelle est la nature du lieu et de la demeure où l'essence prend effectivement « base dans l'existant »[59] : au sein de cette épreuve subjective et personnelle absolument passive qu'est le sentiment, au sein de sa substance auto-impressionnelle et vitale.

Mais surtout, cette réassurance du réalisme transcendantal de l'anthropologie henryenne permet, en contrastant notre première analyse qui insistait sur l'affirmation de la positivité de la réalité humaine – sa *plénitude* –, de mettre en évidence un autre caractère de cette réalité qui se trouve affirmé avec tant de force par la perspective henryenne. Ce qui transparaît en effet avec l'intervention du concept d'affectivité venant charger et déterminer spécifiquement notre *humanitas* n'est plus seulement sa plénitude mais sa *pesanteur* : advenant à elle-même en tant qu'elle s'éprouve intérieurement, comme *épreuve* de soi donc, l'existence humaine est décrite effectivement par la phénoménologie henryenne comme *charge* ou *fardeau* à supporter et cela non point en raison d'une relation à autre chose qu'elle-même qui, tel un poids mort, viendrait la grever, mais en vertu de la relation immédiate et intérieure à soi qui est son essence vivante – *le supporter soi-même* qui définit l'épreuve de soi immanente au sentiment. Ce qui revient à dire que l'être humain est affecté d'une lourdeur essentielle : le poids, pour lui, de son être propre, de sa propre humanité, affecté d'un

[58] La perspective henryenne converge ici avec la critique produite par Marx du concept feuerbachien, hérité de Hegel, de genre humain, commentée et validée, dans le *Marx* de Henry p. 490-495 : « Pour Marx, le genre humain n'existe pas », p. 495. Nous-même, nous analysons plus précisément cette critique commune dans le chapitre suivant qui thématise le concept d'ipséité.
[59] EM, p. 435.

poids en ce sens indépassable, inéliminable, insurmontable, un poids, paradoxalement impondérable.

D'une manière inattendue, le thème du fardeau de l'existence humaine, cher à l'existentialisme sartrien rejeté vigoureusement par Henry en tant que tributaire de l'ontologie heideggérienne[60], apparaît donc au cœur de l'anthropologie philosophique henryenne. Mais on remarque en même temps qu'ici un tel fardeau ne trouve pas son explication dans la transcendance et la liberté de la conscience humaine, contrainte par essence d'assumer seul et sans secours le sens de son existence. Au contraire, l'expérience du poids de l'existence, expérience qui est toujours une épreuve dans la phénoménologie de la vie, trouve sa raison dans l'immanence et la passivité essentielles d'un vivant humain qui doit supporter, non point seulement le *sens* possible de son existence, mais sa *consistance* réelle[61]. En d'autres termes, le fardeau de l'existence humaine, ou ce qui peut s'interpréter comme son « malheur », n'est pas fondamentalement ici celui de la *conscience* et de sa contingence essentielle, mais celui de sa *naissance*[62], impliquant la pesanteur d'une vie au sein de laquelle, sans avoir pourtant choisi de naître, il nous faut nécessairement vivre – soit un malheur ou un fardeau qui peut passer pour plus originaire que le premier, puisque, en tant que constitutif de la vie humaine comprise comme épreuve de soi, c'est lui qui explique que ce mode existentiel qu'est la « conscience malheureuse » puisse à son tour être vécue et éprouvée comme un fardeau insupportable susceptible, en s'exaspérant dans l'angoisse, de conduire au désespoir[63].

Que la détermination de la réalité humaine par le concept henryen d'affectivité signifie l'attribution à cette réalité d'une pesanteur essentielle, cela apparaît le plus nettement dans la manière dont Henry accomplit la détermination phénoménologique concrète de son concept : dans sa pointe la plus vive. En effet, à la phénoménologie qui interprète l'être originaire comme un être affectivement déterminé, il appartient, sauf à s'en tenir à une affirmation du caractère déterminé de l'expérience affective encore abstraite, en ne visant encore que le simple concept de détermination « en soi aussi vide que celui de l'être indéterminé », d'exhiber « son contenu effectif », soit le contenu *déterminé* (la tonalité) du contenu (l'affectivité) qui *détermine* la forme de toute forme. Autrement dit, elle ne peut se contenter d'affirmer que l'être s'accomplit nécessairement dans un sentiment particulier, « comme cette tonalité-ci ou cette tonalité-là », elle doit dire encore quelles sont les sentiments particuliers selon lesquels elle s'accomplit

[60] Cf. ESF, p. 34 : « C'est Sartre qui a été le premier a recueillir les héritages de Hegel et Heidegger. Toutes ses thèses invraisemblables qui ont eu un grand succès […] A mon avis il n'y a là qu'une formulation psychologique, et impropre, de la grande thèse heideggérienne qui a installé le néant au cœur de l'être. »

[61] Revenant aux sources kierkegaardiennes de l'existentialisme, Henry oppose à une conception sartrienne de l'existence humaine dominée par le thème du « jeu » – faisant, selon Henry, « comme si j'étais vraiment un garçon de café qui mime le jeu du garçon de café pendant toute sa vie » – (*ibid.*), une conception qui commence par rendre compte du « sérieux » de cette existence. Cf. EM, p. 856 : « Quelque chose n'entre pas dans le jeu et c'est là proprement ce que Kierkegaard appelle le sérieux : l'être […] donné à lui-même dans l'unité absolue de son immanence radicale, éternellement donné à lui-même dans l'ipséité de son être-soi […] ». Cf. aussi cette note préparatoire à l'*Essence* intitulée « le sérieux » : « Tout (les choses) manquent de sérieux ; seule la subjectivité peut être le sérieux » (RIMH n° 3, p. 194, Ms A 6-12-4412).

[62] Nous anticipons ici un thème, celui de la naissance dans la vie, qui ne pourra trouver son plein développement qu'au chapitre IX où nous distinguons alors la notion de charge et de fardeau.

[63] Pour la prise en compte de ces deux modalités spécifiques de l'affectivité – l'angoisse et le désespoir – dans l'élaboration de l'anthropologie henryenne, cf. fin chapitre IX.

nécessairement, bref quelles sont ses tonalités fondamentales : « […] la détermination ontologique de l'essence de l'affectivité » doit poser « *outre le caractère nécessairement particulier des modes selon lesquels celle-ci se phénoménalise chaque fois, le contenu de ses modes, le contenu effectif et la nature des tonalités déterminées dans lesquelles l'essence se réalise et qui constituent à ce titre les modes originels et fondamentaux de l'être* »[64]. Or le mode originel et fondamental qui, dans la phénoménologie henryenne, vient en premier spécifier et concrétiser l'affectivité, dire le comment de ce comment fondamental, soit son essence dans sa matérialité même, aussi bien sa propre essence, est le *souffrir*. « *L'être, l'affectivité, par essence* » affirme gravement le dernier paragraphe de *L'Essence de la manifestation* « *est souffrance* ». L'optique de la vie phénoménologique absolue ne conduit donc pas seulement à saisir notre *humanitas* à partir de l'affectivité mais à partir d'une affectivité elle-même reconduite à sa tonalité la plus lourde, au « souffrir » ou *pathos* au sein duquel le sentiment fait « l'expérience de soi comme irrémédiablement livré à soi pour être ce qu'il est, comme chargé à jamais du poids de son être propre »[65], soit à une affectivité essentiellement *pathétique*.

Certes, l'explicitation du contenu effectif de l'affectivité par la phénoménologie henryenne ne se borne pas à caractériser celui-ci comme un souffrir. La souffrance, en effet, n'est pas, selon la phénoménologie henryenne, la seule modalité fondamentale de l'affectivité ; plus exactement, la modalisation fondamentale de l'affectivité, le mode selon lequel elle se réalise nécessairement, ne se dit pas seulement dans les termes du *souffrir* ; il se dit aussi bien comme *jouir*. Ce n'est donc pas seulement l'affect où l'existence devient lourde et pesante, la souffrance, mais aussi bien celui où elle se vit comme légère et douce, la joie, qui se trouve promue à un rang transcendantal et ontologique : « souffrance et joie », affirme en effet Henry, « ensemble et indistinctement composent et désignent ce qui se phénoménalise originellement dans l'être et le constitue, l'effectivité de la Parousie »[66]. Et ce qui justifie l'affirmation d'une telle unité n'est rien d'autre que l'explicitation de la structure phénoménologique de la souffrance, de la joie, et de leur être respectif – du souffrir et du jouir – : « *L'unité de la souffrance et de la joie réside en elles, dans leur contenu, et elle est constituée par lui. La souffrance est joie parce qu'en elle, dans son contenu et dans ce qu'elle est, se réalise l'être-donné-à-soi de la jouissance de l'être, parce que son effectivité phénoménologique est cette jouissance* »[67]. Aussi, ce n'est pas simplement et exclusivement comme souffrir que l'ontologie henryenne est conduite à définir le fond de l'existence humaine, mais comme un souffrir qui est par essence identiquement un jouir, soit comme une souffrance qui ne cesse de passer et de se transformer elle-même en une jouissance. Et par conséquent, en rapportant le malheur de l'homme, le fardeau qu'est son existence, à l'immanence de sa naissance, plutôt qu'à la transcendance de sa conscience, l'anthropologie henryenne laisse entrevoir de tout autres possibilités existentielles et éthiques que celle de la « conscience malheureuse ». Car en saisissant en deçà de la pesanteur du mode de vie qui consiste à *exister pour soi* la pesanteur originaire de *la vie en soi*, le pathos où s'origine tout malheur, et en explicitant sa structure, elle est alors, en effet, en mesure de pointer au-delà du malheur de la

[64] EM, p. 827.
[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*, p. 832.
[67] *Ibid.*, p. 833.

conscience, non point naïvement un simple bonheur de vivre mais, plus subtilement, un malheur plus riche, plus dense, plus fondamental, un malheur dans la profondeur duquel s'aperçoit la possibilité fondamentale et pure du bonheur, « l'unité de la souffrance et de la joie » ; et elle peut ainsi opposer à une vision qui se veut lucide de notre condition, non point une vision béate, mais une vision plus lucide encore de cette condition et du fardeau que représente pour l'homme, ou plutôt que constitue en elle-même, son existence. Plus généralement encore, la connexion établie par la phénoménologie henryenne entre souffrance et jouissance permet de montrer que la valeur éminemment pathétique de l'anthropologie henryenne n'a pas de commune mesure avec « le goût moderne d'un certain pathétique », aucun rapport avec le « pessimisme d'une époque troublée »[68], rien à voir encore avec un dolorisme ou un nihilisme qui, se contentant d'affirmer la nature souffrante de l'homme et sa misère sans en interroger la nature onto-phénoménologique, exprimerait et « privilégier[ait] arbitrairement au mépris du donné » et « au gré d'une préférence »[69] un état « subjectif », une tonalité parmi d'autres, au lieu de déterminer phénoménologiquement l'essence qui concentre en elle absolument toutes les possibilités existentielles de la subjectivité humaine.

Toutefois, dans la mesure où la connexion établie par la phénoménologie henryenne n'est pas historique, ni temporelle, qu'elle ne lie pas deux moments distincts, mais exprime l'identité d'une réalité soustraite au temps, une seule et même structure *a priori*, l'affirmation de l'identité de la souffrance et de la joie est parfaitement réversible : si la souffrance se révèle en son fond joie, la joie se révèle en son fond souffrance. L'affirmation précitée, où « s'allège » le pathétique de l'anthropologie henryenne, selon laquelle « la souffrance est joie parce qu'en elle, dans son contenu et dans ce qu'elle est se réalise l'être-donné-à-soi de la jouissance de l'être », se prolonge en l'affirmation suivante où se dit la persistance du pathétique au cœur des modalités les plus légères de l'existence humaine : « La joie est souffrance parce que l'être-donné-à-soi de l'être, sa jouissance réside et se réalise dans le s'éprouver soi-même de son souffrir, parce que le contenu phénoménologique effectif de la joie est la souffrance de ce souffrir »[70]. Loin donc de relativiser la pesanteur d'une existence humaine déterminée par son affectivité, la thèse de l'identité phénoménologique du souffrir et du jouir, en affirmant que la joie s'origine dans l'épreuve d'un pathos, qu'elle porte ainsi en elle tout le poids de l'existence et qu'elle n'est rien d'autre que cette existence qui, sous et dans l'épreuve de son propre poids, parvient en elle-même, confirme le caractère absolu et indépassable de sa valeur pathétique. Dans cette connexion du souffrir et du jouir, c'est bien la vie humaine dans tout son empan – de la souffrance la plus insupportable à la jouissance la plus intense, du désespoir le plus profond à la béatitude la plus paisible – qui se révèle porter en elle le poids d'un pathos originaire.

[68] *Ibid.*, p. 830.
[69] *Ibid.*
[70] EM, p. 833.

(ii) Un être situé

Ce que confère le concept henryen d'affectivité à la réalité transcendantale de l'homme, en la déterminant non plus seulement comme pure positivité mais encore comme passivité et comme passibilité, c'est donc tout le « sérieux »[71] de l'existence humaine, sa pâte concrète. Le vivre où l'homme trouve son être positif se dit maintenant dans les termes pathétiques d'un *subir*, de sorte que sa réalité n'est plus déterminée seulement comme être-plein, mais comme *être-livré* – « livré à soi pour être ce qu'il est »[72] – et *être-jeté* – jeté en soi dans l'épreuve affective de son être propre. Mais cet être-livré, ou cet être-jeté en soi, cette passivité et ce subir constitutif de l'affectivité et de son pathos, antérieur à tout acte libre, signifient négativement que l'être ainsi constitué se retrouve par essence dans l'incapacité de ne pas être ce qu'il est, aussi bien dans l'impossibilité de ne pas ou ne plus être ce qu'il est en se dépassant, signifie en ce sens la fin de ce que l'on entend habituellement par liberté : la négativité, le dépassement de soi, la transcendance. Et que dans « la relation essentielle avec soi l'être ne puisse se dépasser », comme cela se produit dans l'auto-affection de la vie, « veut dire : en raison de ce qu'il est et qui le détermine dans sa structure interne comme l'être précisément qui est ce qu'il est, il ne peut se séparer de lui-même, se retirer de soi, revenir en deçà de ce qu'il est, ouvrir enfin une dimension de repli à la faveur de laquelle il lui serait loisible justement de s'échapper, de se détacher de soi, de s'arracher à soi-même et à son essence »[73]. Le rapport immédiat de l'être à soi, définissant notre *humanitas*, son logos, se révèle donc dans le pathos de l'affectivité, comme rapport impossible à défaire, lien *irrémissible* à soi [74].

Le caractère absolu de la réalité, à partir de laquelle Henry nous invite à déchiffrer le sens de notre humanité, n'a donc en aucune manière le sens métaphysique et idéaliste de ce qui est sans attache et sans lien : il qualifie au contraire le *lien* qui, s'accomplissant dans l'épreuve pathétique de la vie en soi, ne peut être rompu, et qui, partant, attache absolument l'être vivant à lui-même. Loin de se complaire, selon la tentation idéaliste, dans la description d'une existence humaine déliée, libre au sens où elle aurait précisément le pouvoir de s'abstraire de tout lien, c'est-à-dire de se dé-lier, la philosophie henryenne voit dans le lien, sous la modalité spécifique du lien à soi, l'essence intérieure de cette existence ; elle situe le lien et la non-liberté qu'elle implique, au dedans de l'homme, au plus intime de lui-même, en son *cœur*. En défaisant le lien qui l'unit si fort dans la pensée traditionnelle au monde et en l'arrachant ainsi à son site apparemment *naturel*, elle situe notre *humanitas* au sein d'un lien autrement plus contraignant : celui qui, subi dans une étreinte pathétique, attache le vivant à lui-même en lui interdisant de prendre congé de soi, faisant de lui ce qu'il est, *à jamais* – un lien donc dont l'essence n'est pas, comme celui donné dans l'être-au-monde, la contingence, mais la nécessité absolue.

---

[71] Cf. supra, note 61 de ce chapitre.
[72] *Ibid*., p. 827.
[73] *Ibid*., p. 420.
[74] Cf. cette note plaisante de Henry : « S'échapper à soi-même, être au devant de soi. Voilà bien un phénomène plus étrange que la présence d'une baleine dans les eaux équatoriales — car si l'ego de l'intentionnalité pouvait s'échapper à soi-même, si pareille aventure pouvait lui advenir, on voit mal comment il pourrait se retrouver, et s'il avait cette chance, comment il se reconnaîtrait et pourrait bien savoir que c'est lui dont il s'agit », Ms A 6-8-4071, in RIMH n°3, p. 170.

Par où l'on voit que ce site non-naturel, ce site acosmique où Henry déplace notre *humanitas*, n'est pas simplement un autre *site* concurrent du monde, mais cela même qui fait qu'une existence est effectivement située, ici même où elle est nécessairement, et non ailleurs où elle pourrait possiblement être, sa présence-à-soi indépassable : car « ce qui, conformément au lien originel qui l'attache à lui-même, ne peut ni se couper de soi ni survoler son être, ce qui n'est pas susceptible de se contempler de l'extérieur, ni de prendre à aucun moment vis-à-vis de soi un libre point de vue, c'est ce qui *est situé* »[75]. La philosophie henryenne ne se contente donc pas d'assigner à l'homme une autre situation, un autre cadre, mais détermine son être le plus intérieur comme être-situé, de sorte, qu'en cette philosophie, la situation de l'homme, ce qu'il est convenu d'appeler sa *condition*, n'est pas comprise comme ce qui encadre, contrarie et limite extérieurement l'essence de l'homme, mais comme ce qui est inscrit en elle, dans sa substance même, en tant que substance affective. Sur le fond de l'acosmisme henryen, loin d'être minimisée, ou relativisée, la situation de l'homme, son être-jeté, apparaît comme une donne absolument fondamentale, puisque, de ce point de vue, il apparaît que c'est en elle et non contre et malgré elle, que, dans l'impossibilité de prendre congé de soi constitutive de l'auto-affection, se donne l'être humain[76].

Une nouvelle fois, on observe que pour penser l'homme, l'anthropologie henryenne, malgré son opposition aux philosophies du monde, n'abandonne pas absolument tout leur contenu mais conserve et sauve d'elles ce qui ne peut être pensé à partir de leurs propres présupposés, soit le contenu concret de notre réalité qui se dit, malgré tout en elles, à travers des formes abstraites qui le défigurent. En l'occurrence, la situation de l'être humain, son être-jeté, la *Geworfenheit*, se trouve ici redéfinie indépendamment du lien du Dasein à son monde, indépendamment de l'*In-der-Welt-sein*, comme son anti-essence même, comme être vivant rivé à soi dans l'immanence d'un pâtir.

En somme, la spécification du concept d'auto-révélation comme auto-affection et son commentaire laissent transparaître la profondeur de l'anthropologie qui en fait son concept fondamental et elle fait entrer en résonance des harmoniques de son « réalisme transcendantal » que la seule détermination de l'être humain comme immanence invisible maintenait en sourdine : dans la perfection de son adéquation, nous entendons maintenant le pathétique de sa situation, dans l'immédiateté du rapport à soi qui lui confère une réalité sans faille, le caractère « irrémissible » et « définitif »[77] d'un être qui est à jamais lui-même, éprouvant sans cesse le poids de sa réalité propre. Le socle ou support qu'est pour l'homme sa propre vie se présente aussi bien comme ce qui est sans cesse subi par lui et doit être par lui porté et supporté ; sa demeure comme ce qu'il est en demeure d'être.

« Privilège » ou « déchirement d'une blessure »[78], tel est le double aspect sous lequel apparaît la réalité humaine ressaisie dans la vie phénoménologique absolue, double aspect ou complexité dont Henry trouve un écho dans le journal intime de Kafka lorsque l'intuition d'une même

[75] *Ibid.*, p. 422, souligné par nous.
[76] Cf. *ibid.*, p. 424 : « […] le surgissement originel de la situation n'implique aucune idée de limite ou de contrainte imposée à l'être mais signifie au contraire, en ce qui concerne celui-ci, sa propre expansion et la libération de son essence. »
[77] EM, p. 361.
[78] *Ibid.*, p. 362.

condition, la sienne, la nôtre, celle du vivant humain, se dit métaphoriquement à la fois comme « chance, que le sol sur lequel tu te tiens ne peut pas être plus large que les deux pieds qui le couvrent », et comme « flèches exactement ajustées aux plaies qu'elles ont faites »[79] – privilège et blessure, positivité et affectivité, être et pâtir, adhésion à soi et sentiment, en *un* mot : auto-affection.

(iii) Un humanisme tragique

Ce que révèle l'approfondissement du concept de vie phénoménologique, et que pourrait laisser inaperçu la seule explicitation de la positivité ontologique et phénoménologique propre à l'immanence, c'est donc la dimension fondamentalement *tragique*[80] de l'anthropologie qu'elle préside. La réalité humaine comprise comme auto-affection se détermine en effet comme *destin*. Cette notion de destin que réhabilite l'ontologie henryenne et sous laquelle se place alors l'anthropologie n'a assurément rien à voir avec sa signification commune ; elle ne désigne pas une « une suite extérieure d'événements astreints à se produire ou à se reproduire d'une manière inévitable »[81], elle ne renvoie pas à ce qui se produit du dehors et advient dans le monde, qu'il s'agisse de ce qui s'est produit dans un lointain passé et qui est déjà écrit, ou bien de ce qui se produira dans un futur plus ou moins proche et qui est déjà anticipé – soit à ce qui dans le présent, a déjà eu lieu ou aura bientôt lieu – ; elle ne signifie pas une *fatalité*. Compris dans l'immanence de la vie, le destin de l'homme est ce qui advient à chaque fois maintenant, dans « un présent » qui jouit d'une densité intérieure, d'une épaisseur subjective, d'un être positif, d'une *présence* : celle de l'auto-impression au sein de laquelle l'homme s'éprouve vivant et supporte le poids de son être propre.

Une telle différence, une telle intériorisation du destin, toutefois, n'enlève rien à la dimension tragique qu'il confère à l'existence humaine qu'il détermine. Car d'une part, s'accomplissant dans le pâtir de la vie, comme réalité à laquelle il n'est pas possible de se soustraire, comme fardeau inéliminable, comme être auquel l'individu vivant est rivé et acculé, lien irrémissible à soi, il est ce qui ne cesse de produire, aussi bien nécessité absolue, présence consistante et insistante. Autrement dit, que le destin essentiel de l'homme reconnu par la philosophie henryenne n'ait pas lieu dans le temps, dans le milieu « hors de soi », signifie qu'il s'accomplit éternellement *en soi* : ne se produisant pas avant ou après l'homme, mais s'engendrant avec lui, avec son être vivant, il est ce qui arrive maintenant à jamais ; non pas ce qui se réalisera *un jour* ou l'autre, mais *toujours*. Aussi bien, il n'est pas ce qui dans le présent de notre existence humaine a déjà lieu ou aura bientôt lieu, *la fatalité*, car il est ce qui est toujours déjà réellement présent et effectif, l'*éternité* éternellement présente et agissante de notre vie, le lieu où notre existence a nécessairement lieu. Hors du monde, et de ses événements contingents, ce destin désigne l'avènement nécessaire d'un être immanent,

[79] *Ibid*., 361-362 ; la première métaphore est une citation littérale faite par Henry de Kafka, dans *Journal intime*, Grasset, Paris, 1945, p. 253.
[80] Cf. EM, p. 361 : « […] cette vérité, celle de la vérité elle-même dans sa structure originaire et universelle, [et donc aussi bien la vérité de l'homme] est aussi bien tragique, car elle signifie l'irrémissible et le définitif, l'instauration d'un monde absolu duquel rien ne peut être soustrait, auquel rien ne peut être ajouté, où, sans détour et sans mensonge, les choses sont ce qu'elles sont, l'être est ce qu'il est, dans cette adéquation parfaite qui est l'être lui-même. »
[81] *Ibid*., p. 370.

qui, ne pouvant se fuir dans le monde, défaire le lien qui l'attache à lui-même, échapper à soi dans le flux du temps et ouvrir une dimension d'irréalité où il pourrait ne pas ou ne plus être ce qu'il est, ne peut jamais devenir autre – ni même à proprement parler devenir soi-même, dans la mesure où il est toujours déjà lui-même – ; il désigne en ce sens un être qui, fondamentalement, ne peut pas changer[82]. En l'homme, il désigne, « la structure interne de [son] être comme originellement et fondamentalement constitué par l'essence ultime de la non-liberté »[83].

D'autre part, le pâtir de l'auto-affection n'est pas seulement ce qui fait que son être se produit sur le mode de la nécessité, selon la forme inévitable du destin : la non-liberté ; il est ce qui se produit au sein de l'auto-affection, ce à quoi est ainsi destiné l'homme : le souffrir et le jouir, le contenu éprouvant et pathétique de son destin – contenu essentiel expliquant qu'il puisse éventuellement être vécu comme *fatal,* sur le mode de la condamnation – dès lors qu'il n'est plus vécu que comme souffrance –, ou comme l'*historial* de l'absolu, sur le mode de la donation – dès lors que la souffrance conduit à la jouissance. Loin donc d'atténuer la dimension tragique de l'existence humaine, sa nécessité et sa gravité, son intériorisation dans la philosophie henryenne lui donne sa pleine mesure, puisque ce à quoi le vivant humain apparaît ainsi destiné, c'est à sa réalité la plus intérieure, à son être souffrant et jouissant de soi, voué, dans le pathos de l'auto-affection, à n'être effectivement rien d'autre que ce pathos.

Aussi, en même temps qu'une compréhension plus fine de son réalisme transcendantal, ce que permet de préciser le commentaire de la dimension affective du principe directeur de l'ontologique henryenne, c'est la dimension critique de l'anthropologie philosophique et le rapport problématique qu'elle entretient avec l'humanisme. À travers l'explicitation du sens le plus matériel de l'immanence subjective acosmique de la vie, on perçoit en effet ce que l'anthropologie philosophique qui se fonde sur elle met en cause dans l'humanisme le plus courant ; et si, comme nous l'avons montré, cette anthropologie cherche bien à la faveur d'un tel concept non pas à abandonner l'humanisme en tant que tel mais à le renouveler, sous la forme de ce qui pourrait s'appeler un archihumanisme, on voit plus clairement de quel humanisme elle entend se démarquer : dans le pli pathétique et tragique du concept d'auto-affection se dit quelle modification de l'humanisme, et même quelle *modération*, implique son apparente exacerbation sous la forme d'un archihumanisme.

Ce qu'exclut une anthropologie étayée sur le concept d'auto-affection, ce qu'elle rend caduque et considère comme une illusion idéaliste et le fantasme d'une pensée oublieuse de ses propres conditions de possibilité, c'est en effet toute affirmation de la dignité humaine corrélée à la négation de sa passivité, toute promotion de l'homme qui ne parvient à grandir celui-ci qu'en négligeant le souffrir et le jouir qui définissent son existence concrète, soit toute élaboration du concept de notre *humanitas* procédant d'une occultation ou d'une falsification de sa situation fondamentale et de la condition tragique où il trouve son être et une assise dans l'existence, c'est-

[82] Cf. *ibid*., p. 369 : « L'être absolu […] est l'être qui est ce qu'il est, de telle manière qu'il ne peut pas ne pas être ce qu'il est et qu'il ne peut pas non plus l' être, au sens où "être" signifie encore pouvoir, pouvoir être, assumer. »
[83] *Ibid*., p. 370.

à-dire du pathos constitutif de sa vie qui définit son destin de vivant. Et d'un même geste, sont ainsi visées et rejetées les pensées qui soit 1) ne tiennent tout simplement pas compte de cette donne pathétique fondamentale, soit 2) en tiennent compte seulement sous la forme d'une simple donnée empirique, contingente et naturelle, relative à un être physiologiquement déterminé comme sensible, et en l'interprétant comme contrainte de l'existant naturel, situation factuelle de l'étant humain dans le monde, soit enfin 3) tiennent compte de cette donne, en allant jusqu'à lui conférer un caractère transcendantal, mais sans parvenir à concevoir celle-ci indépendamment du libre projet d'une transcendance ek-statique et en la comprenant comme charge de l'ek-sistence, situation factice de l'être-au-monde au lieu d'y voir la nécessité de l'être acosmique et immanent de notre vie – élaborant du même coup un tragique existentiel de la mort et de l'exil recouvrant le tragique originaire du pâtir et du souffrir. À l'inverse de ces différentes conceptions de l'homme qui, sous une forme débridée ou complexée, naïve ou critique, positivement humaniste ou négativement anti-humaniste, en pratiquant le déni ou la dialectique, ont pour point commun d'esquiver la situation fondamentalement tragique de l'homme et de poser la grandeur de son *humanitas* en l'interprétant comme *transcendance* par-delà sa *naissance immanente* dans la vie – voilant ainsi la vérité et la nécessité de celle-ci, sous la vérité et la liberté de celle-là –, à l'inverse de ces conceptions toujours trop idéalistes, c'est *à partir* de cette situation, c'est-à-dire en elle, en s'installant dans l'immanence matérielle de son existence pathétique, que la philosophie henryenne découvre le contenu essentiel de notre *humanitas* transcendantale, sa réalité et sa vérité. C'est dans le *pathos* de sa vie qu'elle saisit le *logos* qui fait la différence spécifique de l'homme, dans la misère originaire et indépassable de sa condition de vivant, dans son souffrir, qu'elle repère sa grandeur – dans sa pâte, sa patine.

Cet humanisme tragique, qui, en donnant la pleine mesure de la misère de l'homme trouve la condition même de sa grandeur, évoque assurément un retournement de type pascalien. Mais il faut bien voir que l'articulation de la misère et de la grandeur de l'homme ne se joue pas ici sur la scène du monde : elle ne renvoie pas de la petitesse de l'homme dans le monde à l'immensité de la conscience qui le découvre, du corps de l'homme compris par l'univers, à une pensée humaine qui comprend cet univers, du transcendant à la transcendance. Le savoir tragique qui étaye l'archihumanisme henryen se déploie sur le plan immanent du sentiment : il est le savoir de cette immanence, constitutif du souffrir et du jouir de la vie. De sorte que si l'anthropologie henryenne témoigne d'une filiation pascalienne, elle s'avoue comme de juste, par-delà le « roseau pensant », dans une référence finale[84] au texte du *Mémorial* dans lequel Pascal, comme le dit Henry, « submergé par ce qui est tout » donne son nom véritable au « rassemblement intérieur où l'être cohère avec soi et à la force de ce rassemblement »[85] – c'est-à-dire aussi bien à l'« Esprit » qui se révèle au cœur de l'homme en lui conférant la plénitude et l'assurance de son être – : « certitude, *sentiment* »[86].

[84] *Ibid.*, p. 860.
[85] *Ibid.*
[86] *Ibid.* Henry cite ici Pascal dans *Mémorial*, *Pensées*, Lafuma, Delmas, Paris, 1952, p. 333.

(iv) Une apparente négativité

Que ce qui fait *la grandeur* de l'homme et la différence radicale entre son être et celui de la Nature, soit l'irréductibilité de son *humanitas*, ne se révèle pas ailleurs que dans *la situation tragique* imposée par sa naissance, non pas dans une certaine distance vis-à-vis d'elle mais dans la coïncidence avec celle-ci, plus précisément dans la coïncidence à soi constitutive de cette naissance – l'immanence du pathos définissant la réalité et la vérité propre à l'homme –, signifie ceci : que celle-ci, sa situation tragique, n'est pas au fond différente de celle-là, sa grandeur. La mise en évidence de la pesanteur de l'existence humaine déterminée comme affectivité ne dit pas autre chose que celle de sa cohérence et de sa transparence ; la charge de son existence pathétique ne vient pas révéler une face différente de l'être humain, un profil non plus positif mais négatif, mais cet être même dans ce qu'il a de plus positif, cet être dans sa force transcendantale propre. Car le concept de pathos ou de souffrir n'est jamais dans la phénoménologie henryenne rien d'autre que l'expression la plus concrète, aussi la plus vraie, de l'immanence en laquelle le vivant humain jouit d'un hyper-pouvoir et d'un hyper-savoir.

La négativité apparente que contient la compréhension de la situation fondamentale de l'homme comme « fin d'un pouvoir » – en l'occurrence celui de la transcendance – partant comme « non-liberté », « impossibilité de toute possibilité », et « impuissance », n'est pas une propriété première et interne de l'être-situé immanent ; répétons-le : « […] la relation de l'être à soi n'est pas telle, essentiellement déterminée par l'impossibilité pour lui de se séparer de soi dans le dépassement, parce que celui-ci, c'est-à-dire l'essence de la transcendance, en est principiellement absent, c'est bien au contraire la positivité interne de cette relation originelle qui fait apparaître en elle l'exclusion comme ce qui en résulte »[87]. Dans la non-liberté de sa situation, ce n'est donc pas la négation qui explique l'être humain, mais au contraire, c'est la réalité de cet être, la positivité de son immanence, qui éclaire le sens qu'il convient de donner à cette négativité apparente : « […] *ce que signifie impossibilité apparaît donc finalement comme ne pouvant se comprendre [...] qu'à partir de la cohérence de l'essence dans l'unité originaire qui lui appartient et la constitue* ». « Impossibilité veut dire par conséquent, unité, nécessité de cette unité, lien, lien qui ne peut être délié, et en ce sens précisément, "impossibilité" »[88]. La négativité qui semble s'introduire avec le concept de situation dans l'anthropologie henryenne ne vaut donc pas absolument parlant pour l'être-situé, mais relativement à la pensée[89]qui s'efforce d'expliciter sa structure dans sa différence radicale d'avec la liberté, le dépassement, la transcendance[90]. Son intervention dans la problématique a certes le mérite de faire saillir une propriété incluse *a priori* dans l'immanence et de déployer ainsi le sens même de sa positivité : avec la compréhension de l'immanence comme impossibilité est mise en exergue, à côté

[87] EM, p. 420-421.
[88] *Ibid*., p. 421.
[89] *Ibid*., p. 425 : « [la] situation […] ne reçoit pas seulement la détermination positive d'être l'insurmontable et l'irrémissible attachement à soi de l'être », « elle manifeste encore en cela une détermination négative qui, pour être telle, n'est pas moins décisive en ce qui concerne le problème de son élucidation par la pensée philosophique et l'effort de celle-ci pour le résoudre ».
[90] Cf. *ibid.* : « Le concept de situation ne se révèle pas seulement étranger à l'idée de la liberté, il manifeste à l'égard de celle-ci et de ce qu'elle rend à chaque fois possible une incompatibilité d'ordre éidétique. »

de son « unité », « la nécessite de son unité », soit la force d'un « lien qui ne peut être délié ». Mais cette unité ou ce lien qui constitue la réalité de l'immanence et qui se révèle, en tant que pathos, nécessaire, insurmontable et irrémissible, n'est autre, on l'a vu, que ce qui lui confère son hyper-puissance, le rassemblement originaire au sein duquel toute autre puissance – et celle-là même qui en est la négation ou l'inversion, la transcendance – trouve la force d'être, de se connaître et d'agir. Identiquement, l'impuissance de la situation assignée à l'homme, en tant qu'elle prend sens dans la vie, implique donc une *exclusion*, celle de la puissance dérivée de la transcendance, puissance relative de l'irréalité, et une *affirmation*, celle de la puissance première et absolue de l'immanence, puissance de la réalité ; si quelque chose est nié dans l'immanence, ce n'est donc pas ce qu'il y a de positif en elle, mais une autre positivité, la positivité contradictoire et ambiguë de la négativité comprise comme transcendance et liberté. En somme, la détermination de la situation humaine comme impuissance ne vient pas dire *autre chose* que l'hyper-puissance que confère à l'être humain l'essence de la vie en lui ; elle permet simplement d'en dire *plus* : elle exprime, le pathos contenant et assurant la puissance de cette puissance originaire, la passivité ontologique originaire qui est l'essence concrète de son hyper-puissance, la « passion de l'être »[91]. Le « déchirement » de la blessure que révèle au cœur de l'homme sa compréhension comme affectivité ne signifie donc pas sa scission ; il ne le déchire pas en deux : il est la « déchirure » qui affecte celui qui ne peut esquiver l'épreuve souffrante de son être propre, la tension d'un être qui ne peut échapper au procès pathétique qui le fait advenir à lui-même. En ce sens, il est « le privilège » de celui à qui est donné l'être dont il peut jouir : « Privilège ou [...] déchirement d'une blessure, joie ou souffrance, […] ou bien encore […] *l'un et l'autre en même temps*, telle est en tout cas, la structure de l'être dans l'unité, son unité indissoluble avec soi dans l'expérience adéquate qui le constitue »[92].

Par conséquent, la négativité apparente que vient introduire, au sein de l'anthropologie henryenne, le commentaire du caractère pathétique de la vie phénoménologique absolue, ne doit pas s'interpréter comme l'introduction subreptice d'un dualisme, sous forme d'un couple dialectique de concepts du type « grandeur mais aussi misère » qui viendrait briser la simplicité de l'être que nous avons commencée par reconnaître. En tant que l'apparente négativité de son destin – l'irrémissible, l'insurmontable, l'indépassable – est impliquée dans sa positivité réelle – dans la passivité de son immanence –, celle-là indique simplement que celle-ci est plus compliquée qu'il n'y paraît. La complexité exhibée n'est pas la *contradiction* de la simplicité mais sa *complication* ; elle ne signifie pas tant l'*ambivalence* du concept henryen d'*humanitas* que sa *portance*. En elle ne se mêle pas le positif au négatif, le même à l'autre, mais se révèle ce qu'une structure positive du même qui exclut toute négativité et toute altérité à la faveur de laquelle une fuite ou une libération de soi pourrait s'envisager, a de pesant, d'oppressant et d'impliquant. De sorte qu'avec la mise en évidence du caractère fondamentalement tragique de l'existence humaine comprise à partir de la vie phénoménologique absolue, c'est la compréhension de la dimension moniste de l'anthropologie henryenne qui trouve à s'approfondir.

[91] PV-IV, p. 40.
[92] EM, p. 362, souligné par nous.

(v) Une unité charnelle

D'une part, apparaît plus nettement ce qu'implique la réduction henryenne de la réalité humaine à son invisibilité transcendantale, c'est-à-dire ce que n'exclut pas de cette réalité, l'exclusion du monde et de tout ce qui en lui est visible. Si une telle réalité n'est plus assurément située dans le monde, c'est en effet qu'elle est rapportée à une situation bien plus radicale, la situation absolue de la vie qui contient le fondement de toute situation. La non-appartenance de l'homme au monde ne signifie pas le hors-lieu de ce qui est sans attache, sans site, sans ancrage : en tant qu'elle se réfère au pâtir invisible de la vie, elle signifie que l'homme se retrouve *toujours déjà*, c'est-à-dire sans l'avoir choisi, placé au milieu de son être propre, sans possibilité de défaire le lien qui ne cesse de faire de lui ce qu'il est, privé du pouvoir d'échapper au site qu'est sa propre subjectivité pathétique, rivé à lui-même à jamais. Loin de faire faire fi de la situation de l'homme, au nom de son pouvoir transcendantal, la philosophie de la vie absolue décèle une situation plus intime, une situation qui n'est pas une « limite » ou une condition dialectique de ce pouvoir, mais « sa propre expansion et la libération de son essence »[93].

De sorte que l'approfondissement et le repli transcendantal qui commande l'anthropologie philosophique henryenne, l'aggravation de la distinction avec l'empirique qui en découle, ne signifie en aucune manière un déni de la dimension passive de l'existence humaine, mais au contraire la compréhension du caractère fondamentalement passif de l'activité transcendantale constitutive de notre humanité. Et par voie de conséquence, si l'unité simple de la réalité vivante de l'homme distingue, selon Henry, absolument celle-ci de la réalité multiple, dispersée, éparpillée et éclatée des *choses* sensibles, elle contient en elle, sous une forme pure et absolue, la densité, l'épaisseur, la pesanteur de l'être effectif et concret qui fondent leur qualification comme choses *sensibles :* en tant qu'elle se sent et s'éprouve elle-même, en supportant le poids de son être, cette réalité est à même de sentir, éprouver et supporter le poids des choses. La matérialité que rejette la détermination de notre *humanitas* comme auto-révélation est celle des corps naturels, corps sensibles dans le monde, corps obscurs privés en eux-mêmes de la phénoménalité, elle est l'inerte, le mort ; elle n'est pas la matérialité en tant que telle, c'est-à-dire la matérialité révélée dans le pâtir de l'affectivité, l'épreuve que le vivant fait de lui-même.

Aussi bien à travers cette matérialité primordiale de la vie, la phénoménalité inhérente au vivant humain *prend corps* ; son logos n'est pas l'esprit privé de corps de la métaphysique, mais un esprit assurément incarné – non pas dans le sens où ce logos viendrait mystérieusement et d'une manière contingente, rentrer à l'intérieur d'un corps lui préexistant pour s'unir à lui, co-exister avec lui, l'habiter, et le posséder, mais au sens où, en tant que donné à lui-même dans l'auto-impression de la vie, selon les tonalités concrètes de son souffrir et son jouir, il est en lui-même matériel, situé et pesant, lui-même en ce sens un corps : immédiatement incarné. Le nouveau concept d'esprit sous lequel est ressaisi l'homme est aussi bien un nouveau concept de corps[94]. En d'autres termes,

[93] *Ibid*., p. 424.

[94] Et l'on trouve peut-être ici une réponse à la question que R. Barbaras adresse à la philosophie henryenne de l'auto-

si dans la *simplicité* de son immédiateté phénoménologique, l'homme est bien, dans la phénoménologie henryenne déterminé comme esprit, il n'est pas déterminé *simplement* comme un esprit. Il est compris comme un esprit qui est en lui-même un corps, un corps non point objectif, corps sensible, senti et éprouvé dans le monde mais corps subjectif, acosmique, se sentant et s'éprouvant lui-même, qui est la condition de possibilité de la sensibilité au sein de laquelle un corps de l'univers peut être effectivement senti et éprouvé, en bref : un hyper-corps, *une chair*[95].

Après avoir vu que le déplacement henryen impliquait, dans l'approche du phénomène humain, un rejet simultané du concept traditionnel d'esprit et de corps, nous voyons donc maintenant que ce qui est ainsi au fond rejeté, ce n'est pas positivement, l'esprit ou le corps, leur réalité humaine incontestable, mais c'est leur opposition, leur division, leur séparation, leur dialectique et leur éventuelle union ou réconciliation dans et par la pensée, soit le procès théorique, où sur le fond d'une ek-stase, se perd non point simplement l'union mais l'unité primordiale de l'auto-affection au sein de laquelle se donne un esprit matériel, un corps subjectif ; autrement dit, ce qui est exclu ce n'est, en vérité, ni l'esprit, ni le corps, mais leur dualisme, leur négation : l'esprit impassible, le corps objectif et leur rapport problématique[96].

D'autre part, parce que ce en quoi le nouveau concept d'esprit vient prendre corps est le sentiment, soit la passivité d'un pathos, et qu'il est ainsi affecté d'une passibilité fondamentale qui l'immerge dans le mouvement incessant d'un souffrir et d'un jouir, l'anthropologie moniste qui se fonde sur un tel concept, peut exhiber la raison pour laquelle l'existence, malgré son unité fondamentalement non-problématique, ne laisse pas d'apparaître problématique à l'homme. Il en révèle même la raison première et matérielle. Avant le problème que peut poser l'existence humaine, tant sur le plan théorique que pratique, à l'individu qui se représente la division de son esprit et de

affection : « Pourquoi parler ici de corps alors que fait défaut ce qui semble en constituer le noyau de sens minimal, à savoir la référence à l'extension ou à l'extériorité […] ? » (*Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 35). En tant qu'elle accomplit la révélation d'une réalité passive, dense, pesante, unifiée, située, concrète, l'auto-affection, quoiqu'inextensive, désigne en effet une intériorité subjective qui se révèle en prenant immédiatement corps. Reste toutefois à savoir ce qui justifie alors de parler encore de corps pour les corps du monde. Pour affronter un tel problème, il faudra alors distinguer la réalité des corps du monde qui se révèle dans l'immanence de l'auto-affection d'une chair corpspropriante, en prenant corps en elle, dans la corporéité originaire de sa chair, et la re-présentation de cette réalité corpspropriée – représentation qui ne fait plus apparaître des corps *réellement*, c'est-à-dire pathétiquement dans une impression affective, mais les fait apparaître *intentionnellement*, c'est-à-dire ek-statiquement dans des qualités sensibles animées d'une visée intelligible, qui les signifie encore comme corps. Pour ce problème que, selon R. Barbaras, le cadre dualiste de Henry interdit de résoudre, voir nos chapitres VI et VII. En tout cas, cette formule de Merleau-Ponty, quoiqu'elle exprime une tout autre ontologie, trouve ici un singulier écho dans la philosophie henryenne de l'auto-affection : « […] à la fois comble de subjectivité et comble de matérialité » (*Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 302, cité par R. Barbaras dans *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, p. 136).

[95] Ce n'est que dans les derniers textes consacrés à l'élaboration d'une philosophie du christianisme, notamment *Incarnation*, que l'usage du concept de chair est systématisé. Dans les œuvres qui précèdent, Henry parle préférentiellement de « corps subjectif », de « corps originel » ou de « corps immanent », et c'est à partir de sa lecture de Maine de Biran qu'il élabore un tel concept. Pourtant, c'est bien cette même instance, à la fois subjective et pathétique, antérieure au monde et constituant notre réalité vivante qui est visée. Toutefois, cette évolution du concept indique deux choses : 1) que le concept henryen de corps originel se charge, *in fine*, de connotations religieuses qu'il faudra expliciter plus tard et 2) qu'avant cette référence finale, il se forme dans un contexte discursif – la théorie biranienne de la duplicité primitive – qui ne théorise pas la relation de l'homme à *Dieu*, mais d'abord la relation de l'ego au *monde*. Aussi, avant d'expliciter la couche de signification, disons métaphysique, que pointe le concept de chair (chapitre IX), il nous faudra d'abord dégager, la couche de signification, disons plus pragmatique, que présuppose sa compréhension préalable comme corps subjectif (chapitre V, et surtout VI et VII).

[96] Cf. Ms A 6-12-4433, in RIMH n°3, p. 199 : « La philosophie de la subjectivité n'est pas une philosophie de la "belle âme", mais une philosophie du corps réel, de la vie, de l'intensité, de l'intériorité. »

son corps, avant ce problème spécifique, la phénoménologie henryenne révèle en notre propre chair, les données d'un problème plus fondamental : celui qui consiste à supporter, à surmonter et à traverser le souffrir indépassable de son être, le problème tragique[97] d'un être qui ne peut défaire le lien pathétique qui l'attache et le donne à lui-même ; soit un problème qui ne résulte pas de ce que l'être humain serait toujours deux choses, le même et l'autre, le transcendant et la transcendance, une dualité paradoxale, mais de ce que l'immanence de son être signifie plus qu'une simple unité : la nécessité de cette unité, la force irrémissible d'un pâtir, bref de ce que la simplicité de la réalité humaine n'a rien à voir avec celle d'une simple chose.

III. Un mouvement excessif

(i) Un être toujours déjà-là

Aussi bien ce qui trouve à s'éclaircir dans la matérialité pesante de l'immanence, et dans la description que Henry en donne, c'est le problème découlant de la simplicité essentielle de la vie et relatif à la nature de son *dynamisme*, à savoir le problème – évoqué plus haut – posé par l'assimilation de l'activité transcendantale constitutive de notre humanité à l'immobilité, au calme et au repos [98].

Que la retenue en soi au sein de laquelle repose le vivant se produise sur le mode de la passivité à l'égard de soi et de l'affectivité implique en effet que la réalité du vivant se « trouve comme telle essentiellement marquée dans son être par un *déjà* »[99] : la réalité immanente qui se sent et s'éprouve, l'être vivant, aussi bien le sentiment de soi qui le constitue, n'apparaît pas en ce sens « comme donné, mais précisément comme *toujours déjà* donné à lui-même »[100]. L'activité propre à l'immanence n'est donc pas la simple donation d'une réalité immanente qui repose en soi, incontestablement présente ici même, mais la donation d'une réalité affectée par elle-même, qui en un sens se précède elle-même, irrémédiablement présente à soi, toujours déjà-là. « [P]arce que radicalement passive à l'égard de soi, la vie ne peut rompre le lien qui l'attache à elle-même », l'individu humain, en tant que vivant, est « placé dans la situation qui est la sienne, celle de ne s'être pas créé mais de se trouver lui-même, d'être toujours en quelque sorte déjà là pour lui-même, comme si son propre être le précédait d'une certaine manière »[101]. Or ce « déjà » qui marque la réalité affective du vivant et fait le poids de sa présence, ce « déjà » inhérent à l'activité de ce qui lui donne vie sur le mode du « toujours déjà donné à lui-même », signifie que l'être lié à soi, rapporté

---

[97] C'est ainsi ce problème fondamental qui constituera la toile de fond de l'analyse henryenne de la barbarie en tant que donne pathétique originaire pouvant expliquer le projet fou, formé par une vie qui ne peut échapper à elle-même, de se fuir et de se détruire, et qui en raison de son échec *a priori*, ne peut qu'exacerber l'angoisse, se répéter indéfiniment, et conduire inévitablement au mécontentement, à la honte de soi, et au désespoir. Cf. *La Barbarie*, chapitre VI : « […] "le supporter soi-même" qui n'en peut plus d'être ce qu'il est. C'est ici le point-source de toute culture comme de sa réversion possible dans la barbarie », p. 172.

[98] C'est-à-dire le problème suivant : en quoi un principe auquel on prête les caractères habituellement réservés à la *theoria* constitue-t-il une praxis ? Une telle activité n'est-elle pas l'absence de tout mouvement possible, la fin de tout dynamisme et finalement une activité qui n'est rien d'autre que la négation de toute activité ? Et l'anthropologie philosophique qui en découle n'est-elle pas alors plus abstraite encore que les conceptions idéalistes de l'homme qu'elle récuse ? Voir la fin de notre chapitre II.

[99] EM, p. 589, souligné par nous.

[100] *Ibid.*, souligné par nous.

[101] DCAC, p. 34.

à soi dans la présence, est toujours « accul[é] à soi », « accabl[é] de soi »[102], écrasé par le poids de sa propre présence à soi. Il ne suffit pas donc de dire que la situation que l'activité immanente de la vie engendre en elle est celle d'un être *jeté* en soi, livré à lui-même pour être ce qu'il est, et ainsi *rivé*, *arrimé* à lui-même ; il faut dire encore que dans ce rapport à soi sans distance sur lequel il est sans pouvoir, il se retrouve *débordé* par sa réalité affective, *submergé* par elle, en bref : qu'il est *excédé* – excédé non point par un facteur extérieur, étranger à lui, mais par son propre être, son propre pathos.

Ainsi, dans la charge pathétique de l'activité transcendantale immanente, dans sa chair, la phénoménologie Henry révèle un excès[103], l'être-excédé du vivant, consubstantiel au se souffrir qui le *porte* dans la vie en même temps que lui-même le *supporte*. Et dans la mesure où ce qui excède ainsi le vivant n'est pas autre que lui-même, mais ce qu'il sent et éprouve en se sentant et s'éprouvant, c'est-à-dire précisément lui-même, la charge de son être propre, on peut dire aussi bien que cet être-excédé est un être-s'-excédant-lui-même, ainsi un être marqué ontologiquement par un « excédent »[104], une « surabondance »[105] et un surplus, c'est-à-dire un être qui contient en lui-même toujours plus que ce qu'il est lui-même, « plus de soi-même »[106]. Le « *déjà »* qui affecte la présence du vivant passif à l'égard de lui-même est identiquement un *« plus »* ; *l'être-toujours-déjà- donné-à-soi* qui définit l'opération transcendantale de l'auto-affection est un *être-toujours-plus-soi-même*, car dans le s'éprouver soi-même en lequel réside tout vivre concevable, ce qui est éprouvé comme du « toujours déjà donné », et partant comme du toujours encore là, advient aussi bien comme du « toujours nouvellement éprouvé »[107], toujours encore là à nouveau, toujours davantage. La réalité de la vie, sans rapport au passé et au futur, est une réalité *précédée* par elle-même et, comme telle,

---

[102] PM, p. 55.

[103] La typologie de la force (« force passive », « puissance d'agir », « force en acte ») que G. Jean propose dans *Force et Temps*, (p. 49), pour expliciter la théorie henryenne de l'agir le conduit à saisir au cœur de la vie un « double excès » (p. 53 ; cf. aussi p. 152) : excès « de l'hyperpuissance sur la puissance d'agir » ; et excès de « *l'effectuation de la force* elle-même sur sa "possibilité" » (p. 51-52). Mais il identifie le rapport de l'hyperpuissance de la vie à la puissance d'agir au rapport de « transcendance » qui unit la Vie absolue au vivant fini (cf. note 91, p. 51-52). De sorte que le double excès mis en évidence est celui qui correspond à l'excès de l'Archi-Chair de la Vie absolue sur la chair du vivant fini et de cette chair sur ses actes effectifs. Or à ce niveau de notre analyse, ce que nous mettons en évidence n'est pas l'excès qui affecte la chair du vivant dans son rapport à son amont (l'Archi-chair qui la fonde) ou à son aval (les actes qu'elle fonde) mais l'excès qui définit la chair elle-même, son « rapport » immédiat à soi compris comme immanence pathétique, non pas tant l'excès qui affecte la chair mais l'excès constitutif de son auto-affection envisagée indépendamment de la distinction entre son sens fort et son sens faible, ou entre sa puissance et son acte effectif, l'excès qui l'affecte, si l'on veut, mais en tant qu'il est dans l'essence de la chair immanente d'être affecté par sa réalité propre. Comme tel, il n'est pas double mais simple ; il est excès d'un être toujours-déjà excédé par lui-même et ainsi *identiquement* s'excédant lui-même toujours encore. En droit un tel excès définit aussi bien l'auto-affection de la Vie absolue que celle du vivant fini ; il vaut aussi bien pour Dieu que pour l'homme, en tant que l'essence de l'un, comme celle de l'autre, est l'immanence, la passivité à l'égard de soi, l'auto-affection. Ce n'est qu'au chapitre IX que nous envisagerons la manière dont cet excès se dédouble de *manière spécifique* chez le vivant fini, excédé à la fois par sa réalité propre et présente, par Soi, et par la réalité première et « antérieure » de l'Archi-Soi qui l'engendre au sein de son excès fondateur.

[104] EM, p. 840. Cf. aussi cette note préparatoire au Marx rapportée par G. Jean dans *Force et Temps*, *op. cit.*, p. 52 : « Vie définie comme activité*, i.e.* comme un excédent par rapport à elle-même », Ms A 17089.

[105] GP, p. 292.

[106] Cf. VI, p. 209 : « Quelle est l'essence de la vie ? Non pas seulement l'épreuve de soi mais, comme sa conséquence immédiate, l'accroissement de soi. S'éprouver soi-même, à la façon de la vie, c'est venir en soi, entrer en possession de son être propre, s'accroître de soi en effet, être affecté d'un "plus", qui est le "plus de soi-même" ». Cf. aussi DCAC : « Dans ce "plus" se lit un des traits décisifs de la vie, sa condition métaphysique en quelque sorte : celle d'être un pouvoir d'accroissement […], p. 122.

[107] CMV, p. 74.

emportée au-delà d'elle-même, grosse d'une *mémoire* et dans cette mémoire d'un *avenir* : un mouvement à la fois « toujours déjà là » et « toujours au-devant de soi »[108].

Ce que met au grand jour l'élucidation phénoménologique qui pénètre dans l'étreinte de la vie immanente, au plus intime d'elle-même, dans le vif de sa chair, et en expose la teneur propre, c'est donc l'accomplissement d'un dynamisme positif *sui generis*. Avant le refus du mouvement qui consiste à s'en aller hors de soi dans le dehors du monde, elle révèle, dans la situation la plus concrète de l'individu humain, le mouvement dont procède un tel refus : le *mouvement excessif* immanent au souffrir. Certes, la caractérisation de l'immanence comme retenue en soi et pudeur suffisait déjà à indiquer l'efficience d'un dynamisme. Mais celui-ci apparaissait alors sous l'aspect encore très théorique, négatif et suspect d'un mouvement sans mouvement, mouvement immobile et calme se reposant dans l'éternité et l'intimité d'un chez soi, de sorte que l'on ne pouvait éviter de se demander si l'assimilation d'un tel dynamisme et d'un tel mouvement à l'activité primordiale de la vie, et à l'essence de la praxis, ne revenait pas au fond à la négation idéelle de la vie et de la praxis réelle, servant une conception dans le fond nihiliste de l'être et de l'homme. À l'encontre d'un tel soupçon, il apparaît désormais, à la faveur de cette plongée finale dans la chair du concept d'immanence, que l'immobilité recouverte par un tel concept, ne consiste pas simplement à ne pas accomplir la transcendance, ou bien à accomplir le « *sans mouvement* » de l'immanence, mais qu'en elle, se produit, avant toute transcendance, avant tout apparence de mouvement dans le monde, un autre mouvement réel et concret, le « *mouvement* sans mouvement »[109] : non point le mouvement ek-statique qui ouvre, au-delà du contenu donné, un horizon irréel, mais le mouvement pathétique de ce qui « reçoit comme un contenu substantiel et lourd, ce qu'il est, s'en empare, parvient en soi, éprouve sa propre profusion »[110].

Autrement dit, l'explicitation de l'épaisseur affective de l'immanence corrige la compréhension spontanée que nous pouvons avoir d'elle et de son dynamisme essentiel : celui-ci ne rapporte pas le soi à lui-même, *sans plus* ; mais le rapportant à lui-même dans l'épreuve subjective qu'il fait de soi, le charge de lui-même, et ainsi l'accroît de son être propre. Ce dynamisme n'est jamais une simple identification à soi mais bien plus : une augmentation, une amplification de soi. Le conatus que la phénoménologie henryenne identifie à la substance même de notre humanité ne réduit pas l'activité du vivant humain à la seule dimension de la *conservation de soi*, niant à son profit, cette autre dimension qu'est le dépassement de soi, la *Selbstüberwindung* définissant le plus sûrement, selon l'interprétation nietzschéenne, la volonté de puissance[111]. Si le mouvement en lequel consiste et persiste l'immanence de la vie phénoménologique, sa persévérance dans l'être, revient bien à se

---

[108] M, p. 153.
[109] EM, p. 591, nous soulignons.
[110] *Ibid.*
[111] Henry reconnaît très clairement la convergence, relativement au thème de l'accroissement de soi et de la culture, de sa conception de la vie avec le concept nietzschéen de volonté de puissance : voir notamment cette déclaration de GP, p. 257 : « Le concept élaboré de la volonté de puissance, laquelle est cet originel accroissement inclus dans l'inconditionnelle étreinte avec soi, le "plus" en tant que "le plus riche de soi-même" qui détermine seul le "besoin de soi", c'est le concept même de l'être compris en son fond comme la vie », ou encore l'incise dans PV-IV, p. 21 : « Nous demandions : pourquoi la vie veut-elle s'accroître ? Nous répondons : parce que telle est sa nature, parce qu'elle est le parvenir originel en soi-même qui est comme tel l'accroissement de soi – ce que Nietzsche appelle la Volonté de puissance. »

conserver soi-même, en restant auprès de soi, cette conservation de soi est toujours en même temps, en vertu *du même mouvement*, l'essence immanente et pathétique qui charge celui qui reste auprès de soi du poids de son être propre : *accroissement de soi*[112]. Ce qui se répète sans cesse en l'homme dans la mesure où il est sans pouvoir sur son être, non libre, la réitération qui définit son destin et le poids de son existence, est non seulement une identité mais identiquement un excès. Dans le tissu indéchirable de sa chair, ce que Henry met en évidence à travers le concept d'immanence, c'est donc conjointement à une *mémoire* consubstantielle à son être, mémoire en vertu de laquelle, hors du temps, sa subjectivité se maintient en soi, toujours identique à elle-même, *une culture,* culture en vertu de laquelle, au sein de cette mémoire primordiale qui est sa substance concrète, la vie en lui, sa vie propre, accomplit en s'auto-affectant, son auto-développement, son auto-transformation[113] – cette culture de soi, identique au soi lui-même, que nous avions déjà aperçue lorsque nous montrions que l'hyperpuissance de la vie impliquait une puissance d'engendrement, un pouvoir de s'engendrer.

(ii) Un dépassement non-dialectique

Or un tel excès et un tel accroissement, une telle culture, définissent bien une manière pour le vivant de *se dépasser*. Ce à quoi conduit la logique de réappropriation de la phénoménologie henryenne, c'est donc à l'intégration au niveau le plus fondamental de son anthropologie du concept par lequel se définit le plus immédiatement la transcendance que par ailleurs pourtant elle exclut, le dépassement de soi. Mais, selon le ressort déjà exposé de cette logique, la notion de dépassement de soi, celle du soi qui se dépasse, le dépassement lui-même, leur rapport, se retrouvent ici repensés au sein de l'immanence vitale. En effet « *l'absence de dépassement est dans le sentiment ce qui le dépasse, son identité avec soi* »[114]. Il n'a donc à rien à voir avec le dépassement qui

[112] Dans cette première partie, nous rejoignons G. Jean lorsqu'il écrit le « "conatus" henryen » pourrait bien conduire à rejeter « l'alternative vitale » « de la vie comme *conservation* et comme *création* », « en ne voyant dans ses termes que deux moments abstraits d'une unique structure » (*Force et Temps*, *op. cit.*, p. 290-291). Toutefois, la compréhension de cette structure concrète comme « structure antinomique » (*ibid.*), même modérée par sa définition comme « passage simultané », « oscillation » ou « clignotement de l'un à l'autre » (*ibid.*), nous apparaît plus problématique. Nous peinons à trouver dans le texte henryen ce qui justifie l'interprétation du mouvement d'accroissement comme accomplissement d'un mouvement contraire à celui de la conservation. Lorsque Henry, en effet, décrit le mouvement de la vie, comme « l'opération de se garder et de se conserver, et, dans cette épreuve et en tant qu'elle est effective, de s'accroître de soi et de surabonder » (B, p. 170), n'est-ce pas en effet un seul et même mouvement, une seule et même « orientation » de celui-ci, un seul et même acte, qui est visé : l'immanence de la vie encore et toujours, « l'épreuve de soi en laquelle elle s'empare et se gonfle de soi » (B, p. 170) ? Il nous semble que ce qui conduit G. Jean à une telle interprétation (cf. *Force et Temps*, *op. cit.*, p. 267-287), c'est le choix interprétatif initial qui commande l'ensemble de sa lecture dynamique et économique de la théorie henryenne de la force : l'assimilation de l'acte accompli effectivement par le vivant à une transcendance inversant la téléologie immanente de la vie (cf. *ibid.,* p. 56). Nous discutons ce choix, dans la note suivante 115, dans le dernier paragraphe de notre chapitre VII et dans l'annexe. Il est vrai que l'interprétation de G. Jean permet de rendre compte de la dyade conservation/création sans annuler la différence des termes de l'antinomie. Aussi, à charge pour nous, une fois posée l'unité fondamentalement *non antinomique* de la conservation et de la création de la vie, de comprendre pourquoi et comment cette unité se manifeste dans notre vie de vivant humain sous la forme de *deux* « tendances » sinon contraires du moins tout à fait distinctes (cf. notre chapitre VIII).

[113] C'est la définition que Henry donne de la culture dans *La Barbarie* en en faisant une caractéristique essentielle de la vie : « "Culture" désigne l'autotransformation de la vie, le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi-même afin de parvenir à des formes de réalisations et d'accomplissement plus hautes, afin de s'accroître. Mais si la vie est ce mouvement incessant de s'autotransformer et de s'accomplir soi-même, elle est la culture même, ou du moins elle la porte inscrite en elle et voulue par elle comme cela même qu'elle est », p. 14.

[114] EM, p. 590.

suppose la différence avec soi, l'écart, la distance, l'éloignement, l'aliénation… Pour marquer négativement la différence, il faut dire que le dépassement propre à l'immanence est « le dépassement comme identique au non dépassement »[115], le dépassement (pathétique) identique à l'absence de dépassement (ek-statique). Ce qui veut dire plus positivement que le dépassement de ce qui exclut la transcendance, le sentiment de soi, ne se dépasse pas en effet vers un ailleurs mais ici même, dans l'étreinte où il s'engendre ; que l'au-delà de soi vers lequel s'effectue le dépassement ne signifie pas *autre chose que le soi*, mais le soi lui-même, son être propre et partant *encore et toujours soi*, « le plus de soi » qu'il est lui-même en tant que soi. Le dépassement impressionnel et matériel de soi n'est pas le dépassement intentionnel et idéel du Soi vers ce qu'il sera et qu'il projette d'être ou ce qu'il fut et vers lequel il revient, encore moins vers le néant auquel, dans son dépassement de tout contenu positif, il vient à s'identifier lui-même, mais « dépassement du Soi vers ce qu'il est, obtention par lui de son être propre, et identiquement, le dépassement dans l'identité du sentiment vers son propre contenu, son surgissement en lui-même, dans la profusion de sa richesse intérieure »[116]. Dans la passivité à l'égard de soi, qui définit fondamentalement l'homme en tant que vivant, son souffrir de soi, l'être humain ne se dépasse pas en dépassant sa réalité effective, et en ouvrant une distance où il pourrait se libérer de ce qu'il est ; il se dépasse en étant dépassé par sa réalité la plus concrète, lié irrémédiablement à elle, submergé par elle.

On pourrait dire que le dépassement que situe Henry au sein de l'essence humaine – ou plutôt, dans la mesure où ce dépassement définit cette situation – au sein duquel il situe cette essence, décrit une tout autre « dialectique » que celle, négative, qui gouverne la compréhension de

---

[115] *Ibid*., p. 840. De manière inattendue G. Jean assimile ce « dépassement », le dépassement du souffrir, « identique au non-dépassement », décrivant la structure de l'immanence, au dépassement décrivant la transcendance productrice d'un monde (Cf. *Force et Temps*, *op. cit*., p. 56). De manière inattendue en effet, car d'une part, le « dépassement » dont il est ici question n'est jamais explicitement identifié par Henry lui-même, dans ce §53, à la transcendance, et, d'autre part, « le dépassement » auquel Henry identifie effectivement la transcendance, au § 33, semble tout autre que celui qui vient caractériser le souffrir ; alors que le dépassement de la transcendance est en effet compris comme « rapport », et « être hors de soi auprès de » (EM, §33, p. 317) – dépassement ek-statique –, le dépassement du souffrir quant à lui est compris comme « celui de l'identité » soit comme non-rapport, et comme « être saisi du sentiment par sa propre réalité » soit comme ne-pas-être-hors-de-soi (EM, §53, p. 590) – dépassement pathétique. Aussi, il résulte de cette assimilation surprenante du mouvement pathétique avec l'accomplissement de son mouvement contraire – le mouvement ek-statique – la mobilisation par G. Jean du concept de « dialectique » et « d'antinomie » (*Force et Temps*, *op. cit.*, p. 56 et p. 62) pour rendre compte de la structure fondamentale de l'immanence – comme, il est vrai, certains textes de Henry semblent nous inviter à le faire (cf. infra, note 120 de ce chapitre). *A contrario*, parce qu'il nous semble que la réintroduction au §53 du terme de dépassement pour caractériser l'immanence, après son exclusion sous la forme de la transcendance, procède de la logique de réappropriation henryenne qui confère un contenu radicalement nouveau au concept dont elle s'empare, nous saisissons, dans l'identification henryenne du non dépassement de l'immanence à un dépassement, la tentative conceptuelle de faire droit à une logique de l'identité, certes non tautologique, mais qui ne se laisse plus appréhender selon la loi de la dialectique et de l'antinomie, mais comme *non-antinomique et non-dialectique* – du moins à son niveau ontologique fondamental : nous verrons en effet la nécessité de réintroduire ces concepts dans notre seconde partie, plus spécifiquement anthropologique. Il est vrai qu'à la faveur de son interprétation G. Jean offre une approche tout à fait originale du problème interne à l'œuvre henryenne du rapport de l'immanence à la transcendance en montrant que leur rapport ne se laisse pas appréhender comme un simple rapport de « fondation » ou de « dérivation » (*ibid.,* p. 56 et p. 287), et que c'est « imprudemment » (*ibid*., p. 55) que Henry a pu considérer la thèse de la duplicité de l'apparaître comme un « Archi-fait que rien n'explique ». Mais précisément, c'est dans la thèse de la fondation de la transcendance dans l'immanence – à laquelle nous accorderons dans notre seconde partie une très grande place, au lieu de la neutraliser – , aussi bien dans la détermination henryenne de la duplicité de l'apparaître comme « Archi-fait que rien n'explique » – dans laquelle nous ne voyons pas une imprudence mais un énoncé phénoménologique capital –, que nous trouverons dans la phénoménologie henryenne un des principaux ressorts du prolongement anthropologique de son ontologie.

[116] EM, p. 591.

l'homme, de sa culture et de son histoire, depuis au moins Hegel, et dont Sartre a donné une des formulations philosophiques les plus marquantes : une dialectique qui ne consiste pas à ne pas être ce que je suis, et à être ce que je ne suis pas – *i.e.* à être conscient de (ou (de)) mon être – mais à être plus soi-même en étant ce que je suis, et être ce que je suis en étant plus soi-même – *i.e.* à souffrir et à jouir de mon être. En regard d'une dialectique de l'identité et de la différence se présenterait alors une dialectique de l'identité et de l'excès, à la place d'une dialectique du même et de l'autre, celle du soi et du plus de soi. Toutefois, dans la mesure où le plus qui affecte le soi dans l'épreuve qu'il fait de lui-même n'est précisément pas différent du soi qu'il est, mais sa propre substance, ce ne peut être encore qu'une manière de parler, facilement trompeuse : au lieu de la différence de l'identité et de la différence, on trouve l'identité de l'identité à soi et de son excès. « *Le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi* »[117]. Plus certainement que la substitution d'une dialectique à une autre, d'une dialectique de l'immanence à une dialectique de la transcendante, ce qu'opère le déplacement henryen, c'est la mise à nu, dans la vie immanente, de la possibilité et de l'effectivité d'un *dépassement* précisément *non-dialectique*, dépassement que l'on pourrait dire *hyperbolique*, soit encore d'un dynamisme qui n'est plus celui de la transcendance, mais selon la juste formule de Paul Audi, de « l'excédence »[118].

---

[117] *Ibid*., p. 591.

[118] Cf. son article : « Notes sur Michel Henry et l'excédence du soi », in J. Hatem [dir.], *Michel Henry. La parole de vie, Paris, L'Harmattan*, 2003, p. 285-294 ; voir aussi son livre *Michel Henry, une trajectoire philosophique*, Lonrai, Les Belles Lettres, 2006, p. 147 : « Ce dépassement de Soi comme identique à soi, cet auto-dépassement qui fonde l'essence du Soi et sa mobilité, ce "mouvement sans mouvement" est ce que je propose d'appeler : l'excédence du Soi ». Le commentaire de Paul Audi dans cet ouvrage met bien en évidence la manière dont Henry conçoit, à partir du pathos de la vie, un dynamisme distinct du mouvement ek-statique de la transcendance. Notre effort rejoint le sien pour faire droit à la tentative henryenne de penser une mobilité sans écart temporel. Ainsi nous le suivons parfaitement lorsqu'il écrit « dire que la vie vient en soi, cela ne revient pas à dire qu'elle franchit un écart temporel pour s'emparer de soi ; c'est dire tout simplement que l'affect génère de l'affect, c'est-à-dire se génère lui-même et, au sein de cette incessante génération, se régénère par accroissement. », (*ibid*., p. 151). Toutefois, nous ne sommes pas sûr qu'il soit nécessaire de dire que la philosophie henryenne explique cet excès en réintroduisant « un écart » à la faveur de la « dualité des sens ou des régimes de l'auto-affection », autrement dit un écart qui « ne saurait être lié au temps mais à l'entrelacement des deux formes (ou des puissances, finies et infinies) de l'auto-affection » (*ibid*.). Notre analyse, qui introduit cette excédence avant d'envisager ce dédoublement des concepts, tend à suggérer que l'excès est inclus dans la structure universelle de l'auto-affection dès lors que dans son unité celle-ci est comprise comme passivité à l'égard de soi, et ce indépendamment de la question de savoir si cette auto-affection passive à l'égard de soi doit être comprise dans un sens faible ou fort. Car c'est bien le fait pour la vie de s'éprouver soi-même, que cette vie soit à la source de cette épreuve (vie infinie) ou non (vie finie), qui fait de la vie une vie à la fois excédée par sa réalité propre et s'excédant elle-même. Aussi, comme de juste, le thème de l'accroissement et du dépassement apparaît dans l'œuvre henryenne dès *L'Essence de la manifestation*, qui interroge l'auto-affection, le « s'éprouver soi-même », et la passivité à l'égard de soi avant sa modalisation en vie finie ou infinie. Plutôt qu'une explication de l'excédence immanente à l'auto-affection, « l'entrelacement de ses formes », nous semble plutôt spécifier et modaliser la nature de l'excédence caractéristique du vivant fini par rapport à l'exédence caractéristique de la vie infinie, en montrant que l'auto-accroissement du vivant fini dépend de l'auto-accroissement de la Vie infinie qui, lui, ne dépend que de lui-même. De sorte qu'au lieu d'expliquer l'excès, le dédoublement des concepts nous paraît plutôt radicaliser et redoubler l'excès propre au vivant fini, dépassé *une fois* par lui-même en tant qu'il s'éprouve lui-même (en tant que vivant), et dépassé *une autre fois* par une réalité autre que lui-même, en tant que ce dépassement de soi vers soi, et l'épreuve de soi où il s'accomplit, ne sont pas son fait (en tant que vivant fini) ; soit d'une part, excédé en tant qu'il est essentiellement passif à l'égard de soi, et d'autre part, excédé, plus radicalement, en tant qu'il n'est passif à l'égard de soi qu'au sein de la passivité à l'égard de la vie. Double passivité, double excès : excès qui est la substance du Soi et excès qui est celui de l'archi-Soi infini sur le Soi modalisé comme soi fini ; en bref : excédence *du Soi* et excédence *sur soi* (de l'archi-Soi). Aussi bien, si nous dirions volontiers comme P. Audi que « l'excédence comme dépassement du Soi identique à soi, c'est-à-dire comme dépassement du Soi sans outrepassement de soi, l'excédence comme excédence incarnée, comme excédence de la chair, voilà ce qui explique la mobilité essentielle de la vie », nous hésiterions à ajouter : « S'il y a mobilité, c'est parce que dans le "s'éprouver soi-même" il y a plus que ce "s'éprouver soi-même" » (*ibid*., p. 148). Car s'il y a mobilité, nous semble-t-il, c'est d'abord, non pas parce que *dans* le « s'éprouver soi-même » il y a plus que lui, mais par parce le « s'éprouver soi-même » est *lui-*

Il est vrai qu'il arrive à Henry de convoquer le terme de dialectique immanente pour décrire le passage sur le plan de l'immanence de la souffrance dans la joie[119]. Mais c'est qu'il ne se situe plus alors sur le plan strictement ontologique décrivant la structure fondamentale de la vie, comme identité du souffrir et du jouir, mais sur un plan dérivé, existentiel, et en sens historique, où cette structure une et unifiée, s'incarne sous la forme particulière de la souffrance ou bien, au contraire, de la joie. Ainsi, comme le dit très clairement Henry, « pour essentiel que soit un tel concept [celui de dialectique immanente], essentiel à la compréhension de la vie et de son histoire [et partant, nous le verrons, essentiel à la compréhension de la vie dans son caractère non fondamentalement mais spécifiquement humain], il n'a cependant *aucune signification ontologique*[120] ». « *La dialectique ne constitue pas la structure de l'être, elle est possible à partir de lui* […] C'est sur le fond de l'unité avec soi de l'être dans le souffrir que la souffrance se transforme dialectiquement dans la joie ; dans l'existence le contraire ne procède pas de l'opposition mais de l'identité »[121]. Autrement dit, si le mouvement immanent de la vie peut conduire de l'expérience de la souffrance à la joie, c'est que ce mouvement est immanent à la fois au souffrir *et* au jouir, le même à chaque fois, une même excédence qui est en elle-même toujours déjà éprouvé comme souffrir, en tant qu'être subi, et toujours déjà éprouvé comme jouir, en tant qu'être donné à soi, deux façons d'être toujours déjà dépassé par son être propre. Aussi, ce qui apparaît à la lumière de l'élucidation henryenne du dynamisme affectif non-dialectique[122] de la vie phénoménologique, ce n'est pas seulement au fond de l'homme, là où il est

même ce plus de soi, lui-même un être-soi-même-en-étant-toujours-davantage-soi-même, lui-même un être-toujours-plus-soi-même. Et s'il y a effectivement plus en lui que lui-même, plus que son propre être-toujours-plus-soi-même, c'est dans la mesure où il désigne le « s'éprouver soi-même » propre à un vivant fini, renvoyant au « s'éprouver soi-même » de la Vie infinie qui le rend possible ; ce qui explique non pas la mobilité *en tant que telle* mais *le mode* de cette mobilité chez un vivant qui n'est pas la source de sa propre vie. Mais cette théorisation chez Henry d'une excédence de Soi, indépendamment de la question du dédoublement des concepts, est peut-être ce que reconnaît Paul Audi lui-même lorsque envisageant le développement d'une « logique de l'excédence » faisant l'économie du « surgissement inopiné de la transcendance », il affirme que Henry « n'a pas choisi de l'emprunter » mais qu'il a « lui-même ouverte » (*ibid.*, p. 153-154).

[119] Par exemple, dans *L'Essence de la manifestation,* peut-on lire au paragraphe 70, p. 843 : « Avec le devenir de la souffrance et sa transformation intérieure dans la joie se révèle à nous un concept nouveau de dialectique, celui d'une dialectique immanente. » Cf. également, *Incarnation*, où Henry évoquant la dialectique pathétique développée par Kierkegaard, précise en note : « Nous avons tenté nous-même une élucidation phénoménologique de cette dialectique qui, en tant qu'affective, est la dialectique même de la vie » (I, p. 282).

[120] EM, p. 843-844., souligné par nous.

[121] *Ibid.*, p. 844.

[122] Ce qui peut laisser croire que Henry conçoit encore le dynamisme originaire de notre vie comme dialectique, c'est peut-être l'interprétation qu'il donne du paradoxe chrétien – « heureux ceux qui souffrent », notamment dans *Incarnation*. En montrant en effet qu'un tel paradoxe qui ne consiste pas simplement à « s'oppose[r] à l'opinion commune » mais à tenir « ensemble deux vérités qui s'excluent » trouve sa justification dans la « structure universelle » de la vie, il semble bien introduire l'opposition au sein même de cette structure. D'ailleurs il n'hésite pas, pour expliquer ce paradoxe, à parler de la « structure *antinomique* de la vie » comme « *antinomie* des tonalités affectives fondamentales en lesquelles elle se révèle à elle-même », « tonalité affectives fondamentales *différentes et opposées* », (CMV, p. 251, souligné par nous). Mais c'est pour préciser aussitôt que ce « n'est précisément pas d'une opposition au sens habituel qu'il s'agit ». « Bien plutôt Souffrance et Joie sont-elles liées par une affinité essentielle, laquelle renvoie à une unité primitive : *l'unité absolument primitive et originelle* du Souffrir et du Jouir », (*ibid.*, p. 251-252, souligné encore par nous.) Ce qui donc explique en dernière instance le paradoxe, c'est bien la simplicité d'une même structure pathétique impliquant « la co-appartenance du souffrir et du jouir » (*ibid.*, p. 254). Ainsi la démarche de Henry est-elle de ce point de vue très différente de « l'effort » fait par Luther, évoqué dans *Marx*, (*ibid.*, p. 145) « pour résoudre les difficultés du *paradoxe* chrétien, difficultés qui convergent toutes vers la question de *la possibilité de l'union des contraires*, de la présence *sub contrario* ou encore de la *communicatio idiomatum* » (*ibid.*, p. 145). Alors que dans cet effort Luther, comme le dit Henry, suivant les analyses de Cottier et Negri, contribue à transmettre à la métaphysique allemande le schéma de la kénose – ou « schéma de la réalisation comprise comme négation de soi et négation de cette négation » – à l'intérieur d'une problématique qui est alors « une préfiguration et une préformation parfois explicite de la pensée dialectique », le philosophe de la vie

donné à lui-même, une double tendance : la conservation de soi et l'accroissement de soi, c'est d'abord leur identité fondamentale, non point à proprement une *duplicité* qui viendrait écarteler son être entre deux tendances irréconciliables, déchirant celui-ci entre passé et futur, tradition et progrès, mais avant toute chose, la simplicité du mouvement où s'engendre cette double tendance, l'être excessif du sentiment, l'auto-affection « d'une vie toujours changeante et toujours la même »[123]. Et de même, ce qui se révèle au plus profond de la réalité humaine, ce n'est pas seulement en elle le caractère essentiel de sa mémoire et de sa culture, ni même encore leur caractère substantiel et charnel, mais le principe de leur solidarité : l'unité pratique de l'immanence qui les fonde d'un même mouvement, en faisant de la mémoire toujours déjà une culture et de la culture toujours déjà une mémoire.

(iii) Une temporalité immanente [124]

Si ce dynamisme excessif immanent au sentiment de soi n'a en son fond rien de dialectique, il n'en définit pas un moins un *devenir*[125], non point un *devenir autre*, devenir quelque chose d'autre, d'extérieur à soi, devenir un être que l'on n'est pas, devenir où se mêle être et non-être, mais un devenir de l'être que je suis toujours déjà, et qui ne cesse d'être à nouveau. Un tel devenir, étranger au devenir autre, n'est pas non plus un *devenir soi* si celui-ci suppose de faire advenir un soi que l'on ne serait pas encore, un soi dont la réalité serait incomplète, inadéquate, virtuelle ou simplement possible ; dans le devenir immanent du vivant, ce qui advient, dans l'épreuve de soi, d'une manière toujours nouvelle, est cela même qui devient en s'éprouvant lui-même[126] comme toujours déjà

---

cherche à remonter au principe phénoménologique, à « l'expérience vécue » (*ibid.*, p. 147) qui précède son expression dans la kénose et la pensée dialectique (*ibid.*, p. 144-145). Au lieu de justifier le paradoxe de l'union des contraires en alléguant une unité ou « raison dialectique », (*ibid.*, p. 146) qui synthétise les contraires en les maintenant dans leur différences irréductibles, « préfigurant de façon saisissante Hegel » (*ibid.*), il s'agit d'expliciter l'unité ou raison pratique et pathétique qui rassemble et maintient les contraires dans son identité primitive, soit au lieu d'expliquer « la possibilité de l'union des contraires » en érigeant la contrariété en principe ultime, l'expliquer en exhibant le principe simple de la contrariété : non pas saisir l'unité de l'être sur le fond d'une opposition dialectique, mais saisir celle-ci sur le fond de l'unité excessive de l'être. De sorte que lorsque Henry affirme que « l'essence originelle de la dialectique réside dans la vie » (*ibid.*, p. 142), cela signifie que l'essence de la dialectique réside elle-même dans une réalité en elle-même non-dialectique, que l'essence de la dialectique n'est pas elle-même dialectique, et c'est « pour autant que "la vie" enferme en elle la possibilité apriorique et pure de ses tonalités fondamentales et conjointement de leur commune transformation » (*ibid.*).

[123] PM, p. 55.

[124] Un des enjeux majeurs de *Force et Temps* de G. Jean est de mettre en évidence la théorisation henryenne de la temporalité immanente qui structure l'agir (cf. notamment, Introduction V, p. 55-64, I-III, p. 93-110, IV-III, p. 205-220, et V-III, p. 243-254). Dans le cadre d'une perspective dynamique et économique sur le problème de l'apparaître, il est conduit à interpréter cette temporalité comme « *arrachement du présent vivant sur le fond de la passivité/passeité ontologique originaire comme résistance a pri*ori » *(ibid.*, p. 110). Pour le moment, la temporalité que nous mettons en évidence ne concerne que la *présence* de l'affectivité à elle-même ; l'être *déjà-là*, la passivité de l'auto-affection qui définit cette temporalité cerne une présence en tant que présence pathétique, le poids, l'épaisseur, la densité d'une présence éternelle et de son maintenant vivant ; comme telle, cette temporalité n'implique pas encore un rapport à ce qui est d'« un autre ordre » et qui ne vient pas de l'affectivité et de la chair du vivant fini (cf. CMV, p. 257), à un « Avant absolu » (CMV. p. 199) qui serait une sorte de « passé » donné dans l'immanence. Ce n'est que dans le chapitre IX, avec la question du redoublement de la passivité dans le concept fort et faible de l'auto-affection, que nous serons amené à saisir la passivité-présence spécifique du vivant humain sur le fond de la passivité-passéité de la Vie absolue qui est l'« Avant absolu » – mais alors selon un rapport autre que celui d'un « arrachement à une résistance *a priori* ».

[125] Cf. EM, p. 831 : « La puissance du sentiment, la problématique l'a montré, est le rassemblement édificateur, l'être saisi par soi, son embrasement, sa fulguration, est le devenir de l'être […] »

[126] Cf. CMV, p. 74 : « […] le "s'éprouver soi-même" est lui-même un procès dans lequel ce qui est éprouvé advient comme du toujours nouvellement éprouvé tandis que le vivre demeure en lui comme ce qui l'éprouve toujours à

donné : c'est un devenir soi du soi comme devenir immanent et identique au soi, à la plénitude, à la nécessité de son être vivant. Un tel procès est un *parvenir en soi-même.* Si donc il est certain que l'être humain, ressaisi à la lumière de la vie phénoménologique, peut sembler soumis à la logique implacable de l'être et de son identité positive, et s'il est certain que, rapporté à l'éternité de la vie, il est soustrait *a priori* au devenir héraclitéen où rien ne demeure jamais le même, il échappe aussi bien à l'emprise de l'être parménidien étranger au devenir et au mouvement, figé dans une identité sans vie. Aussi, l'ontologie qui commande l'anthropologie henryenne, et qui s'efforce de cerner l'*être* propre de l'homme, se produit sur le fond d'une critique radicale de l'ontologie et de la notion d'être : « Ce qui doit être écarté sans détour de l'analyse de la vie, si du moins nous voulons saisir celle-ci comme parvenir en soi-même et comprendre la manière dont elle le fait, c'est le concept d' "être" ». Et il faut aller jusqu'à dire que « la vie n' "est" pas »[127]. Certes, cette critique du discours ontologique et de la notion d'être est tout autre que celle qui, pour accuser la différence de l'être et de l'étant, rature le mot être mais reste encore relative à ce qu'elle nie : le rejet henryen de la notion d'être ne vient pas tenter de dire la négativité absolue de l'être, sa *Nitlichkheit*, quelque chose comme un néant, une absence, mais cerner une manière positive d'apparaître et en ce sens encore d'être. Et partant le fondement de l'anthropologie henryenne est bien encore une ontologie – et une phénoménologie – et non une négontologie. Pour autant, en restant sur le plan positif d'une onto-phénoménologie pour cerner notre *humanitas*, il ne s'agit pas de réduire la différence de l'être proprement humain avec l'étant, mais bien de dire une manière d'apparaître et d'être qui est sans commune mesure avec le sens que revêt le mot être « dans le langage des hommes qui est celui du monde – qui est précisément celui de l'Être »[128]. Si en effet l'essence de l'homme en tant que vivant est bien incontestablement quelque chose, ce qu'il « est » ainsi avec certitude, n'apparaît pas comme étant une chose mais comme parvenant en soi, et comme quelque chose qui en ce sens fondamentalement « n'est » pas, *i.e.* comme un vivre. L'affirmation de Henry selon laquelle « la vie n' "est" pas » ne signifie pas que la vie humaine n'a, en son fond, pas d'être, c'est-à-dire de contenu positif, mais que cet être fondamental ne se montre pas positivement comme ce dont on dit qu'« il est », mais comme ce qui « advient et ne cesse d'advenir », comme « venue incessante », « éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans fin, un mouvement »[129]. Laissant sur place l'opposition du devenir héraclitéen et de l'être parménidien, la perspective henryenne conçoit la réalité humaine sur le fond d'un être positif dont la structure propre est précisément celle d'un devenir incessant, la substance, un mouvement affectif, et la réalité, un procès vital. L'essence qu'elle aperçoit en cet « être », sa subjectivité pérenne, « ce qui demeure » en lui, son auto-affection, « n'est pas comme une substance inchangée au milieu de l'universel écoulement, comme une pierre au fond de la rivière », « c'est l'éternelle venue en soi de la vie » ; « ce qui demeure » en lui est « le changement » comme parvenir en soi ; « [ce] qui demeure est l'accroissement »[130].

---

nouveau. »
[127] *Ibid.*
[128] CMV, p. 74.
[129] *Ibid.*
[130] PM, p. 54-55.

Aussi, on aperçoit que l'éternité au sein de laquelle Henry situe la réalité humaine, par laquelle il définit l'étoffe intime de celle-ci, n'est pas, en tant que vivante, à proprement parler opposée au temps et à l'histoire. Dans la mesure en effet où cette éternité détermine la venue en soi de la vie, son parvenir en soi, elle définit bien plutôt, hors du temps du monde et de l'histoire, tributaire d'un mouvement ek-statique, un processus temporel et historial indépendant aussi bien de la temporalité intramondaine que de la temporalisation de cette temporalité : une temporalité et une historialité engendrée dans l'étreinte pathétique de la vie. La phénoménologie henryenne définit, hors monde, un changement qui « n'est pas la déhiscence et l'échappement hors de soi à chaque instant mais ce qui, au contraire, dans l'épreuve de soi et l'implosion de cette épreuve, parvient en soi, s'empare de soi, s'accroît de son être propre », changement qui est « l'historial de l'absolu »[131], le passage originaire de la vie en elle-même fondant le passage des tonalités les unes dans les autres, la « puissance originelle d'oscillation entre la souffrance et la joie »[132]. Mais cet *historial* de l'absolu avec lequel coïncide la réalité humaine en son auto-affection, l'auto-accroissement de la vie n'est pas, selon Henry, seulement une autre histoire que celle du monde, mais son principe, l'origine et la possibilité de toute histoire, de tout changement, de tout devenir[133]. De sorte que loin de procéder d'un quelconque romantisme qui chercherait dans l'intimité du sentiment, un refuge, contre les mouvements incessants de l'existence, contre l'histoire, la phénoménologie henryenne situe l'homme dans le mouvement qui est à l'origine de l'histoire, identifie sa substance la plus intérieure à celle « du procès sans fin » de la vie en vertu duquel elle ne cesse de changer en s'accroissant du poids de son être propre. L'anthropologie an-historique ou « méta-historique »[134] qu'elle produit soustrait l'homme à l'histoire du monde, mais l'immerge dans l'historial de ce qui, avant tout monde, s'auto-affecte ; et partant si elle met à l'écart son historicité objective, son devenir mondain, pour saisir son essence, c'est pour reconnaître l'historialité fondamentale de cette essence intime et subjective, son devenir vivant. L'éternité où elle situe l'homme, son essence, n'est pas en dehors de l'histoire mais au dedans : dans ce qui, en elle, toujours déjà et toujours de nouveau, agit et devient. « Ce qui demeure » dans la subjectivité humaine ressaisie par la phénoménologie matérielle est « le changement, l'accroissement », « le mouvement de la vie »[135]. Résolument, l'identité à soi qui définit le vivant humain comme auto-affection n'a rien de la tautologie morte de l'étant ; plus qu'une simple identité logique elle est le

131 *Ibid*., p. 54.
132 EM, p. 839.
133 Cf. B, p. 140-141 : « Les lois de l'histoire ne sont donc rien d'autre que les lois de la vie, sa temporalité même ne s'épuise pas dans celle du monde – entendons l'extériorisation originelle de l'extériorité en laquelle advient chaque fois un monde –, elle consiste ultimement dans la temporalité immanente de la vie, dans la conversion en elle et rendue possible par elle du désir en sa satisfaction, de la souffrance dans la joie ». Ou encore M, p. 207 : « Seule une philosophie qui recueille au départ la positivité de la vie peut rendre compte à la fois de la possibilité et de la positivité de l'histoire, une philosophie qui sait que ce qui est à l'origine, ce n'est pas un projet mais la faim, le besoin, la vie telle qu'elle s'éprouve dans l'effectivité de son présent vivant, dans l'affectivité. Seul ce qui est affectif peut avoir et d'abord fonder une histoire ».
134 M, p. 196 : « Que la vie constitue la condition fondamentale de toute histoire […] une condition méta-historique, ne signifie en aucune façon qu'elle se situe en dehors de l'histoire […] Condition transcendantale signifie condition immanente à tout ce qu'elle rend possible, condition interne, essence et finalement substance. »
135 PM, p. 55. Notons également cette formule saisissante, extraite de *Marx*, (p. 142) : « […] un passage incessant qui est la vie même […] qui n'est pas dans le temps mais qui est le temps ».

plus de soi qu'engendre en soi l'identité pathétique du vivant. Elle désigne une autre temporalité que celle du temps, une temporalité immanente à l'éternité[136], c'est-à-dire une temporalité non point ordonnée à l'horizon d'un futur que l'on n'est pas encore, et à partir duquel on revient vers ce que l'on n'est plus, mais qui consiste dans une tout autre façon de venir et de revenir à soi : parvenir en soi à partir de mon propre être qui me précède toujours déjà, qui, à ce titre, est *mon origine, ma source, mon commencement,* et dans cette venue à soi incessante et indépassable de mon être, advenir toujours à nouveau à moi-même en cet être propre qui est aussi bien *ma destination, mon recommencement, mon accomplissement*. Temporalité non point de la prétention et de la rétention de la conscience, de son ek-sistence, mais temporalité de la tension de la vie, de son instance : « présent vivant », « présent réel »[137]. « C'est une temporalité sans différence, un mouvement immanent se mouvant soi-même et qui ne se sépare jamais de soi, donc qui exclut le recours au monde. Et *c'est ce que nous sommes* ».[138]

(iv) Une pulsion sans pourquoi

De même donc qu'à la lumière de son fond pathétique et tragique, la simplicité caractéristique de l'essence du vivant humain ne se révèle pas aussi simple que ce qu'elle peut paraître à première vue, de même, il apparaît que le repos qui caractérise son dynamisme n'est pas de « tout repos ». Le calme qui s'accomplit dans l'immanence, compris à partir de lui-même et de ce qui en lui est concret, le sentiment de soi, se révèle être tout sauf un calme plat ; contraire de l'*apathie* ou de l'*apraxie*, il est l'accomplissement du *pathos* où se produit la possibilité ultime de la *praxis*, l'historial de l'absolu, « l'éternelle venue en soi de la vie »[139], son auto-accroissement, sa culture. En lui, se produit l'excès de soi sur soi, ce plus de soi en lequel s'origine toute l'histoire de la production et des civilisations humaines, le devenir matériel et spirituel de l'homme, la plus-value économique comme le dépassement de soi dans l'art, l'éthique et la religion ; il est le premier moteur.

Comme mouvement et dépassement caractéristique du souffrir et du jouir, dépassement de la souffrance dans la jouissance, de la jouissance dans la souffrance, et d'abord dépassement de soi identique au souffrir aussi bien qu'un jouir, la dynamique immanente au vivant humain est bel et bien une *force*[140], « la force sise en cette étreinte primordiale de soi où s'enracine […] tout pouvoir »[141] de l'être humain. En outre, en tant que le mouvement affectif de cette force va vers elle-même, vers plus de force, qu'ainsi elle s'*efforce*, en traversant un souffrir et en parvenant à travers lui à jouir

136 PV-I, p. 55-56 : « Étrangère au temps, à l'extériorité, éternelle – car l'éternité n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection, l'éternité est l'essence de la vie – la vie exhibe pourtant en elle une temporalité propre, la temporalité réelle […] Ce qui vient ne vient pas à partir de l'avenir. Ce qui vient est la venue de la vie en soi-même, telle que la vie l'éprouve en s'éprouvant soi-même […] »

137 Cf. PV-I, p. 53 : « Le présent réel, le présent vivant est l'effectuation phénoménologique de l'auto-affection, l'impression si l'on veut, mais saisie dans son essence et sa possibilité la plus intérieure, dans l'immanence radicale de son affectivité. »

138 E, p. 118-119, souligné par nous.

139 PM, p. 54.

140 Ainsi de la temporalité immanente de la vie à partir de laquelle Henry définit notre humanité, on peut dire, comme il le dit lui-même dans un manuscrit retranscrit par G. Jean, dans *Force et Temps*, *op. cit,*. p. 63, qu'elle n'est pas « la temporalité ek-statique », « celle qui donne la mort, mais celle qui donne la force ». Ms B 1128.

141 PM, p. 55.

de soi, on peut dire que ce qu'abrite le calme et le repos de l'immanence est bien un *effort* [142]: un conatus affectif qui consiste à se conserver et à s'accroître en vertu d'un même mouvement. Enfin, dans la mesure où la substance de cette force est celle qui se donne dans le souffrir et le jouir de soi de la vie « aux prises avec elle-même »[143], il apparaît que cette force porte et produit en elle-même la motivation première et dernière de son effort, puisque, d'une part, dans le souffrir de soi de cette force où se dit une souffrance et son caractère insupportable, est donnée *a priori,* à ce qui n'en peut plus d'être chargé de soi, *la volonté de se changer*, et que, d'autre part, dans le jouir de soi, identique au souffrir de soi, se donne, *a priori,* ce *en quoi une telle volonté veut se changer* et qui consiste à s'emparer davantage de soi[144]. Autrement dit, si le mouvement qui s'accomplit dans le repos de l'immanence vitale, ne contient en lui, ni projet, ni désir, ni motif, ni intérêt, comme nous l'avons vu précédemment, s'il est en un sens désintéressé, ce n'est pas pour des raisons négatives, parce qu'il serait immotivé, irrationnel, injustifié et gratuit. C'est parce que reposant dans l'immédiateté de son pathos, il trouve, en lui, dans l'épreuve affective qu'il fait de lui-même, ce qui le motive fondamentalement, sa nécessité intérieure, sa raison et sa logique immanente : à la fois, la souffrance qui le contraint à se transformer et la jouissance vers lequel tend sa transformation, ce qui le pousse à se poursuivre et ce à quoi il aspire en se poursuivant, son *impulsion* et son *aspiration*, son *arkhè* et son *telos*, en bref, son motif premier – l'être excédé – et dernier – l'être s'excédant –, *motifs* qui en raison de leur nécessité et de leur immanence aux mouvements subjectifs qu'ils épousent sont toujours déjà des *mobiles*. Un tel mouvement qui produit la raison de son déploiement en déployant sa propre réalité, qui se motive lui-même en se mouvant, et qui en un sens se précède lui-même, n'a pas besoin pour se mettre en œuvre de se projeter vers ce qui hors de lui le motiverait, l'objet de son désir conférant du dehors un intérêt à ce qu'il fait ; le mouvement immanent au vivant trouve en son être même, dans la vie et le logos propre à celle-ci, celui de l'affectivité et de son excédence, ce qui le jette en lui, toujours déjà et toujours davantage ; il porte en lui le *besoin* irrépressible qu'il a de s'accomplir, « le besoin de soi »[145], non point comme besoin de ce dont il manque, mais comme besoin de ce que il est toujours déjà en excès, c'est-à-dire besoin – *i.e.* force – de conservation et d'accroissement.

Autrement dit, en tant qu'il s'auto-affecte, le dynamisme de la vie, se révèle sous la forme concrète et immédiate d'un *vouloir*, vouloir ne voulant rien d'autre que s'accroître, volonté de puissance nietzschéenne[146], si celle-ci signifie en effet non point volonté d'une puissance objective transcendante et mondaine, dont serait privé le vivant, selon le schéma des philosophes de la représentation, mais volonté d'accroître cela même qu'elle est, son hyper-puissance subjective et immanente – volonté de puissance où la puissance n'est pas, selon le commentaire deleuzien, ce

[142] Nous verrons au chapitre VII que cet effort fondamental prend une forme plus spécifique chez le vivant humain.
[143] PM, p. 55.
[144] Cf. *ibid.*, p. 55 : « […] la vie acculée à soi et accablée de soi […] n'en pouvant plus de se supporter soi-même dans la souffrance de son souffrir soi-même, *aspire à se changer,* à devenir autre – non pas quelque chose d'autre, d'extérieur à elle, mais à faire en sorte que ce souffrir se change en elle en un jouir, dans le jouir de soi de son essence propre. »
[145] L'expression que l'on trouve chez Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*, (trad. C. Heim, in F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1971, p. 207) est citée par Henry, dans *Généalogie de la psychanalyse* (p. 257), au moment même où il commente la pertinence du concept de volonté de puissance.
[146] Cf. note précédente et note 111 de ce chapitre.

que veut la volonté, mais « ce qui veut *dans* la volonté »[147]. De sorte que si l'immanence de la vie phénoménologique ne porte, en son repos, aucun désir, ou aucune volonté, c'est parce ce que ce qui s'accomplit en elle est un conatus ou un vouloir dont la possibilité immédiate et pathétique exclut la médiation et le manque, le rapport à ce que l'on n'est pas ou ce que l'on n'a pas, que supposent les « désirs pour », et « la volonté de », parce qu'il est l'excès de ce qui est plein de lui-même, débordant de sa propre énergie. Plus originairement que la volonté et que le désir, qui se tournent vers le monde et l'extériorité, vers ce qui n'est plus là ou pas encore là, vers le présent qui fuit à chaque instant en sombrant dans le néant, il est un mouvement en soi et vers soi de l'intériorité impressionnelle, toujours déjà motivé, toujours à nouveau relancé, toujours déjà commencé, toujours à nouveau recommencé, soit le mouvement d'une vie qui, telle la rose du verset d'Angelus Silesius que Henry se plaît à citer, « est sans pourquoi/ fleurit parce qu'elle fleurit/ n'a souci d'elle-même, ni ne désire être vue »[148]. Le mouvement immanent de la vie, son vouloir, se révèle en son essence, dans la chair du vivant, non comme la volonté ou le désir, qui suppose un savoir ek-statique, mais d'*abord* comme *pulsion*[149]invisible et pathétique – *« la pulsion, à savoir ce qui naît de la vie aux prises avec elle-même »*, et « qui la jette constamment "à la rencontre" – à la rencontre de l'être et qui ne peut être rien d'autre que la révélation originelle de l'être à lui-même, que la vie […] ».[150]

D'un problème, deux autres

De cette analyse, il s'ensuit que loin d'être démenti par les faits empiriques où l'on constate, dans la vie humaine, l'alternance du repos et de l'activité, la seconde semblant naître lorsque le premier prend fin – et réciproquement –, la perspective transcendantale henryenne offre une meilleure compréhension de ce constat, une compréhension intérieure : en révélant au cœur du repos essentiel de la vie l'activité transcendantale qui le rend possible – l'immanence –, en explicitant en outre la matérialité de cette activité immanente – l'affectivité, son mouvement excessif, son besoin –, elle montre que si le repos peut donner lieu à une activité et inversement, c'est au fond parce le repos, où la vie se repose en elle-même, est au fond le lieu même où se produit la possibilité concrète de toute activité et de tout mouvement en même temps que leur motivation secrète, le mouvement primordial, l'activité originaire, celle de la force et de son effort vers elle-même, son souffrir et son jouir, le dynamisme de la pulsion ; elle exhibe la raison fondamentale du passage du repos dans l'activité et de l'activité dans le repos, le principe du continuum pratique où alternent repos et activité, à savoir leur identité originaire dans l'immanence pathétique de la vie.

147 Cf. G. Deleuze, dans *Nietzche et la philosophie*, PUF, Paris, 1967 : « Volonté de puissance ne veut pas dire que la volonté veuille la puissance. Volonté de puissance n'implique aucun anthropomorphisme, ni dans son origine, ni dans sa signification, ni dans son essence. Volonté de puissance doit s'interpréter tout autrement : la puissance est *ce qui* veut dans la volonté. »

148 Cf. I, p. 320-321 : « La vie est sans pourquoi. Et cela parce qu'elle ne tolère en soi aucun hors de soi auquel elle devrait de se manifester et ainsi d'être ce qu'elle est – auquel elle aurait à demander pour-quoi elle est ce qu'elle est, *pour-quoi, à dessein de quoi* elle est la vie. […] L'autorévélation de la vie est son auto-justification ».

149 Cf. DCAC, p. 49 : « Le mouvement né de la souffrance et qui la pousse à se supprimer soi-même, c'est la pulsion. »

150 PM, p. 55.

Demeure toutefois une question : à savoir pourquoi, si le repos et l'activité se donnent dans la structure fondamentale de notre vie, comme les mêmes, se donnent-ils néanmoins dans l'existence humaine, le plus souvent et d'abord, non pas en même temps mais l'un après l'autre, de manière *successive* ? Car exhiber en deçà de leur apparence distincte dans le monde, leur identité fondamentale dans la réalité de la vie, permet seulement de révéler le caractère illusoire de leur *extériorité* réciproque et de leur *discontinuité*, extériorité et discontinuité selon lesquelles ils apparaissent dans le temps du monde, l'un en dehors de l'autre, comme deux faits hétérogènes opposés l'un à l'autre. Sur le fond de leur identité fondamentale dans la vie, repos et activité peuvent en effet apparaître comme l'historialisation d'un même principe, comme le déploiement d'un même historial se transformant lui-même d'une forme dans une autre, et accomplissant ainsi leur rapport. Mais sur le plan même de l'immanence vitale et de son auto-révélation, repos et activité désignent bien deux expériences subjectives pour l'homme irréductibles l'une à l'autre, incontestablement *différentes,* qui se *succèdent*. Ce qui reste encore énigmatique, c'est donc ce qui fait dans la structure de la vie humaine que ce qui est fondamentalement le même, repos et activité, s'incarne en des vécus différents et successifs ; reste à exhiber non plus *la raison fondamentale* pour laquelle le repos et l'activité, quoiqu'on les pense comme des faits opposés, peuvent passer *l'un dans* l'autre, mais *la raison spécifique* pour laquelle quoiqu'ils soient au fond identiques dans la vie, il arrive effectivement que celle-ci, en tant qu'humaine, passe de l'un *à l'autre ;* autrement dit, reste à exhiber, dans le passage de l'un à l'autre, non plus la raison du passage – *sa continuité* –, mais celle de la structure particulière de ce passage comme passage de l'un à l'autre – *sa successivité*. Un tel problème, remarquons-le, est aussi bien le problème auquel renvoie l'identité fondamentale du souffrir et du jouir[151] : à savoir pourquoi, si tout souffrir est un jouir et un jouir, un souffrir, l'homme fait-il l'expérience particulière de souffrances et de joies aux contenus phénoménologiques irréductibles et de son existence comme oscillation ou alternance des unes aux autres ?

Mais plus généralement encore, il est le problème en retour qui surgit dès lors que l'on a montré que l'identité à soi de l'immanence vitale ne plaçait pas l'essence de l'homme identifiée à cette immanence en dehors de toute histoire, mais au dedans de l'histoire effective, dans sa réalité la plus intime, au niveau de l'affectivité produisant l'historial de l'absolu : le problème d'une histoire humaine conçue à partir de l'identité. Car si la dynamique de la vie immanente absolue confère au vivant humain une dimension historique fondamentale, une historialité, reste à comprendre pourquoi et comment l'historial de la vie absolue, qui est le devenir du *même*, s'historialise chez le vivant humain sous la forme d'un devenir où les vécus subjectifs *diffèrent et se succèdent*, c'est-à-dire sous une forme à proprement parler *historique* ; en bref, il s'agit de rendre compte de *l'historicité*, chez l'homme, de *l'historialité* primordiale de la vie, soit de la forme proprement humaine du devenir vital.

Mais un problème plus urgent surgit de l'explicitation du caractère affectif et matériel de l'immanence vitale où Henry situe notre *humanitas*. On voit bien maintenant le gain théorique

[151] Mais aussi celui de l'identité dans la vie du mouvement de conservation et d'accroissement de soi et de l'expérience humaine de leur différence.

qu'apporte une telle explicitation pour la compréhension de l'anthropologie henryenne et de son archihumanisme. Cette plongée dans l'épaisseur matérielle du principe qui commande la conception henryenne de l'homme révèle son caractère concret et permet de réassurer le réalisme paradoxal de sa démarche transcendantale. Elle permet après avoir souligné la radicalité de l'opposition de sa phénoménologie au matérialisme, la conduisant à penser notre humanité sous la forme d'une pure subjectivité et sur le fond d'un savoir et d'un logos absolument distincts de l'être naturel, de souligner le caractère non moins radical de son opposition à l'idéalisme, en montrant que cet hyper-savoir et ce logos, compris comme auto-affection ou sentiment de soi, définissent aussi bien une situation tragique, une chair affective, et un effort pathétique. Et à travers cet écart creusé avec toute conception idéaliste de l'homme, s'est formulé un argument pour justifier que l'archihumanisme henryen valide et soutient une interprétation de l'être de l'homme en terme de subjectivité, qui plus est absolue, sans pour autant verser dans ce qu'il est convenu d'appeler depuis Heidegger, une métaphysique de la subjectivité, ni accréditer son humanisme grandiose : loin d'affirmer le règne absolu de la volonté et de la puissance humaines, la toute-puissance de sa liberté inconditionnelle, sa maîtrise sur l'être et sur son destin, le primat de son activité sur sa réalité, bref son triomphe, il est apparu en effet que la définition henryenne de l'homme comme subjectivité vivante, signifie au contraire l'identification de son hyper-puissance à une impuissance, à une non-liberté, aussi bien l'assignation à l'être humain d'une situation indépendante de sa volonté et de sa maîtrise, d'un destin implacable, la reconnaissance en lui d'une passivité ontologique à l'égard de soi et de sa réalité propre. Au lieu d'une reconduction de la conception abstraite de l'homme comme sujet de sa connaissance et de son action, dominant son propre être, dont il se pense alors le fondement, nous avons pu voir comment l'interprétation de la subjectivité humaine à partir de la vie impliquait une critique radicale d'une telle conception et lui substituait celle d'une subjectivité concrète éprouvant son être connaissant et agissant, débordée par sa propre réalité, impliquée et investie en elle, fondée en elle, soit la conception tragique d'un homme – pour faire à nouveau écho à Pascal – toujours déjà « embarqué » dans et par le souffrir de sa propre vie. À la forme de la *subjectivité* transcendantale, au schéma *humaniste* d'un logos produisant une différence radicale entre l'être humain et la nature, le concept de vie immanente et d'auto-affection sur lequel s'édifie l'archihumanisme fournit la matière et la réalité, la consistance et l'ancrage, en bref le fondement qui manque à leur compréhension idéaliste en termes de conscience et de pensée.

Toutefois, un tel geste – à savoir : en se tenant sur un plan strictement transcendantal, sans transiger d'aucune manière avec son acosmisme de principe qui plonge dans la réalité la plus intérieure de l'homme, dans son intériorité pure, en accusant ainsi le plus possible l'opposition à toute conception *matérialiste* de l'homme, produire néanmoins une conception *matérielle* de notre humanité – suscite inévitablement une inquiétude. Car si, hors de tout monde possible ou réel, Henry trouve le sol et la situation fondamentale où penser la réalité la plus concrète de l'homme, c'est à la condition de conférer à des propriétés ontologiques considérées traditionnellement comme caractéristiques de ce qui est simplement là dans le monde, d'une manière non spécifiquement humaine – comme étants, objets ou choses – un statut transcendantal : la pesanteur,

la passivité, la densité, la situation, le corps, la force ; c'est à la condition donc de transcendantaliser tout ce qu'implique le concept de matière, la matérialité elle-même, dans une phénoménologie devenue justement « matérielle ». Dès lors, dans quelle mesure peut-t-on dire que le principe de cette phénoménologie, qui porte à un niveau transcendantal tous les caractères apparents du non-humain, signifie néanmoins un contenu proprement humain ? L'anthropologie philosophique henryenne ne se retrouve-t-elle pas prise au piège de son réalisme transcendantal ?

CHAPITRE V

L'ipséité de l'être humain et sa liberté

On assiste au renversement du problème posé traditionnellement par le concept d'*humanitas* dans son rapport à l'être humain. Il s'agit non plus de savoir si ce concept transcendantal permet de penser ce qu'il y a de réel dans la réalité humaine – la réalité dans l'*être* humain – mais de savoir s'il permet de cerner dans cette réalité ce qu'il y a d'humain – l'humanité dans l'être *humain*. En transcendantalisant le concept de matière, la phénoménologie *matérielle* n'est-elle pas en effet inévitablement conduite en retour à matérialiser le principe transcendantal à partir duquel elle prétend décrire notre humanité ? Et partant, la radicalité de son opposition au matérialisme, radicalité qui l'amène à identifier ce qu'il y a de plus matériel en l'homme sans sortir de son intériorité pure, ne la conduit-elle pas à porter à son point le plus extrême la réduction matérialiste, celui où la matière s'introduit au cœur du transcendantal, s'identifie à l'intériorité, et vient définir comme matérialité vivante l'essence même de l'homme ? Car si une définition transcendantale moins radicale de l'homme comme ouverture au monde partage avec le matérialisme une conception de l'homme comme être-du-monde, à tout le moins dans l'écart institué par la transcendance de l'être-au-monde entre la pensée humaine et son corps passif, sa conscience et sa situation, la vérité qu'il produit et les forces matérielles qu'il subit, s'ouvrent l'espace et le temps où une singularité et une liberté, conférant à l'individu humain son irréductibilité, deviennent possibles et pensables. Et si une telle pensée établit bien un lien de dépendance fondamentale de l'homme avec le contenu matériel, passif et situé du monde, auquel il se rapporte en le dépassant, reste que ce contenu, ne définit pas positivement son humanité mais plutôt le non-humain auquel il est dialectiquement lié, comme être-au-monde. Or c'est bien une telle distance et un tel dépassement, la liberté qu'elle suppose, la puissance qu'elle offre, que la radicalité de la perspective henryenne rejette pour définir fondamentalement l'essence de l'homme, l'homme dans son humanité même, indépendamment de tout rapport-au-monde, comme corps subjectif essentiellement passif et situé, transi par la matérialité d'une hyperforce dont l'essence est la non-liberté. De sorte qu'on peut effectivement se demander si le refus henryen obstiné de toute composition/compromission avec le matérialisme, l'empirisme et le naturalisme – au point où il refuse de saisir l'essence de l'homme à partir d'un rapport, même négatif et différentiel, à la réalité objective du monde – ne le conduit pas malgré lui à donner un nouveau tour au matérialisme, en produisant une pensée qui ne réduit plus l'homme au contenu passif et objectif du monde, mais au contenu passif et subjectif de la

vie, soit une forme encore plus sûre de matérialisme ; car alors ce ne serait plus l'homme qui serait réduit à son apparence empirique, ontique ou objectif, réduit au non-humain – son humanité qui serait oubliée –, mais le transcendantal, l'humain en l'homme, sa subjectivité irréductible qui subirait directement la réduction – son humanité qui serait niée.

Certes, on vient de voir que ce contenu passif auquel Henry reconduit notre *humanitas* n'est pas le contenu passif d'une chose inerte et porte en lui un dynamisme spécifique qui distingue assurément l'approche matérielle de Henry d'un naturalisme mécaniste et objectiviste. Et l'énergétique qui domine son anthropologie se distingue radicalement de celle soumise au principe d'entropie[1]. Mais en quoi ce dynamisme de la vie, cette énergie primordiale, cette pulsion où s'engendre le vivant, se distinguent-ils d'une Nature entendue non plus comme totalité des choses naturelles mais comme *phusis*, c'est-à-dire comme procès et génération ? La pensée qui se réfère à lui comme à un absolu n'est-elle pas encore, quoiqu'elle en dise, une forme de naturalisme non plus mécaniste et objectiviste, mais dynamique et subjectiviste ? Et si, dans une telle réalité, on peine à reconnaître ce qui fait de l'être humain une réalité humaine, si, en elle, on aperçoit plus facilement du non-humain, ou du pré-humain, l'œuvre d'un Absolu supérieur à nous et indépendant de notre volonté, alors l'archi-humanisme, qui au lieu de penser notre *humanitas* dans son rapport problématique à une telle réalité, la fait coïncider simplement avec elle, avec la pulsion primordiale de la Vie, peut-il proposer une alternative sérieuse à l'anti-humanisme ? A l'anti-humanisme qui ne serait que la forme négative de l'humanisme auquel il s'oppose, deux côtés d'une même pensée de la transcendance, la pensée de l'immanence peut-elle à son tour opposer autre chose qu'une conception de l'homme encore plus négative, un anti-humanisme qui ne serait plus le *négatif* de l'humanisme historique, sa forme inversée, repensant à nouveau frais le rapport de l'*humanitas* à l'Être, mais la *négation* pure et simple de l'humanisme, dissolvant l'idée d'homme, la singularité et la liberté de son être *humain*, dans la passivité absolue de la Vie ?

Une telle question surgit immanquablement dès lors que l'on s'avise que la forme qui est censée définir l'essence humaine, l'immanence phénoménologique de la vie, reçoit le contenu matériel de la passivité affective, qu'elle n'est rien d'autre que ce contenu. Pour y répondre, il convient alors de mettre l'accent, selon un ultime basculement, sur la réciproque de cette proposition : à savoir que le contenu matériel qu'est la passivité affective a lui-même pour forme l'immanence phénoménologique, qu'il n'est rien d'autre que cette forme.

Autrement dit, il ne faut pas oublier que l'affectivité dans la phénoménologie henryenne ne se comprend pas indépendamment de l'activité décrite formellement comme immanence phénoménologique. Car dans le caractère formel de l'immanence phénoménologique se lisent et se lient deux propriétés essentielles du concept henryen de vie qui le distinguent radicalement d'une totalité où viendrait se dissoudre l'individu humain.

[1] Cf. B, p. 174, où après avoir donné une définition énergétique de la vie et de son mouvement : « Si maintenant on appelle Énergie ce qui advient dans la relation pathétique à l'être en tant que dans son effectuation phénoménologique, en tant que l'épreuve irrépressible de ce qui s'accroît de soi et se charge de soi jusqu'à l'excès », Henry ajoute : « La loi de la vie, de la vie transcendantale et absolue que nous sommes, n'est pas l'entropie. La réalité de la vie n'a rien à voir avec la réalité physique et ne peut se comprendre à partir d'elle […] »

I. Un soi vivant

(i) L'autre du soi ou un soi autrement ?

Premièrement, définir notre *humanitas* par l'immanence phénoménologique de la vie absolue, c'est conférer à celle-ci une propriété qui n'a cessé d'être latente à chaque étape de notre analyse et qu'il nous faut maintenant mettre en pleine lumière : la propriété d'être un Soi, l'ipséité. En effet, dans l'acte définissant formellement l'immanence vitale, ce qui se constitue à chaque fois, en se retenant en soi, et en restant auprès de soi, c'est assurément un soi. La pudeur essentielle de cette activité immanente n'est autre, comme le dit Henry, que « ce qui constitue en elle la possibilité ultime de son être-soi »[2]. De même, dire que la phénoménalité de la vie consiste dans une auto-révélation, c'est dire que cela-même qui apparaît en elle et qu'elle engendre n'est jamais autre chose qu'un soi, autre chose que ce soi qui précisément *se* révèle immédiatement et dont la réalité est alors donnée par le contenu de cette auto-révélation. Par conséquent, l'immanence phénoménologique décrivant la forme même de l'affectivité, comme sentiment de soi, le processus pulsionnel originaire de la vie est donc, selon Henry, cela même en quoi s'accomplit un soi – soi dont l'être consiste tout entier dans le fait de se sentir lui-même ; et la passivité à laquelle est reconduite notre *humanitas*, comme passivité à l'égard de soi, n'est donc rien d'autre que l'essence de l'ipséité. « L'affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à toute autre, dans la suffisance de son intériorité radicale. L'affectivité est l'essence de l'ipséité »[3].

Aussi, paradoxalement, parce qu'elles prennent place à l'intérieur d'un travail ontologique et phénoménologique qui saisit en elles leur immanence et leur apparaître fondamental, l'ensemble des déterminations qui sont habituellement convoquées pour mettre en cause l'idée d'un soi et l'identité qu'il implique – l'affectivité, la force, la passivité, la pulsion – ont-elles pour fonction de décrire la réalité de ce soi et de son identité dans ce qu'elles ont de plus concret et de plus assuré. Le devenir même de la vie, compris comme dépassement immanent et parvenir en soi, est saisi comme une caractéristique matérielle du Soi et de son être identique à soi ; rappelons cette formule capitale : « le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi »[4]. Ce à quoi conduit la détermination de l'essence humaine comme affectivité, c'est donc à un remodelage en profondeur de l'idée que l'on se fait du soi où se concentre le sens de notre humanité transcendantale : il s'agit d'arracher le soi, son identité à soi, à la sphère de l'idéalité où il se définit comme réflexivité, retour de soi sur soi, conscience de soi, soi découvert dans la compréhension de soi, pour le plonger dans celle de l'affectivité où il apparaît alors comme épreuve de soi, sentiment de soi, passivité à l'égard de soi, « identité de l'affectant et de l'affecté », soi ainsi tonalisé, situé, charnel – *soi vivant*. Le détour henryen par la vie n'est pas régression, en deçà du « Je pense », dans la nuit d'une énergie primordiale sans contour, mais immersion au sein d'une réalité au sein de laquelle, avant tout

[2] EM, p. 481.
[3] *Ibid*., p. 581.
[4] *Ibid*., p. 591.

langage et toute pensée, tout « Je pense », un soi susceptible de dire Je, de parler et de penser, rencontre sa possibilité originaire[5].

Certes. Mais précisément, si la réalité du soi est rapportée et subordonnée à celle de l'affectivité, et si ainsi est révélée au sein de notre réalité la plus intime, en son cœur, l'œuvre du processus pulsionnel qui la fonde, ne faut-il pas alors dire que le soi est une notion toute relative, que celui-ci n'a en réalité pas de consistance par lui-même, mais seulement référée à la vie qui œuvre en lui et que l'ipséité, l'essence du soi, est en réalité tout autre que le soi lui-même, rien d'autre que son autre, son anti-essence ? Son remodelage en profondeur, faisant dépendre la vérité du soi d'un dynamisme vital archaïque, et aussi bien fondant l'ipséité sur l'affectivité, ne revient-il pas à sa *relativisation* et finalement à sa *déréalisation*[6] ?

Mais il faut bien voir que le concept henryen d'auto-affection établit entre l'affectivité et l'ipséité un lien de dépendance et de fondation *réciproque* : dire qu'en son auto-affection la vie *se* révèle *elle-même* implique en effet non seulement qu'en elle se révèle un soi, dont elle est l'essence matérielle et charnelle, mais en outre que ce soi est ce « *en quoi* » et ce « *comme quoi* »[7] elle se révèle, la manière spécifique dont cette essence matérielle et charnelle trouve son effectivité phénoménologique et vient à l'être, le lieu de sa matérialisation et de son incarnation, c'est-à-dire de sa révélation ; c'est dire ainsi que le soi auto-affecté n'est jamais simplement objet de la révélation mais toujours aussi son sujet : ce qui est révélé et ce qui se révèle. De sorte qu'on peut dire que si la vie fonde pratiquement le soi comme la dynamique pulsionnelle en laquelle il s'engendre, le soi aussi bien fonde phénoménologiquement la vie, comme vérité en laquelle elle se révèle. La pulsion

---

[5] Cf. GP, p. 117 : « L'homme est celui qui dit Je. L'homme ne dit pas Je parce qu'il peut parler. L'homme parle pour autant qu'il dit Je et il peut dire Je sur le fond de l'essence de l'ipséité en lui ». Avant le « Je pense », Henry saisit dans l'affectivité de la vie le « Je suis je », le « *Ich bin Ich* », déjà aperçu par Husserl dans un manuscrit des années trente cité par Henry dans AD, p. 35 : « Moi, je ne suis pas seulement pour moi-même, mais je suis moi » (*Ich bin nicht nur für mich aber Ich bin Ich*) ».

[6] C'est cette question que Henry devra explicitement poser dans *Incarnation*, et que nous devrons à notre tour reposer, dès lors que sera mise en évidence la dépendance du vivant à l'égard de la Vie : « Avec cette immanence en lui d'une Vie sans laquelle il s'évanouit, le vivant n'est-il pas privé de ce qui donne son prix à sa condition de vivant : le sentiment d'avoir une vie propre, libre, indépendante, une vie à lui et qui n'est en effet celle de personne d'autre ? » (p. 256). Mais on voit qu'une telle question est impliquée, dès le départ, dans le lien établi, au sein de l'immanence vitale, entre affectivité et ipséité.

[7] Cf. CMV, p. 75 : « Ainsi s'édifie, *conjointement* avec la venue en soi de la vie dans le s'éprouver soi-même de la jouissance de soi, l'Ipséité originelle et essentielle de laquelle le s'éprouver soi-même tient sa possibilité, l'Ipséité *en quoi et comme quoi* tout s'éprouver soi-même s'accomplit », souligné par nous. Il est vrai qu'une telle citation prend place dans le cadre de l'élucidation de l'autogénération de la Vie comme génération du Premier Vivant, soit de la vie identifiée à Dieu et non du vivant humain. Toutefois, dans la mesure où l'auto-affection au sens fort et l'Ipséité majuscule du Premier Vivant est le fondement de l'auto-affection au sens faible et de l'ipséité propre au vivant humain, en tant qu'« Archi-chair » et « Archi-soi » qui détermine *a priori* la nature de toute chair et tout soi ainsi que la nature de leur relation, ce qui se dit dans le cadre de cette analyse ultime relative au Premier Vivant vaut *a fortiori* pour le vivant humain, pour sa chair, son ego et pour leur rapport intrinsèque. Cette possibilité d'éclairer la nature de notre chair et de notre ego humain à partir de ce qui se tient avant lui, et qui, en un sens, est plus qu'humain, est clairement énoncé par Henry au paragraphe 33 de *Incarnation* qui invoque « l'archi-intelligibilité » permise par ce détour : « […] l'intelligence de ce qui est en question – le vivant, son ipséité, sa chair – implique que l'on se place en quelque sorte avant eux, dans une dimension d'origine […] Ainsi devient intelligible, archi-intelligible, l'appartenance principielle d'un ego à toute chair, d'une chair à tout ego […] l'"Avant-ego" et l'"Avant-la chair" constituent ensemble le préalable de tout vivant, lui conférant *a priori* les déterminations phénoménologiques fondamentales faisant de lui ce *Soi charnel vivant* qui définit notre condition » (I, p. 243-244). Ce qu'implique la différence entre le vivant humain et le Premier Vivant n'est donc pas une différence dans la façon dont l'affectivité et l'ipséité du vivant en question se rapportent *l'une à l'autre*, mais plutôt, nous le verrons au chapitre IX, une différence dans la manière dont l'une comme l'autre, se *rapporte à elle-même* ; la finitude humaine impliquant l'introduction, dans le « rapport » de soi à soi constitutif du soi charnel, d'une « référence » à un Avant.

vitale constitue l'individualité autant que l'individualité constitue la pulsion vitale ; ensemble ils co-constituent l'essence de la vie humaine.

Si donc l'affectivité est la matière de l'existence humaine, le phénomène du soi n'est rien de moins, ni rien de plus, que cette matière : il n'est pas une forme immatérielle et douteuse, soustraite ou surajoutée à cette matière, mais n'est rien d'autre que cette matière en tant qu'elle vient à l'être en apparaissant, rien d'autre en ce sens que sa matérialisation – non point un épiphénomène produit à la surface de cette matière, mais le *phénomène de cette matière*. « Dans le Soi réside et se réalise, s'il est possible, l'identité de l'affectant et de l'affecté »[8].

Autrement dit, la réalité vivante de l'homme est charnelle dans la mesure même où elle est ipséisée. Il y a « appartenance principielle d'un ego à tout chair, d'une chair à tout ego »[9]. Entre l'affectivité et l'ipséité, comme, on l'a vu, entre l'hyper-puissance et l'hyper-savoir de la vie, s'accomplit la relation thématisée dans la philosophie henryenne du christianisme entre le Père et le Fils, entre la Vie et le Vivant, à savoir la relation d'immanence phénoménologique réciproque[10]. « Pas de Vie sans un Vivant. Pas de Vivant sans la Vie »[11].

Au lieu donc d'un effondrement de la notion de Soi, ce que propose l'archihumanisme henryen, c'est son renouvellement en profondeur, renouvellement offrant à celle-ci un véritable fondement ontologique. Car dès lors que le Soi n'est plus compris comme ce qui se rapporte médiatement et ek-statiquement à soi, mais comme rapport immédiat et pathétique à soi, rapport sans « rapport »[12], il se soustrait alors par principe à l'activité déréalisante de la transcendance. Son concept, ressaisi dans l'immanence, n'est plus tributaire de celui d'aliénation[13]. D'une part, en effet, dès lors que l'être originel du Soi n'est plus saisi à partir du mode de révélation propre à la transcendance, le rapport à soi qui le définit ne consiste plus à se rapporter à soi-même dans la distance ouverte par l'ek-stase du temps, ne consiste plus à se rapporter à soi-même comme à un autre ; s'identifiant à lui-même, au sein du rapport « sans rapport », c'est-à-dire au sein du rapport sans écart et sans scission qu'est son auto-affection, il n'apparaît plus contraint, pour se donner une réalité, à osciller sans fin de l'ego transcendant à l'acte de la transcendance qui le nie, il n'est plus condamné à l'« errance » au sein du néant originaire qui tient structurellement le soi à distance de son propre être. Il trouve dans l'immanence de la vie phénoménologique, dans l'identité de

---

[8] EM, p. 581.

[9] CMV, p. 244.

[10] Cf. *ibid.* : « Dans la mesure où la génération du Premier vivant ne diffère pas de l'auto-génération de la vie phénoménologique absolue elle-même […] dans la mesure […]où la révélation du Fils ne diffère pas de l'auto-révélation de Dieu lui-même […] alors la première relation constitutive du contenu du christianisme, se trouve définie avec une rigueur absolue comme une relation d'intériorité réciproque, puisque le Fils ne se révèle que dans l'auto-révélation du Père, tandis que l'auto-révélation du Père ne s'accomplit que dans et comme la révélation du Fils » (p. 87-88) ; et « étant donné que le procès d'auto-génération de la Vie ne peut s'accomplir sans générer en lui ce Fils comme le mode même selon lequel ce procès s'accomplit, le Fils est aussi ancien que le Père ; comme lui il se tient au commencement » (p. 76-77).

[11] CMV, p. 80. Henry ajoute alors cette précision qui dit à la perfection la force du lien qui unit le mouvement de la vie au vivant en qui ce mouvement se manifeste : « Il ne faut pas dire : en s'engendrant elle-même la Vie génère le Vivant. […] Il faut dire : la Vie *s'engendre elle-même comme ce Vivant qu'elle est elle-même dans son auto-engendrement. »*

[12] Cf. EM, p. 58 : « Le problème de la connaissance de soi se pose sur une base complètement nouvelle lorsque, à la lumière de la problématique de l'immanence, cette connaissance cesse d'être envisagée comme un "rapport" ».

[13] Cf. *ibid.* : « Le concept d'aliénation perd toute signification ontologique lorsque la problématique a mis en lumière l'immanence transcendantale de l'ego. »

l'affectant et de l'affecté, dans leur lien irrémissible, une consistance matérielle infinie, une unité sans faille en même temps que le principe de son devenir immanent. D'autre part, référé à l'auto-révélation pathétique de la vie, il n'est plus ce dont la positivité phénoménologique est par nature problématique, mais ce qui se manifeste effectivement avant tout voir, toute réflexion et toute *theoria*, dans le sentiment de soi. Il jouit de la certitude de ce qui s'affirme encore lorsque l'on a douté de tout, même du plus évident : la certitude apodictique de ce qui s'éprouve immédiatement. Et s'il pose bien encore et toujours un problème au philosophe qui tente de le penser, ce n'est plus alors en raison de ce qu'il est en lui-même ; c'est le fait de la pensée et de sa phénoménalité par essence oublieuse de la vie et de son apparaître propre, apparaître au sein duquel le Soi se révèle tel qu'il est.

En bref, à la faveur d'un détour par la vie phénoménologique absolue, l'approche henryenne cerne philosophiquement dans le Soi que je suis en tant qu'humain, ce qui en lui est absolument réel, et l'expérience qui l'atteste incontestablement – son être véritable et véridique, en somme sa vérité.

En produisant en elle un soi, l'immanence produit aussi bien une réalité *individuelle*. Car dans l'étreinte pathétique de soi accomplissant sa vérité propre indépendamment de tout rapport à autre chose que soi, ce qui advient c'est bien une réalité à la fois *indivise* et *irréductible* à toute autre, un *ego* singulier. Bien loin donc de dissoudre l'individu humain dans une totalité supérieure à lui, la plongée philosophique de Henry dans les profondeurs de la vie humaine, conduit donc à affirmer le caractère absolu de son *individualité*. En définissant l'homme comme un soi, Henry, en effet, ne se contente pas de dire que l'homme, dans les faits, est un individu, que l'humanité en général s'incarne évidemment dans des êtres particuliers et sensibles, aussi bien que, dans le monde, ce sont toujours des individus empiriques que l'on rencontre ; il affirme d'une manière beaucoup plus radicale, au sujet de l'homme, le caractère ontologique et transcendantal de son individualité. Autrement dit, l'individualité des hommes n'apparaît pas au sein de la phénoménologie de la vie comme un simple caractère contingent et accidentel de l'existence mondaine, un simple fait que l'on se borne à constater : elle trouve dans l'essence vivante de l'homme et dans ses structures eidétiques, sa raison *a priori*. L'individualité n'est pas simplement prise en compte par l'anthropologie, l'ontologie qui la soutient en rend compte[14]. De sorte que l'individualité en l'homme n'apparaît pas relative à autre chose que ce qu'il est lui-même en tant qu'humain, autre chose que son essence, comme son existence factice comprise elle-même comme son inscription dans le monde ; identique à son essence immanente, c'est-à-dire à la passivité ontologique qui, dans l'auto-affection, noue le soi à lui-même, elle est ce qui en l'homme n'est en aucune manière mondain mais humain, elle est son humanité même. La totalité à laquelle la phénoménologie rapporte l'homme est celle qui rapporte l'homme à lui-même – en faisant de lui, *a priori*, un individu, un ego transcendantal. Avec le concept

[14] Cf. AD, p. 42 : « […] toute chair est la chair de quelqu'un […] Non par l'effet d'une liaison contingente, mais pour cette *raison d'essence* qu'un Soi étant impliqué en toute auto-révélation de la vie, il s'édifie en toute chair en même temps qu'elle, dans l'événement même qui la donne à soi – dans sa naissance transcendantale », souligné par nous.

de l'immanence à soi de la Vie phénoménologique, « toute forme de panthéisme est frappé à mort »[15].

(ii) La singularité de notre être : *humanitas* et genre humain

De cette compréhension henryenne de notre *humanitas,* il découle encore, comme le montre la reprise henryenne de la critique du jeune Marx[16], une déréalisation de la notion de genre humain[17], d'espèce humaine, et même du concept d'Homme lui-même. Si l'homme est par essence, un individu, si l'individualité désigne sa réalité la plus propre, son humanité même, de telles notions – le genre, l'espèce, l'Homme – apparaissent en effet placées sous le signe de l'irréalité et de l'abstraction : l'*être* humain dans sa réalité essentielle et effective n'est pas en effet un genre, une espèce, mais un individu vivant ; il n'est en lui-même rien de général ni d'universel qui dépasse et surplombe les individus particuliers et sensibles, aucune entité intelligible produite par et dans la vérité impersonnelle de la pensée, mais toujours un être ipséisé et singularisé dans l'étreinte impressionnelle et charnelle de sa vie concrète. L'homme en général, l'Homme, n'existe pas, il n'est qu'un concept abstrait qui ne dit rien de la réalité de notre humanité, le produit d'une idéologie. Sans doute la philosophie henryenne, comme celle de Marx, en produisant une critique du concept d'homme, en tant qu'universalité abstraite révélée par la pensée recouvrant la réalité individuelle, pratique et concrète de l'homme, donnée dans la vie, ne peut se passer du concept[18]. En elle, la *notion* même d'*humanitas,* en tant qu'elle prétend dire discursivement l'essence *a priori* de l'homme, soit ce qui vaut pour tous les hommes, est bien elle-même encore un concept d'homme valant pour tous, elle est le *concept henryen* d'*humanitas*. Mais celui-ci est un concept qui procède à sa propre critique, reconnaît ses limites, et pose que ce qui vaut effectivement pour tous les hommes, leur *a priori*, est précisément ce qu'il ne peut engendrer lui-même, un autre *a priori* et une autre essence que la sienne, non point l'universalité objective et théorique mais la singularité subjective et pratique produite dans et par la vie. Autrement dit, il pose, idéalement et dans la pensée, que ce qui vaut réellement pour tous les hommes est ce qui n'existe ni idéalement, ni dans la pensée, mais uniquement pour et en chaque vie humaine : la relation à soi pathétique qui le singularise, sa vérité charnelle, son soi vivant. S'il est bien vrai donc en un sens que l'archihumanisme henryen dissout l'idée d'Homme, on voit que c'est au nom même de l'homme, de sa vérité et de sa singularité, et pour produire à son tour une idée critique d'homme capable de reconnaître l'irréductibilité de notre *humanitas* et de sa réalité à l'idée qui la pense, en bref un concept d'homme débarrassé de la croyance

[15] I, p. 263. Aussi, c'est dans cette connexion entre la réalité pulsionnelle et affective de la vie et l'individualité du vivant que Henry situe l'écart décisif entre sa conception de la vie et celle de Schopenhauer et celle de Freud : « […] toute souffrance s'éprouve elle-même et du même coup porte en elle un "moi" […] Ainsi la vie est-elle tout sauf l'universel impersonnel et aveugle de la pensée moderne – qu'il s'agisse du vouloir-vivre de Schopenhauer ou de la pulsion freudienne », I, p. 30.

[16] S, p. 18 : « Toute la problématique philosophique fondamentale du jeune Marx est précisément celle par laquelle il rejette l'essence de l'homme, l'essence de l'espèce, la *Gattungswesen*, le genre humain ».

[17] *Ibid*., p. 19 : « L'universel, le tout, le genre n'est pas premier, il est fondé, et ce qui le fonde, c'est ce qui s'y oppose absolument, la détermination la plus radicale et la plus particulière de l'individu. »

[18] S, p. 18 : « Seulement cette problématique dans laquelle Marx rejette la philosophie de l'essence de l'homme n'écarte pas du même coup le concept de l'individu, de l'individu réel, bien au contraire elle y conduit. »

selon laquelle « la réalité pensée dans le concept est du même type que celui-ci »[19] – un concept *non idéologique* mais *philosophique* d'homme. L'homme, selon l'anthropologie henryenne, n'est pas son Idée ; l'*être humain* n'est pas l'*Homme*. Il est un individu vivant.

Mais puisque ce qu'oppose la perspective henryenne à l'Homme universel n'est pas l'individu empirique, mais le soi transcendantal de l'individu, non pas la particularité mondaine mais la singularité vivante, il s'ensuit qu'en elle l'*humanitas* soustraite à l'unité abstraite et théorique du concept n'apparaît pas comme une humanité fragmentée, éparpillée, éventuellement hiérarchisée, selon des catégories cernant tel ou tel caractère spécifique, comme l'ethnie ou la classe. L'opposition aux catégories naturelles des catégories sociales[20], comme l'opposition aux grandes catégories universelles des catégories plus particulières – dans la mesure où celles-ci restent des catégories de la pensée et des êtres de raison, théoriques, objectifs et idéels –, ne permettent pas de se rapprocher un tant soit peu de l'être pratique, subjectif et réel du soi, de son être *vivant*. La division de l'humanité et l'inégalité étayées sur les particularités empiriques et mondaines des individus humains concrets apparaissent non moins irréelles et illusoires que l'identité et l'égalité abstraites impliquées par l'idée universelle d'Homme.

Toutefois, une telle irréductibilité ne revient-elle pas à inscrire dans l'être même de l'homme le principe d'une division et d'une opposition bien plus radicales que celles que peuvent introduire les propriétés particulières objectivées par la pensée ? Si en effet l'homme est singulier en son essence transcendantale, alors tout ce qui lui advient, advient au sein de sa singularité constitutive et constituante, prise dans son auto-affection et déterminée par elle ; tout ce qui lui arrive se retrouve affecté par l'être irréductible de son ego, inévitablement singularisé. Aussi, les particularités qui conservent en apparaissant dans le monde un caractère général, définissant une condition biologique ou sociale, objective et partageable, comme telle morphologie ou tel rapport de production, ces particularités, pour autant qu'elles sont les siennes, c'est-à-dire pour autant qu'elle sont vécues et expérimentées subjectivement par lui et qu'elles se révèlent en son auto-affection comme des déterminations de sa vie propre, sont elles-mêmes marquées par la réalité absolument singulière de son ego. « [D]ès que la référence à la réalité subjective de l'individu vivant est posée », souligne en effet Henry, « l'irréductibilité de son individualité l'est aussi et, du même coup, celle de toutes ces propriétés et déterminations qui, d'être frappées du sceau de cette individualité radicale, sont à jamais différentes de tout ce qui est vécu par un autre »[21]. En d'autres termes, ressaisies à partir du soi transcendantal qui les supporte et les fait vivre en lui, les conditions naturelles ou sociales de son existence n'apparaissent jamais comme elles le font devant la pensée, pour tous et

[19] DCAC, p. 53.

[20] *Ibid*., p. 104 : « Il faut le reconnaître : il y a un racisme social comme il y a un racisme tout court, et pour la même raison : dès qu'une détermination objective est donnée pour l'être réel de l'individu, que cette détermination soit sociale, naturelle ou ethnique, comme le métier, la couleur de la peau, le sexe, l'âge, peu importe. »

[21] DCAC, p. 105. Dans cet extrait, « ces déterminations », renvoient aux déterminations *sociales* (« travail », « fonction sociale ») au sujet desquelles Henry distingue leur « réalité véritable » subjective et leur « représentations objectives illusoires ». Mais une telle distinction, compte tenu de la théorie henryenne de la Corpspropriation et de la sensibilité exposée au chapitre suivant, a une extension plus large et vaut également pour les déterminations *naturelles* – comme le laisse d'ailleurs déjà entendre l'énumération des déterminations dites sociales : « Ainsi du travail, de la fonction sociale, [et nous soulignons], de *l'ensemble des conditions de vie* ». Cf. aussi cette note de Henry : « Une réflexion sur le contenu naturel du monde montrerait que, par le biais de la sensibilité, ce contenu, lui aussi renvoie à la vie », (p. 303 de CMV).

chacun, « *identiques* » à un ensemble plus ou moins large d'individus humains ; en eux, dans la chair de leur vie propre, elles s'incarnent d'une manière à chaque fois différente ; elles « ne peuvent être tout au plus que *semblables* »[22]. Au niveau de la vie phénoménologique, « nous sommes bien au lieu de toutes les différences mais dans un sens beaucoup plus radical que la pensée ne se l'imagine » : non point au lieu d'une particularisation empirique du général, d'une différence relative, mais d'une singularité ontologique sans commune mesure avec le jeu ontique du particulier et du général, d'une différence absolue.

Aussi bien ce lieu est assurément celui d'une *solitude radicale*[23] – celle d'un être qui doit supporter et assumer lui-même le poids de son être et de son destin pathétique, dans la mesure en effet où, coïncidant avec l'être qu'il éprouve dans sa chair et qui advient en lui comme cela même qu'il est, il est effectivement celui-là *seul* qui peut le supporter et l'assumer en transformant par son effort sa souffrance en jouissance. Mais précisément, une telle différence absolue, sa solitude intrinsèque, implique que le soi dans l'épreuve qu'il fait de lui-même, ne se rapporte pas à autre chose que lui-même, à une autre identité ou une autre différence, par rapport à laquelle, en se différenciant d'elle, il trouverait le moyen de se définir ; il ne se pose pas en s'opposant – et s'il peut effectivement le faire, si un tel rapport à soi et à l'autre est même une tentation permanente, elle n'est pour la phénoménologie de la vie qu'une possibilité existentielle fondée sur un tout autre rapport ontologique à soi et à l'autre. Le soi vivant cerné par Henry doit la différence irréductible de son être à une identité spécifique – l'identité à soi pathétique – et à une réalité – l'immanence de la vie – qui se libèrent d'une ontologie de la différence, de l'opposition, et de la négation. De sorte qu'au lieu d'aggraver la différence introduite par la pensée catégorisante entre les hommes, support possible d'une ségrégation et d'une hiérarchisation, elle montre au contraire qu'une telle différence est tout à fait extérieure à l'individu humain, étrangère à sa définition réelle et à son essence vivante, sans rapport avec la différence absolue selon laquelle se donne concrètement son être.

(iii) La question de l'égalité

Reste cependant une question : sur le fond d'une telle ontologie, identifiant les individus humains à des dynamismes vitaux, à des forces qui, sans être structurellement opposées les unes aux autres, n'en sont pas moins radicalement différentes les unes des autres, l'*humanitas* peut-elle encore inclure en elle l'idée d'égalité entre les hommes ? Implique-t-elle autre chose que la critique de cette idée comme catégorie abstraite occultant l'essence réelle des individus vivants ? Certes, en même temps que survient dans l'immanence radicalement subjective de la vie un individu unique, différent de tous les autres, se retire le sol objectif – critères, normes, valeurs, étalons, équivalents produits par la pensée – sur la base duquel il est possible de mesurer, d'évaluer et de comparer les différences et ainsi de faire apparaître, pour tous et devant chacun, une inégalité. Mais un tel point de vue nous donne-t-il des raisons non point seulement négatives – à savoir l'impossibilité

[22] DCAC, p. 100-101, nous soulignons. Sur la différence entre « la similitude » et l'« identité » des conditions de vie des individus, cf. Marx, I, III, 3 : « La généalogie des classes », notamment, p. 229.
[23] Cf. EM p. 354 : « L'essence repose dans la solitude […] »

d'affirmer l'existence, sur un plan ontologique, d'une inégalité objective entre les hommes – mais positives d'affirmer une égalité fondamentale entre les hommes ? Peut-elle opposer à l'égalité abstraite et idéale posée par la pensée, une égalité concrète et réelle – si concrètement et réellement l'homme est toujours un individu singulier ? Sans ambages, Henry affirmera dans *Du Communisme au Capitalisme, théorie d'une catastrophe* : « […] c'est paradoxalement au moment où nous sommes confondus devant cette singularité abyssale où s'engloutissent toutes les déterminations et toutes les particularités sociales [aussi bien que naturelles], où tout critère objectif pour les reconnaître, les comparer, et d'abord les désigner s'est évanoui lui aussi dans la Nuit de cette subjectivité absolue, que nous sommes en présence de la seule égalité *concevable et réelle* qui existe entre ces individus irréductiblement différents »[24]. Si en effet les hommes sont absolument singuliers en tant que leur être se révèle dans le pathos d'une étreinte charnelle comme soi, on peut alors assurément dire qu'ils ont ceci en commun « de se révéler dans le pathos d'une étreinte charnelle comme soi », ceci en commun de jouir d'un être-singulier, d'être une subjectivité irréductible. Ils ont le même être, celui de la subjectivité, du Soi, l'immanence phénoménologique de la vie. Les individus vivants sont « *métaphysiquement* égaux dans ce qui fait d'eux des individus »[25], c'est-à-dire dans la vie transcendantale qui les constitue, dans leur essence. Aussi bien, dans la perspective de la vie, s'il faut dire que chaque homme est une force irréductible, il faut dire en même temps que l'épreuve originelle que chaque force fait elle-même [et ainsi que chaque homme fait de lui-même] « est la même en tous les individus »[26].

Cependant, cette double affirmation ne revient-elle pas à distinguer dans la vie de l'homme, le contenu particulier qu'il est – l'individu, l'ego – de la forme universelle qui rend possible la révélation de ce contenu – la vie, l'essence de l'individu et de l'ego : l'individualité, l'ipséité ? Or comment se manifeste une telle distinction ? Qui la révèle ? Autrement dit, quel est son fondement phénoménologique ? Le propre de la vie phénoménologique dans son pouvoir de manifestation n'est-il pas justement, en tant qu'auto-révélation immanente, de remettre en cause cette distinction de la forme et du contenu en venant nommer une forme transcendantale dont le propre est de se manifester, comme contenu, elle-même en *s'*auto-affectant immédiatement ? Et si la vie, son essence, sa forme consiste universellement dans « l'épreuve originelle que l'individu fait de lui-même », dans cette forme où l'individu s'auto-révèle, celui-ci peut-il faire l'expérience d'autre chose que de lui-même, et de sa réalité subjective unique, autrement dit d'autre chose que d'une forme qui se donne comme identique à un contenu individuel et singulier qui s'éprouve lui-même ? N'est-ce pas par conséquent non point à la vie et à son pouvoir de révélation propre, mais à celui de la pensée et partant à la transcendance que l'on doit une telle distinction, la possibilité de l'apparition de ce caractère universel de la vie et la reconnaissance que la vie est la même en tous les individus – individus qui, de ce point de vue, peuvent effectivement être *considérés* comme égaux ? Mais alors, si tel est le cas, en quoi une telle égalité se distingue-t-elle encore d'une simple entité objective

[24] DCAC, p. 106, nous soulignons.
[25] *Ibid*., p. 107, souligné par nous.
[26] *Ibid.*

idéale, et formelle ? Dans quelle mesure Henry peut-il encore la dire « réelle » et lui conférer un statut positivement « métaphysique » ? Et en quoi l'idée d'une vie commune à tous les vivants humains se distingue-t-elle, dans son mode d'apparition, de l'idée, que la phénoménologie de la vie déréalise par ailleurs, d'une Nature universelle transcendant les individus empiriques ?

Un tel problème, on le voit, est impliqué par la distinction de l'immanence de la vie, où se révèle l'individu humain singulier, et la transcendance de la pensée où se produit l'universel. Mais il mobilise une autre distinction : celle, interne à l'immanence, entre la Vie absolue et les vivants. Nous reviendrons donc à lui dans le chapitre consacré à l'analyse de cette distinction[27].

Mais une autre question ne peut être ici différée. Car quand bien même la détermination de notre *humanitas* comme soi donné à lui-même dans une épreuve subjective absolument singulière ne compromettrait pas l'idée d'une *humanitas* commune à tous les hommes et néanmoins réelle, une telle détermination, celle de l'ipséité, suffit-elle à préserver le contenu du concept henryen d'*humanitas* de toute dissolution dans une totalité supérieure ? A quelle consistance propre peut en effet prétendre l'ego humain si celui-ci est affecté, dans la pulsion primordiale de la vie, d'une passivité telle qu'elle l'atteint en plein cœur comme passivité à l'égard de son être propre et le marque ainsi d'une impuissance fondamentale et indépassable, d'un non-pouvoir à l'égard de ce qui lui est le plus intérieur, et le plus intime, à l'égard de soi-même ? C'est-ici qu'il nous faut mettre en évidence la deuxième propriété, indissociable de l'ipséité, par laquelle l'*humanitas* se dérobe dans la philosophie henryenne à toute totalisation anti-humaniste.

II. Le « Je peux que je suis »[28]

Nous l'avons vu, la perspective phénoménologique de la vie absolue, rapporte l'homme à une situation ontologique elle-même définie par la fin d'un pouvoir, par l'impossibilité de « s'arracher à soi et d'exister hors de soi »[29], de produire entre soi et soi un écart à la faveur duquel il deviendrait possible de décider d'être ceci ou cela, d'assumer son être, d'assumer ou de rejeter son être, soit une situation qui semble ainsi exclure la liberté de l'essence fondamentale de l'homme[30]. À la conception d'un humanisme grandiloquent qui définit l'homme en affirmant haut et fort sa liberté absolue, dans une indifférence à l'égard de ses conditions pathétiques, cette perspective oppose un archihumanisme qui situe notre *humanitas* dans le lien affectif insécable, plus fort que toute liberté, qui rive l'individu à lui-même, dans la non-liberté qui est l'essence de la vie. Mais il nous faut maintenant être attentif à la nature du lien que l'approche henryenne établit entre cette situation de non-liberté originaire et ce dont elle semble être de prime abord la négation, soit à *la connexion* secrète qu'elle révèle, dans la vie de l'homme, entre son affectivité et sa liberté. Sur le

[27] Cf. notre chapitre IX.
[28] AD, p. 101.
[29] EM, p. 363.
[30] Cf. EM, p. 425 : « […] *le concept de situation ne se révèle pas seulement étranger à l'idée de la liberté, il manifeste à l'égard de celle-ci et de ce qu'elle rend chaque fois possible, une incompatibilité d'ordre éidétique.* »

fond des présupposés de l'ontologie henryenne s'affirme en effet le paradoxe suivant : l'affectivité, sa non-liberté constitutive, est bien le fondement ultime de la liberté humaine, son être même[31].

Toutefois, une telle affirmation est équivoque ; elle porte en elle deux significations qu'il convient de démêler afin d'en saisir la richesse et la profondeur et d'éviter une confusion qui serait tout à fait préjudiciable à la compréhension de son apport anthropologique spécifique.

(i) Première signification de la connexion entre affectivité et liberté

La première signification se dégage dès *L'Essence de la manifestation*. Elle est contenue dans la thèse corollaire de celle de la duplicité de l'apparaître, à savoir la thèse selon laquelle l'apparaître de la vie quoique radicalement distinct de l'apparaître du monde – comme immanence et transcendance – et même parce qu'il est radicalement distinct, fonde la possibilité phénoménologique de ce dernier, l'apparaître de l'apparaître du monde, son auto-apparition immanente – thèse qui revient à dire que « *l'immanence* », en excluant de soi toute transcendance, est paradoxalement « *l'essence de la transcendance* »[32]. Si en effet, l'immanence de la vie est bien l'essence de la transcendance, alors aussi bien, il faut dire que la non-liberté constitutive d'une telle immanence, l'impossibilité de « s'arracher à soi et d'exister hors de soi », de se dépasser soi-même au sens de se transcender soi-même, cette impuissance, est bien le fondement de la liberté ouverte et rendue possible par et dans le dépassement qu'accomplit la transcendance, l'origine de la puissance « de s'en aller hors de soi, de poser autre chose que sa propre réalité et de lui échapper » [33], c'est-à-dire de la puissance qui consiste à produire devant soi, et ainsi à maîtriser et à dominer, un milieu d'idéalité et d'altérité. Il faut dire que la passivité à l'égard de soi constituante de notre humanité est bien le principe de la *liberté créatrice*, non pas certes des étants, mais de l'horizon du monde au sein duquel ils peuvent apparaître. Car c'est en se sentant et en s'éprouvant lui-même, en recevant sa propre activité, dans un subir plus fort que toute liberté, que l'acte créant et fondant un monde possible, advient à lui-même ; c'est dans l'étreinte sans distance qui définit sa vie, dans un être qu'il ne maîtrise pas, ne domine pas mais qui l'écrase contre lui-même, le submerge et qu'il ne peut pas ne pas être, qu'il trouve la force de produire la distance, le temps et l'espace du projet et du pouvoir-être ; encore : c'est en étant jeté en soi, que le projet créateur, peut s'engendrer[34]. Dans *l'impossibilité de la possibilité en général*, où s'impulse l'être-vivant de l'homme, se fonde *le pouvoir des possibles*.

Plus précisément, le raisonnement est en substance le suivant : le rapport transcendantal qui définit l'être-au-monde suppose de pouvoir « se rapporter à », soit « de s'apporter soi-même auprès de », soit encore « pour le mouvement qui se porte vers, ne pas se séparer de soi, rester au contraire près de soi, demeurer en soi, de telle manière que ce "soi", maintenu et conservé dans le

[31] « Intuition profonde de ma philosophie : la théorie de l'affectivité transcendantale se confond avec la théorie de la liberté », Ms A 3715, on trouve ce manuscrit dans les *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation : la subjectivité,* in *Revue internationale Michel Henry, n° 3*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 144.
[32] Cf. § 32 de EM : « Immanence et transcendance » : « *L'immanence est l'essence de la transcendance* », p. 309.
[33] EM, p. 362.
[34] Cf. *ibid*., p. 319 : « […] l'acte de "se dépasser vers" qui définit la possibilité d'un rapport au sens transcendantal trouve [...] sa condition dans le "ne pas se dépasser soi-même" qui qualifie la transcendance dans son essence. »

mouvement, se trouve porté avec lui auprès de quoi ce mouvement se porte »[35]. Or une telle dynamique, au sein de laquelle se maintient un « soi », le soi du mouvement lui-même, n'est autre que celle de l'immanence. Aussi bien, la problématique peut affirmer que « *[s]e dépasser vers, au sens de la transcendance, se rapporter à, c'est être soi-même le dépassement, un dépassement qui ne se dépasse pas lui-même et qui est précisément possible comme tel, comme cela même qui ne se dépasse pas mais demeure au contraire en soi, comme immanence* »[36]. Il en résulte alors que la liberté tributaire de l'être-au-monde et du dépassement qui définit la transcendance est plus ultimement encore tributaire de l'immanence et de ses structures caractéristiques, de sa non-liberté. De la « liberté », il faut dire qu'elle est, certes « *libre* », « *dans sa relation à l'horizon, relation qui constitue précisément la liberté elle-même* », mais « *non dans sa relation à soi, relation qui est comme telle, comme radicalement indépendante à l'égard de la liberté, l'essence de la non-liberté* »[37]. Dans cette non-liberté qui définit la substance vitale de l'homme et de son individualité, la liberté créatrice d'un monde trouve la possibilité d'une relation immédiate, phénoménologique et matérielle à elle-même, c'est-à-dire d'un soi qui la maintient, dans l'épreuve de sa propre chair, vivante. Elle trouve *ici*, dans la cohérence d'un individu vivant, la force qui lui permet d'accomplir ce qu'elle est : sa transcendance, son ouverture au monde – son ek-stasis – sans être elle-même transcendée[38], c'est-à-dire sans être elle-même étalée, éclatée, projetée hors d'elle-même, sans chuter et se perdre dans le monde des étants éparpillés, opaques et inertes. L'immanence lui confère le pouvoir *ontologique* – la consistance –, le pouvoir *phénoménologique* – l'auto-révélation –, et le pouvoir *pratique* – le dynamisme –, requis pour la réalisation de son activité propre. En d'autres termes, l'immanence et la passivité *ontologiques* de la vie en l'homme préservent la liberté de son être-en-relation-avec-le-monde d'une dégradation sur le plan de l'immanence et de la passivité *ontiques* des choses étales dans le monde.

D'un tel point de vue, on peut assurément dire que la phénoménologie de la vie, qui reconduit l'homme à l'impuissance de son affectivité primordiale, ne lui dénie en aucune manière la puissance particulière, en se rapportant au monde et en se projetant vers lui, de se soumettre le champ des possibles et de jouir ainsi de la liberté créatrice et de la maîtrise qu'elle autorise à l'égard du milieu qu'elle produit devant soi. « Cette possibilité pour l'homme », souligne Henry, « de se dépasser soi-même et de se retrouver ainsi hors de soi au milieu du monde est assurément remarquable et digne d'être notée »[39]. Le pouvoir humain de la transcendance et sa liberté corrélative se retrouve donc bien, au moins dans un moment de sa problématique, au centre de son attention. Seulement il s'efforce « *encore* » de « montrer en quoi [cette possibilité] consiste et comment elle est elle-même possible »[40]. Et il est ainsi conduit à la référer à ce qui diffère radicalement d'elle et que l'homme doit porter en lui, avec lequel son être doit en quelque manière s'identifier pour qu'une telle liberté soit pour lui effectivement une possibilité : la non-liberté de la vie et de son affectivité.

---

[35] *Ibid.*, p. 316.
[36] *Ibid.*, p. 319.
[37] *Ibid.*, p. 365.
[38] *Ibid.*, p. 429 : « […] *sur le fond en elle de son anti-essence, la transcendance ne peut être transcendée.* »
[39] EM, p. 318.
[40] *Ibid.*, souligné par nous.

Cependant, remarquons que dans ce contexte discursif la connexion établie entre l'affectivité et la liberté n'a pas la même force ni la même valeur selon le sens dans lequel on la lit. Rigoureusement, si cette connexion peut être qualifiée d'*essentielle ou de fondamentale*, c'est dans la mesure où l'on remonte de la libre transcendance à l'immanence de la vie affective qui est son *essence* concrète et son *fondement* matériel. Mais le trajet dans le sens inverse n'est pas possible. Si la liberté produite par la transcendance repose sur l'immanence affective, à l'inverse, celle-ci ne repose en aucune manière sur cette liberté, puisqu'ici c'est précisément en tant qu'elle l'exclut de sa propre structure, et se donne comme impossible rupture de son être-éprouvé, qu'elle peut jouer selon Henry le rôle d'un fondement. Lorsque la problématique part de l'immanence, et de l'analyse de sa structure propre, elle n'aboutit pas ici à la mise en évidence au fond d'elle-même de la liberté, mais à la conclusion suivante : « [la] liberté, tel est, bien au contraire, le pouvoir dont l'être absolu se trouve dépourvu »[41]. La possibilité pour le vivant humain, d'accomplir un tel pouvoir peut bien faire l'objet d'une attention particulière, elle peut ne pas simplement apparaître dans la problématique comme ce qui est « remarquable » et « digne d'être notée » mais être « *comprise* encore dans sa possibilité ultime », reste que l'accomplissement par cette possibilité ultime – celle de l'immanence affective – de cette possibilité particulière qu'est la liberté productrice d'un monde apparaît elle-même difficilement compréhensible. Que la transcendance implique toujours l'immanence, et que l'immanence soit l'apparaître originaire voilà ce que s'efforce de montrer la problématique ; mais que l'immanence produise de fait la transcendance, que l'apparaître soit double, non seulement celui de l'immanence mais encore celui de la transcendance, reste pour sa part un « Archi-fait que rien n'explique »[42]. De sorte que si la fondation de la liberté créatrice fondamentalement liée à elle-même dans la vie affective générant le soi peut apparaître nécessaire et essentielle, à l'inverse l'accomplissement par la vie affective, structurellement non-libre, d'une liberté créatrice d'un horizon semble au contraire tout à fait contingent et accidentel – tout à fait étrange même, dans la mesure où dans l'accomplissement du milieu d'irréalité où elle se projette, la vie paraît bien réaliser en elle un acte absolument autre que celui qui définit son essence, se nier ainsi elle-même en inversant sa téléologie immanente propre dans la production d'un horizon transcendant[43].

Selon cette première signification de la connexion, le lien établi enveloppe donc la plus grande distance, celle qui sépare la compréhension du concept d'immanence et de transcendance, la différence absolue qui distingue l'absolu du relatif, l'originaire du dérivé, la nécessité et l'essence, d'un côté, de la contingence et de l'accident, de l'autre. Et si l'affectivité de l'homme n'est pas posée comme le concept antithétique de la liberté, puisque celle-ci est fondée par celle-là, les compréhensions respectives des deux concepts restent sans commune mesure[44]. L'affectivité et la liberté ne se rejoignent pas ici à la faveur d'une identification réciproque au sein d'une essence

[41] *Ibid.*, p. 362.
[42] Cf. I, p. 217 : « […] la duplicité de l'apparaître, laquelle est un Archi-fait, que rien n'explique mais qui est à comprendre à partir de lui-même selon la règle qui s'impose à la phénoménologie de la vie. »
[43] Nous verrons la fécondité anthropologique de la prise en compte de ce fait « étrange » dans la seconde partie.
[44] EM, p. 323 : « Si la compréhension des concepts ontologiques purs de l'immanence et de la transcendance est différente, leur extension, en effet, est identique. »

commune, mais comme deux essences radicalement différentes liées entre elles par un rapport unilatéral de fondation. De sorte que l'ego engendré dans l'affectivité est saisi comme la substance vivante de la liberté, mais la liberté est conçue encore comme ce que la structure originaire de l'ego n'est pas en elle-même et ce qu'elle rejette, comme son anti-essence. Interprétée comme liberté à l'égard du monde, elle détermine la relation de l'individu humain au monde, non pas la relation pathétique à lui-même qui définit son être, son ipséité. En posant le monde, il ne se pose pas lui-même. Et si c'est bien en lui et à partir de lui, dans sa chair même, que s'accomplit l'arrachement à soi et la projection hors de soi, ce n'est pas *vraiment* lui qu'il arrache à lui-même et projette dans le monde, c'est un double, non pas sa réalité mais son image. Cette liberté créatrice ne le concerne pas fondamentalement, lui qui, comme soi engendré dans la vie invisible, n'est jamais réellement libre à l'égard de lui-même.

En somme donc, si la thèse selon laquelle l'affectivité fonde la liberté signifie en premier que la liberté a pour principe et essence ultime la vie affective, elle ne signifie, *dans ce contexte*, en aucune manière que la liberté entre dans l'essence de la vie affective, en aucune manière que la vie affective a pour essence la liberté. Et encore la liberté dont on dit qu'elle a pour essence ultime la vie affective est une liberté préalablement définie comme liberté créatrice productrice d'un horizon, une liberté donc dont l'essence est en fait spécifiquement la transcendance – transcendance dont l'essence est certes ultimement, comme essence fondamentale de cette essence particulière qu'est la transcendance, l'immanence. La connexion entre le concept de liberté et d'affectivité n'a donc ici rien d'immédiat, elle est médiatisée par le concept de transcendance et partant se produit sur le fond d'un abîme qui sépare – sans les opposer – deux types d'apparaître, celui du monde et celui de la vie.

Mais les analyses consacrées à la liberté, et à la révélation de son fondement immanent, dans *L'Essence de la manifestation*, nous livrent-t-elles vraiment la théorie henryenne de la liberté, du moins sa pièce maîtresse ? Dans ces pages où validant la compréhension classique de la liberté comme transcendance, il met en évidence sa dépendance à l'égard de l'immanence, peut-on lire la façon dont la perspective ouverte par Henry, la perspective de la vie immanente comprend l'essence de la liberté ?

(ii) Seconde signification de la connexion entre affectivité et liberté

À *l'horizon de* L'Essence de la manifestation

L'introduction de l'ouvrage nous met en garde : si en effet Henry évoque à la toute fin de cette introduction, comme un enjeu majeur de la problématique annoncée, le problème de la liberté, toutefois, une note nous avertit aussitôt que « les analyses auxquelles il vient d'être fait allusion », concernant « la compréhension de l'essence de la liberté », « n'ont pu […] trouver place dans ce livre »[45]. Pour saisir ce qu'il advient de la liberté et de son essence, dans son rapport à la vie phénoménologique absolue, il faut donc se tourner vers les « travaux ultérieurs ». Dès *Phénoménologie*

[45] EM, p. 58.

et philosophie du corps – qui n'est pas à proprement parler ultérieur à *L'Essence de la manifestation*, mais plutôt contemporain et même antérieur[46]– se révèlent en effet, à travers l'emprunt henryen au « Je peux » biranien, de tout autres conséquences concernant la liberté, son rapport à soi et à l'immanence, que celles que nous venons de voir. Et c'est dans la dernière période, consacrée au christianisme, notamment dans *C'est moi la Vérité* et *Incarnation*, que se révèlent de la manière la plus éloquente ces implications – et cela, non point tant parce que la référence au christianisme donnerait caution et crédit à Henry pour réaffirmer la liberté de l'individu, mais au contraire parce que cette référence et la distinction que Henry mobilise pour en produire une intelligibilité philosophique – celle entre les vivants et la Vie absolue qui les génèrent –, donne au problème de la liberté un tour nouveau [47].

A vrai dire, les implications majeures de la philosophie henryenne de la vie, concernant la liberté, s'esquissent dès *L'Essence de la manifestation*, dans la mesure où son enquête sur les fondements ontologiques, les distinctions qu'elle implique, « permet à la réflexion » de « *préparer les voies* à une compréhension de l'essence de la liberté ». Cette compréhension profonde qui contient en elle la seconde signification de la thèse, selon laquelle l'affectivité et sa non liberté fondent ultimement la liberté, transparaît même, en filigrane, au moment précis où s'explicite la première signification. Encore plus : on peut dire que le fait même que, selon le premier sens de la connexion, l'essence de l'affectivité reste distinguée radicalement de l'essence de la liberté, est une manière de « préparer les voies » à un second sens qui produit leur identification au sein d'une structure commune. Car la liberté qui se trouve exclue de la structure de la vie affective qui la fonde, la liberté qui suppose la transcendance, est comme celle-ci, essentiellement ambiguë et précaire.

Ambiguë en effet, puisque dans la distance ouverte par la transcendance, qui rend libre le soi à l'égard de ce qu'il pose devant lui, aussi bien le soi se rapporte à cet autre et se *lie* à lui ; si le soi se rapporte à lui-même, ce ne peut-être qu'en se rapportant à un autre, s'il se pose, c'est en s'opposant. En cette transcendance, il est libre à l'égard du monde dans la mesure même où il accomplit ce monde, agissant sur lui dans la mesure même où il en épouse l'action, en ce sens fondamentalement dépendant. En accomplissant l'objectivation, le sujet s'affirme comme le possesseur de l'objet en se dépossédant de son être subjectif ; il se pro-jette en étant jeté au milieu des choses, se révèle en se cachant, libère pleinement son essence dans la rupture de l'ek-sistence. La possibilité qu'offre l'ek-stase de *créer* un monde suppose de s'identifier à l'œuvre *destructrice* du temps. Chaque terme se renverse dans son autre, c'est le règne de la dialectique ; au fond de la liberté ouverte par la transcendance luit l'aliénation ; sa loi est identiquement la loi du monde. La positivité de la liberté créatrice repose sur sa négativité, la négativité de sa transcendance. De sorte que si une telle liberté définit la seule liberté offerte à l'homme, elle se trouve, dans le principe, contrainte, pour se donner une positivité, se manifester et s'assurer d'elle-même, de se confier à son autre, à l'objet, à la chose, à l'étant qui se révèle en elle ; elle doit se tourner vers ce qu'elle manifeste

[46] Cf. G. Jean dans *Force et Temps*, *op. cit.*, p. 18 : « On sait que ce livre – *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* –, qui servit à Henry de thèse complémentaire, fut, bien que publié en 1965, écrit bien avant *L'Essence de la manifestation*, puisque sa rédaction s'achève à la fin des années 1940 […] »

[47] Tour nouveau que nous envisageons plus particulièrement au chapitre IX.

en le dépassant, se lier à ce dont elle est la libération. La liberté réduite au seul pouvoir offert par la transcendance, en toute logique, c'est-à-dire selon la logique de son essence qui est l'aliénation, ne peut, pour se réaliser, que s'aliéner elle-même ; elle doit pour être elle-même, ne pas l'être. Sa hauteur la condamne à chuter. Telle est la précarité essentielle qui contraint l'homme qui ne jouirait que d'elle à errer[48] dans le monde, où, comme être libre, il n'est jamais, mais où, comme être libre dans la transcendance, il serait, par essence voué – englué ainsi dans une situation où il se retrouve effectivement perdu et tiraillé entre l'objet et le sujet, l'être et le néant, l'étant et le temps, la matière et l'esprit, selon un basculement qui se répercute, sous la forme d'un jeu de renvoi et d'opposition théorique entre matérialisme et idéalisme, dans toute l'histoire d'une pensée occultant l'oscillation originaire et tragique de l'être, son jeu « sérieux », l'oscillation permanente de la vie de la souffrance à la joie.

Par conséquent, en rapportant la liberté créatrice de l'horizon du monde à une immanence qui la fonde dans la mesure même où elle l'exclut de sa structure propre, c'est l'ambivalence et l'instabilité d'une telle liberté que la problématique henryenne évacue de l'essence originaire de l'homme. Et elle laisse alors entrevoir au fond de l'homme, là même où la liberté créatrice trouve sa possibilité, la possibilité d'une tout autre liberté, d'une liberté infiniment plus cohérente et plus sûre, soit infiniment plus libre. Du moins prépare-t-elle négativement la voie d'une telle reconnaissance en déliant l'essence de l'homme d'une telle liberté, ou à tout le moins en reportant le lien entre cette essence et cette liberté à un autre niveau que le niveau fondamental ; puisque si l'immanence comme non-liberté est définie en elle-même comme négation de la liberté caractéristique de l'être-au-monde, soit de la liberté/aliénation, et si l'être vivant de l'homme apparaît comme ce qui fonde une telle liberté et non ce qui est fondé sur elle, alors l'aliénation pour l'homme qui résulte de l'identification de son *humanitas* à une telle liberté et à sa temporalité ek-statique apparaît comme un simple mode dérivé et second de son être, soit comme un mode qui ne circonscrit plus cet être dans sa structure même. La liberté de l'homme qui, par nature, bascule sans cesse dans son autre, soit « l'aliénation humaine » reçoit « une compréhension *existentielle* »[49] qui la destitue *ontologiquement*. « Le concept d'aliénation », écrit en effet, Henry dès l'introduction de *L'Essence de la manifestation* « perd toute signification ontologique lorsque la problématique a mis en lumière l'immanence transcendantale de l'ego et que les rapports de la subjectivité transcendantale et du temps ont été définis conformément à l'eidos de cette immanence »[50], c'est-à-dire : que celle-ci a été définie indépendamment du temps du monde.

Mais comment, positivement, Henry peut-il réintroduire la liberté dans la structure même de l'immanence après l'avoir radicalement rejetée ? En écartant l'aliénante liberté de l'être-au-monde pour rejoindre la vérité ultime de l'homme peut-il trouver autre chose qu'une aliénation plus aliénante encore, à savoir une passivité si radicale qu'elle réalise ce tour de force d'aliéner l'homme

[48] EM, p. 58 : « La relation à soi ne peut se produire que dans l'errance. »
[49] *Ibid.*
[50] *Ibid.*

non pas à autre chose que lui-même, à l'étranger, mais à son propre être – autre chose qu'une « aliénation à l'égard de soi » ?

L'être-en-possession-de-soi

Le lien positif le plus originaire établi par la phénoménologie henryenne entre affectivité et liberté se révèle dès lors que, dans la description qu'elle donne de l'affectivité et de sa structure pathétique, elle met en évidence ceci : à savoir que dans l'étreinte pathétique au sein de laquelle le vivant apparaît, en s'éprouvant et en se sentant lui-même, celui-ci apparaît non seulement comme un soi, mais comme un soi joint à lui-même, coïncidant avec chaque point de son être, et ainsi comme un être *en possession* de lui-même. Une fois mis en pleine lumière cet être-en-possession-de-soi consubstantiel à l'être-soi charnel, il suffit en effet à l'analyse de dégager les implications immédiates de cet être pour voir surgir dans le procès de l'immanence affective l'avènement d'une liberté effective en même temps que son irréductibilité à la liberté créatrice de l'horizon et à sa transcendance. Ses implications, une page d'*Incarnation* les révèle avec éclat : « S'éprouvant soi-même, commence par souligner Henry, [le Soi] est en possession de soi-même », et il poursuit « il a pris place en lui, il repose en lui-même comme sur un sol sur lequel il peut prendre appui, il a pour ainsi dire pris base en lui-même. Ayant pris place en lui, il habite une Demeure, […] que nul désormais ne saurait lui ravir »[51].

Ce qui se précise ici c'est la situation de l'homme dans la perspective henryenne. Si en effet, comme nous l'avons vu, l'être-soi du vivant est nécessairement un être-situé marqué par une impuissance fondamentale, inversement, on remarque maintenant que cet être-situé, et cette impuissance, confèrent à l'être-soi une puissance éminente : la capacité d'être en lui-même et pour lui-même *un site*, c'est-à-dire un lieu ferme, inébranlable et inviolable sur lequel il peut s'appuyer pour déployer son propre mouvement, le mouvement qui consiste sans se séparer de soi, à « se mouvoir soi-même en soi »[52]. Mais cette puissance, en vertu de laquelle le soi se mouvant lui-même, peut de lui-même déclencher l'actualisation de son activité, mettre en œuvre ses pouvoirs à partir de ce site qu'il est en lui-même, cette puissance ainsi d'initier[53] soi-même le déploiement de son être, est bien la puissance pour le soi de fonctionner, vis-à-vis de l'exercice de son activité et ses pouvoir propres, comme une *cause*, *une origine*, un *commencement*[54]. « Ici » donc « s'accomplit phénoménologiquement, l'inversion […] de l'impuissance en puissance : le fait que le non-pouvoir

[51] I, p. 261.
[52] *Ibid.*
[53] Cf. CMV, p. 175 : « [Le] moi donné à lui-même […] est […] le centre, le point source, le foyer d'une multiplicité de pouvoirs et d'une multiplicité d'actes qu'il accomplit quand bon lui semble ». Et l'ego se « saisi[t] concrètement comme centre d'initiative et d'action ».
[54] Au cœur même de l'analyse de l'illusion transcendantale de l'ego, renvoyant à la distinction du sens fort et faible de l'auto-affection, Henry reconnaît que l'ego est « source et origine en quelque sorte absolues des pouvoirs qui composent son être – l'être effectif et agissant avec lequel il s'identifie et par lequel il se définit – », CMV, p. 176-177. Le problème de savoir ce qu'il faut entendre précisément par l'expression « en quelque sorte » sera un des enjeux principaux du chapitre IX.

de tout pouvoir à l'égard de lui-même se change en l'épreuve constante et irréfutable de son libre exercice »[55].

La liberté qui se noue fondamentalement à l'affectivité dans la théorie henryenne est donc cette puissance qui surgit au cœur de l'impuissance. Elle est « un pouvoir », « ce pouvoir toujours en possession de soi et disposant de soi – ce pouvoir permanent, incontestable irréductible, invincible, dont notre corporéité originaire porte le témoignage en chacun de ses actes ou des mouvements, du plus humble et du plus élémentaire au plus complexe et au plus difficile »[56]. Elle n'est donc pas n'importe quel pouvoir, tel ou tel pouvoir factice particulier, lié à tel acte ou tel mouvement effectif, mais un pouvoir de second ordre, un pouvoir pouvoir, en fait donc de premier ordre, un pouvoir *apriorique* et universel[57], pouvoir supérieur de la chair et du soi, être-en-possession-de-soi, faisant de tout pouvoir qui entre en soi, c'est-à-dire de tout pouvoir charnel, un pouvoir « capable de s'exercer quand et aussi souvent qu'il le veut : libre »[58], c'est-à-dire un pouvoir réel.

Se confirme ici ce que nous avions souligné dès le départ, à savoir que la définition de l'*humanitas* comme immanence vitale revenait à conférer à celle-ci un hyper-pouvoir, une hyper-puissance ou une hyper-force. Mais nous visions alors à travers elle la capacité pour un pouvoir immanent de produire, en maintenant dans la cohérence de son action, des effets réels, soit son pouvoir d'engendrement en soi. Il apparaît maintenant que si l'*humanitas* comme immanence jouit d'un pouvoir supérieur d'un point de vue pratique, d'un *pouvoir pouvoir*, ce n'est pas seulement en raison de son *efficacité*, et de sa *générativité*, mais en raison encore de sa *liberté*, et de son *originarité*, non point uniquement parce qu'en s'engendrant elle engendre, dans sa cohérence, un homme réel, mais parce que dans cet engendrement de soi, c'est bien l'homme lui-même, disposant de soi, qui accomplit l'engendrement – l'homme qui est dans le procès pathétique de sa réalité, à la fois le vivant qui est engendré et le soi qui s'engendre librement –, même s'il n'est pas, comme nous l'expliciterons plus tard, la source à proprement parler de cet engendrement au sein duquel il prend place et auquel il participe activement. Son accroissement, c'est-à-dire sa culture comme vivant n'est pas seulement sa *croissance* mais est bien toujours aussi *sa* culture, une culture qui est la sienne, une culture, en ce sens, humaine. Autrement dit, si l'*humanitas* de l'homme peut apparaître dans la pulsion de la vie comme une *cause*, ce n'est pas seulement du point de vue de ses effets et de leur réalité, mais encore du point du vue de ce qu'elle est en elle-même, à savoir une réalité capable d'agir comme une véritable cause, une cause *libre*.

Par conséquent, l'immersion henryenne de notre *humanitas* dans le mouvement affectif de la vie, et dans l'ipséité qu'elle porte en elle, ne la détermine pas simplement comme chair ni même encore simplement comme ego singulier, ou comme individu, mais encore comme ego libre, comme individu responsable, en ce sens comme un authentique Je. Mais parce que ce Je n'est pas autre chose que ce qui apparaît en s'auto-apparaissant au sein du mouvement affectif, il se distingue

[55] I, p. 264.
[56] *Ibid.*, p. 261-262.
[57] Cf. *ibid.,* p. 205 : « C'est une possibilité principielle et *apriorique* qui domine toutes ses "actualisations", qui domine passé, présent et futur et qui ne peut m'être ôtée, celle de déployer tous les pouvoirs de mon corps ».
[58] *Ibid.*, p. 261.

radicalement du « Je pense » idéaliste. Donné à soi dans l'épreuve de soi pathétique qui exclut l'ek-stase de toute pensée en lui conférant son être-en-possession de soi, sa capacité de se déployer librement à partir de soi, son pouvoir pouvoir, il se définit – selon l'emprunt fait à Maine Biran que Henry oppose bien davantage à Kant et à la déduction de son « Je pense », qu'à Descartes et à la certitude de son cogito – comme un « *Je peux* » : « L'immanence de la vie en tout vivant ne confère pas seulement à celui-ci la détermination phénoménologique originaire et essentielle d'être un Soi charnel, elle fait de lui un "Je peux" »[59]. Aussi, la responsabilité de l'homme dans la perspective de la vie ne se fonde pas sur un pouvoir de penser et de se représenter des fins, en ce sens sur un pouvoir-vouloir suspendu à un pouvoir-voir, mais sur un pouvoir fondamental d'agir, sur un pouvoir-pouvoir. L'homme apparaît dans l'immanence de la vie phénoménologique comme un individu *responsable* en tant qu'il est un individu *capable*, c'est-à-dire en capacité, non point d'agir à partir d'une visée idéale posée au-delà de lui-même, mais d'agir en prenant appui sur la réalité qu'il éprouve en lui comme cela même qu'il est, à partir de soi, et ainsi de déployer librement sa propre activité.

Ce que découvre Henry dans la pulsion de la vie, lové au sein même de sa dynamique et affective excessive, c'est donc bien l'être *chez-soi* où la tradition idéaliste situe la liberté humaine. Mais, dans la mesure où ce site où la liberté se retrouve chez elle est lui-même resitué dans la praxis, et ressaisi ainsi comme « Je peux », il ne tombe pas sous le coup de la critique, elle-même idéaliste de l'idéalisme, critique qui, à l'instar de l'analyse hégélienne, décrit cette demeure intérieure comme le lieu d'une liberté, certes nécessaire mais indifférente, liberté encore théorique, formelle, inefficiente et inefficace, coupée du mouvement de l'existence, lieu de l'impuissance. En effet, en tant que site où le soi parvient à prendre appui sur lui-même, à se mouvoir en lui-même et ainsi à mouvoir lui-même chacun des pouvoirs qui entre en lui, le chez-soi de l'étreinte pathétique apparaît comme le lieu de tous les pouvoirs, celui du pouvoir pouvoir qui fait de tout pouvoir un pouvoir pratique, réel, effectif et efficace, « puisant en lui-même son propre pouvoir », lieu de l'hyperpuissance. « En soi » – dans la mesure où l'être-chez-soi se réalise dans la vie phénoménologique absolue – ne figure pas le lieu imaginaire d'une fuite possible, un refuge pour le soi, mais désigne la « demeure » du soi, la réalité d'un lieu offrant à la liberté sa nécessaire assise. Et si une telle liberté se différencie de toute liberté factice qui s'actualise dans le déroulement d'un mouvement effectif, ce n'est pas en raison de son indifférence et en tant qu'elle ne serait qu'une virtualité exigeant pour s'accomplir autre chose qu'elle-même – le poids et le mouvement de l'existence –, mais c'est au contraire parce que c'est dans l'actualité, la pesanteur et le mouvement de la vie en elle, dans son auto-affection, que l'accomplissement d'un mouvement particulier peut être effectivement libre, capable de se déployer à partir de lui-même.

[59] *Ibid.*

Une autre liberté

Aussi, on voit bien que si la liberté intervient dans la problématique henryenne, c'est en revêtant deux sens bien distincts selon les moments de l'analyse : d'abord comprise dans le sens problématique que lui confère le monisme ontologique comme production d'un monde transcendant, elle est le point de départ d'une analyse régressive qui remonte à sa condition immanente. Mais une analyse qui part au contraire de l'immanence de la vie pour expliciter ce qui s'engendre en elle et ainsi vient d'elle – analyse que l'on pourrait dire cette fois progressive – révèle un second sens de la liberté qui diffère totalement du premier. Pour deux raisons connexes.

D'une part bien sûr, les deux libertés ne se situent pas au même niveau architectonique : la seconde liberté, celle qui se repère au sein même de l'immanence, de son engendrement pathétique et non-dialectique, se présente comme le fondement de celle qui prend la forme de la transcendance. Son sens est plus originaire. Cette seconde liberté est en fait la première des libertés. Car c'est dans l'être en possession de soi et à disposition de soi, dans le pouvoir pouvoir qui définit le « Je peux », que le pouvoir particulier qui consiste à se transcender pour se rapporter à une altérité sur le mode d'un « je perçois », « j'imagine », « je parle » ou encore « je pense », peut lui-même se mettre en œuvre et se déployer librement à partir de lui-même. La liberté comme liberté à l'égard du monde ne trouve pas uniquement dans l'immanence la cohérence d'un soi lui offrant d'être *une* ek-stase sans éclater elle-même dans l'incohérence de l'étant temporel. Elle trouve, en outre, dans la cohérence de son soi, un point d'appui, un sol, un centre, à partir duquel elle peut effectivement accomplir l'*acte* de l'ek-stase, alors même qu'elle accomplit ainsi un arrachement, une déterritorialisation, et un décentrement. Elle trouve ce qui lui permet, tout en s'accomplissant comme aliénation, de demeurer effectivement libre : l'être-libre, en lui-même simple, d'une liberté problématique. Comme tel, ce second sens peut sembler encore suspendu au premier comme le terme d'une analyse régressive qui exhibe les conditions de la transcendance[60].

Mais, d'autre part, si la problématique peut conférer à ce second concept une fonction architectonique fondamentale, c'est à la faveur d'une modification radicale du contenu ontologique et phénoménologique de l'idée de liberté. Car le mode selon lequel se révèle et se définit la liberté fondamentale du vivant, son « Je peux », n'est pas celui de la liberté productrice de l'horizon, sa matière phénoménologique n'est pas celle de l'être-au-monde. Elle ne se révèle pas, elle ne se définit pas, elle ne se matérialise pas comme transcendance – de telle sorte toutefois que comme transcendance elle se réfère encore indirectement, comme à son principe ultime, à l'immanence – mais immédiatement comme immanence. Et c'est dans la détermination la plus concrète de celle-ci – le sentiment de soi – qu'elle trouve la formulation de son essence : « *La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en œuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartiennent à sa chair* »[61].

[60] N'est-ce pas ces deux sens de la liberté qu'illustre très bien cette note préparatoire à *L'Essence de la manifestation* : « y a-t-il [un] exemple d'une élucidation ontologique du concept de liberté ? Oui : a/ Heidegger. La liberté est [une] position avancée dans l'être. b/ Plus originaire encore : elle est l'ego, ie la subjectivité même. Ce qui rend possible la position avancée dans l'être : celle-ci n'est donc encore qu'une "conséquence" de la liberté originaire » (Ms A 6-3-3796 in RIMH n°3, p. 150-151).

[61] *Ibid.*, p. 262.

Contrairement à la liberté produite par la transcendance, elle n'est pas une liberté *à l'égard du monde*, c'est-à-dire la liberté d'un soi relative à un non-soi produit *devant* soi, selon une relation de domination à tout instant réversible. La différence avec une telle liberté est telle qu'elle n'est pas non plus une liberté *à l'égard* de soi qui serait comme le retour et le repli sur soi de la liberté *à l'égard* du monde, faisant varier l'objet de la liberté en laissant inchangée la nature de la relation par laquelle le sujet libre se rapporte à son objet, c'est-à-dire en laissant inchangée l'essence de la liberté. Cette liberté du soi n'est pas une liberté qui se porte sur un soi projeté hors-de-soi dans l'horizon d'un monde, mais une liberté que le soi supporte en lui, dans le sentiment qu'il a de lui-même ; elle est la liberté qui *est* le soi, son essence même : « [ce] pouvoir originaire qui habite et rend possible tout pouvoir concret n'est pas adventice et séparable idéalement du Soi lui-même : *il appartient à la façon dont le Soi vient en sa propre chair, il est généré dans cette venue en même temps qu'eux, il leur est consubstantiel* »[62].

Certes, cette liberté du soi et son pouvoir éminent impliquent bien encore un rapport interne au soi : rapport du Soi et du « pouvoir originaire » de sa chair à l'ensemble « des pouvoirs concrets qui appartiennent à sa chair », soit du « Je peux » à ce qu'il peut, et plus ultimement encore rapport du soi à lui-même – puisque ce pouvoir originaire du Soi est bien un pouvoir qui concerne et détermine son propre pouvoir, comme le dit son redoublement en pouvoir pouvoir, et que, aussi bien, l'être de ce « Je peux » désigne un soi en possession de soi. Mais relativement à ce par rapport à quoi il s'exerce*, relativement* aux pouvoirs qui entrent en *son* pouvoir, relativement au soi lui-même, ce pouvoir originaire du soi, n'est pas *un pouvoir sur*, ou *à l'égard de*. Donné dans l'immanence à soi du soi, il est au contraire l'impossibilité d'établir la distance que suppose le « ce sur quoi » ou « à l'égard de quoi » un pouvoir s'exerce. Il n'est pas le pouvoir d'un soi qui domine et avise un autre être ou son propre être comme un autre ; il est à l'inverse le pouvoir qui surgit au fond du soi submergé et éprouvé par son être propre, de telle sorte que, dans cette étreinte de soi, il entre en possession de soi, peut ainsi prendre « base *en lui-même* »[63] et « se déployer librement *à partir de soi* »[64] : non point donc pouvoir du soi *sur* ou *à l'égard du* monde – ni sur ou l'égard de lui-même – mais pouvoir du soi qui s'exerce *en soi* et *à partir* de soi.

La liberté que met en évidence la phénoménologie matérielle au centre de la vie humaine exclut donc d'elle la négativité qui caractérise la liberté offerte par l'être-au-monde et par la transcendance, cette négativité qui permet de se dépasser soi-même, et ainsi de se dé-faire, de se dé-construire, voire de se détruire. Elle n'advient pas avec le départ du soi hors de lui-même vers le lieu d'une d'altérité (le monde, l'être, autrui…) qui ébranle le soi et l'ensemble de ses pouvoirs, le dépossède de lui-même ; elle part du soi lui-même en tant qu'il demeure, dans l'immanence pathétique de son être-soi, en possession de chacun de ses pouvoirs, disposé ainsi à les mettre en œuvre, capable de se mouvoir lui-même, prêt à agir. Mais si le soi se retrouve capable de se joindre à chacun des pouvoirs de sa chair et de les accomplir librement, c'est parce qu'ils sont en lui des modalités de son être immanent et subjectif. Et ce dont s'empare le soi au premier chef, avant

[62] *Ibid*., p. 262.
[63] *Ibid*., p. 261, souligné par nous.
[64] *Ibid*., p. 263-264, souligné par nous.

chacun de ses pouvoirs immanents et subjectifs, et qui lui permet effectivement de s'emparer de chacun d'eux, c'est de lui-même, en tant qu'immanence et subjectivité « en-possession-de-soi ». Le pouvoir dont il jouit en cette liberté est donc celui d'accomplir lui-même la réalité qu'il est en soi et comme soi, en ce sens de s'accomplir lui-même. Il n'a rien à voir avec le pouvoir de se nier ; tellement rien à voir qu'il n'est pas non plus à proprement parler le pouvoir de se poser, si cette position de soi est une position hors de soi, qui implique encore une négation de soi. Il est le pouvoir donné dans l'impossibilité de se nier et de se poser soi-même ; le pouvoir pour celui qui se retrouve rivé à lui-même, passif à l'égard de soi, pour le soi vivant, de déployer activement, en soi et à partir de soi, sa propre réalité charnelle. Pour celui qui par essence ne peut pro-duire sa réalité propre objectivement, pour l'être vivant subjectif, il est le pouvoir d'en-gendrer charnellement la réalité qu'il est.

Parce que le « Je peux » ne détermine pas un acte qui se produit contre l'individu vivant en le rapportant au-delà de lui-même, vers un néant d'être, mais un acte par lequel le vivant s'engendre en s'emparant de la réalité intérieure qui lui est donnée, sa liberté n'est pas une « libération ». Elle n'est une libération ni dans le sens mystico-naturaliste et romantique d'un dépassement de l'individu au sein d'une puissance transcendante et anonyme, ni dans le sens plus philosophique et transcendantal, plus intériorisé en quelque sorte, d'un dépassement par le soi, identifié à la transcendance, de son propre être au profit de ce qui ne se rapporte encore à soi que comme non-soi : « […] la liberté n'est pas une "libération", on ne sait quelle dérive subjective de nos pensées, de nos images ou de nos fantasmes au gré de forces inconnues, de nos désirs ou de nos pulsion inconscientes – encore moins une libération de l'individu à l'égard de son être propre, une dissolution de toute réalité singulière qui ne peut conduire qu'au néant »[65].

A cette conception de cette liberté relative et négative qui ne s'accorde au soi que par le sacrifice de sa réalité singulière, Henry oppose cette formule lapidaire : « [la] liberté est un pouvoir »[66]. Il faut entendre ici la charge positive qu'une telle affirmation introduit au sein de la liberté, en lieu et place de sa négativité traditionnelle. Pouvoir, elle est en tant qu'elle est ce qui fait d'un pouvoir, *positivement* un pouvoir : ce qui *peut* dans le pouvoir. Elle n'est pas le pouvoir d'accomplir des possibilités hors de soi, dans un lointain inaccessible où se pense un être au-delà de l'effectivité, pouvoir au fond de la *theoria*, grevée d'inefficacité. Elle est le pouvoir d'accomplir des potentialités immédiatement accessibles, là même où je suis, et où je peux effectivement agir, pouvoir efficace de la *praxis*. Son pouvoir n'est pas un *pouvoir-être*, c'est-à-dire pouvoir de l'être-hors-de-soi créateur de monde mais bien *pouvoir pouvoir*, un *pouvoir faire* c'est-à-dire pouvoir de l'être en soi générateur de vie.

La nécessité de son pouvoir

On pourra toutefois objecter que le pouvoir de déployer ainsi activement sa réalité immanente, le pouvoir d'accomplir librement les pouvoirs qui sont en soi, implique de *ne pas* se

[65] *Ibid.,* p. 262.
[66] *Ibid*., p. 261.

déployer, de ne pas accomplir les pouvoirs qui sont en soi, soit le pouvoir de faire ou de *ne pas* faire ce que je fais. Et si le pouvoir du « Je peux » est celui de faire ce que je pourrais tout aussi bien ne pas faire, c'est qu'une telle liberté est encore une liberté produite par et dans la contingence d'un pouvoir-être qui fait face à ce qui est en son pouvoir comme à des options possibles, dépendante comme telle de la transcendance et de sa négativité.

Seulement il faut bien voir ce qui rend possible, selon la phénoménologie de la vie, un tel « Je peux » et son pouvoir pouvoir. Si le soi comme « Je peux » peut en effet accomplir librement les pouvoirs qui sont en lui, se déployer activement, c'est dans la mesure précisément où ses pouvoirs, et cela même qu'il est comme soi, se donnent à lui passivement dans l'étreinte pathétique de soi où il adhère à lui-même, en sorte qu'il se trouve, effectivement, en possession-de-soi, et ses pouvoirs, effectivement, « en » son pouvoir. Or cette passivité et cette adhésion à soi signifient précisément que sa réalité et ses pouvoirs en lui s'accomplissent toujours déjà et toujours à nouveau en lui. Par conséquent, il apparaît que *s'il peut* se déployer activement et accomplir librement ses pouvoirs, c'est paradoxalement dans la mesure où fondamentalement *cette réalité et ces pouvoirs ne peuvent pas ne pas s'accomplir en lui*, soit positivement dans la mesure où ils s'accomplissent en lui *nécessairement*, hors de toute possibilité. La positivité du « Je peux » exclut sa négativité ; la nécessité de sa motion exclut l'option et la contingence. Autrement dit, le pouvoir de faire qui s'engendre dans le « Je peux », la liberté de ce faire réside dans la nécessité de sa réalisation : le vivant peut faire ce qui se fait nécessairement en lui. Le « Je peux », l'ensemble des pouvoirs du vivant, ne désignent pas ainsi de simples *virtualités*, susceptibles de s'accomplir ou de ne pas s'accomplir à la faveur d'un acte extérieur à elle et contingent, mais des *potentialités*[67] toujours déjà et toujours à nouveau en voie d'accomplissement, des potentialités intérieures au dynamisme de la vie au sein duquel elles surgissent, en ce sens toujours déjà en quelque manière réelle *en acte* et *réelle* avant même que le soi ne décide leur « passage à l'acte »[68], d'accomplir lui-même leur réalisation. Le fond de sa liberté est la nécessité[69], elle est le pouvoir offert dans la nécessite vitale comme pouvoir de déployer soi-

[67] Cf. CMV, p. 175 : « C'est cela que signifie "pouvoir", non la désignation extérieure d'un simple pouvoir particulier, mais le fait d'être en sa possession comme d'*une potentialité* qui *réside en vous* », souligné par nous. Cf. également GP, p. 395 : « Si la puissance est décrite comme la possibilité [des] actes, alors c'est cette possibilité qui doit être entendue : non pas comme une possibilité idéale à partir de laquelle la réalité ne se produit jamais, mais comme cette possibilité ontologique originelle qui constitue en tant que telle la réalité. […] La possibilité ontologique constitutive de la réalité nous l'appelons Potentialité. »

[68] Ainsi au sujet des actes accomplissant le pouvoir subjectif de préhension, Henry peut-il dire qu'ils ne « sont jamais l'actualisation d'une puissance, ce par quoi ladite puissance pourrait acquérir l'effectivité, en passant à l'acte justement, en se réalisant en lui. Bien plutôt cet acte, tous les actes possibles de cette puissance ne sont-ils possibles qu'en elle, leur réalité ontologique n'est jamais autre chose que la réalité de cette puissance, leur substance est sa substance, leur chair est sa chair », dans GP, p. 394.

[69] On entend ici un écho à la compréhension spinoziste de la liberté : « Cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature, et est déterminée par soi seul à agir », *Éthique,* première Partie, définition VII, traduction de C. Appuhn, GF, Paris, 1965, p. 22. Mais le contexte phénoménologique de l'analyse henryenne offre au concept de « nécessité », et partant à l'idée de liberté qui en procède, un contenu – l'affectivité, le soi, le sentiment de soi, le pouvoir pouvoir – qui permet de lever l'équivoque qui entoure la conceptualité spinoziste, trop spéculative aux yeux de Henry. Une telle équivoque autorise en effet une compréhension matérialiste de la nécessité primordiale – « nécessité de sa nature », dit Spinoza – et risque, au lieu d'éclairer la liberté du dedans, c'est-à-dire depuis le sentiment de soi propre à la vie subjective, de dissiper la liberté humaine dans la nécessité objective d'une nature. Et l'on comprend alors pourquoi malgré l'affinité apparente de la théorisation henryenne de la liberté avec celle de l'auteur de l'*Éthique*, Henry puisse évoquer dans une note de *C'est moi la vérité*, « la mauvaise foi de Spinoza », « construisant au mépris de l'expérience un système de la nécessité absolue », p. 176 - le reproche adressé à Spinoza étant, on le comprend ici, non pas tant de

même cette nécessité. Ce qui signifie d'une part bien sûr que le « Je peux » est éprouvé dans la nécessité, et que la liberté est ainsi une donnée fondamentale de l'existence humaine, une charge que le soi doit porter et supporter en son pathos – n'étant au fond lui-même rien d'autre que cette liberté qui s'éprouve pathétiquement. Mais cela implique de surcroît que ce qui se donne et s'engendre dans cette liberté n'est pas face à elle comme une simple possibilité qui peut se réaliser, mais qui pourrait aussi bien ne pas se réaliser, mais comme ce qui en elle se réalise toujours déjà, et toujours encore, nécessairement, avant toute décision effective et tout passage à l'acte[70]. En d'autres termes, dans la vie du vivant humain apparaît nécessaire non seulement le « Je peux » mais son effectuation, non seulement son pouvoir de faire, mais ce que fondamentalement il peut faire – l'accomplissement de l'immanence vitale ; puisque c'est en tant que cela se fait en lui *nécessairement*, c'est-à-dire pathétiquement, qu'effectivement il peut *librement* le faire[71]. « [C]'est seulement la venue en lui-même de tout pouvoir quel qu'il soit qui lui permet de se réunir avec soi et d'agir – venue en soi […] qui est la venue de la Vie en elle-même »[72].

Si donc, à l'instar de l'existentialisme de type sartrien, il apparaît que je suis condamné à être libre, à la différence de celui-ci, cette liberté à laquelle je suis condamné, que je dois nécessairement être et qui définit ma condition humaine, n'est pas comprise comme le pouvoir de nier son propre être en se dépassant hors de soi, mais, avant tout, comme le pouvoir de réaliser son être en le déployant en soi et à partir de soi. Elle n'est pas pouvoir de réaliser ce qui pourrait tout aussi bien ne pas se réaliser. Elle n'est pas un pouvoir d'irréalisation et de virtualisation de ce qui est, pouvoir de projection des possibles, pouvoir de la contingence, dépendant de l'ouverture d'un fond de néant, fond sans fond, qui mine tout ce qui se fonde sur lui. Donné dans la vie, elle est pouvoir de réaliser et d'actualiser ce qui s'engendre en elle sur le fondement d'une plénitude ontologique : le pouvoir d'accomplir ce qui ne peut pas ne pas se réaliser, d'accomplir la vie qui, en soi, est toujours déjà advenue et ne cesse d'avenir, pouvoir de et dans la nécessité.

---

rapporter la liberté à une nécessité, ni même à une nécessité pensée comme absolue, mais de saisir cette nécessité absolue au sein d'un « système » spéculatif qui occulte « l'expérience » où se dit le sens profond de cette nécessité et son affinité secrète avec la liberté. Éclairant cette nécessité à partir de l'expérience vivante de soi où elle se révèle, Henry entend attribuer à l'homme une liberté incontestable qui n'a rien de naturel mais qui a tout d'humain : la liberté d'un soi charnel qui trouve dans le sentiment qu'il a de lui-même, une capacité et une responsabilité. Et, sans doute, en exhibant le fondement de l'imputabilité des actes, il ménage ainsi *a priori* la possibilité de penser ce que « la mauvaise foi » de Spinoza tend à évacuer : « la possibilité qui est celle de la faute » (*ibid.*). Toutefois, au niveau fondamental où nous nous trouvons, l'actualisation de cette possibilité de la vie, chez le vivant humain, reste encore à clarifier. Il faut encore comprendre pourquoi le vivant humain peut librement ne pas accomplir ce qui s'accomplit nécessairement en lui, soit la possibilité de cette étrange « rupture » qui se produit en lui entre sa liberté et la nécessité vitale qui la fonde et l'accomplit, en somme l'inversion en lui de la téléologie vitale. Il faut encore comprendre l'irruption dans la *plénitude* de sa vie de cet « *abîme* de la possibilité qui est celle de la faute », CMV, p. 176, souligné par nous.

[70] Cf. AD, p. 61 : « Tout ces actes de prendre, de voir, et de toucher – ce que nous avons accompli et ce que nous accomplirons – ne sont-ils pas plutôt toujours encore et déjà là ? »

[71] La deuxième partie de notre recherche nous permettra alors de comprendre un peu mieux pourquoi et en quel sens la vie, qui toujours déjà, en droit, s'accomplit dans le vivant, peut rester de fait inaccomplie dans le vivant humain, soit pourquoi et en quel sens notre *humanitas* implique le pouvoir spécifique de suspendre l'accomplissement en nous de la vie.

[72] CMV, p. 174. Cf. aussi, p. 237 : « C'est [l']auto-affection pathétique qui constitue justement la possibilité de tout pouvoir et de tout agir concevable, lequel n'est en mesure de s'exercer que s'il est en possession de lui-même dans cette auto-affection pathétique et par elle ». On peut encore relever cette précision qui souligne la subordination de la volonté à la positivité d'un pouvoir : « Pouvoir, pouvoir pouvoir, vouloir, vouloir librement ce qu'il veut, *c'est-à-dire ce qu'il peut* », p. 177, souligné par nous.

Remarquons toutefois qu'une telle perspective n'exclut en aucune manière la possibilité d'une liberté négative comprise comme possibilité de pas déployer son être, de ne pas accomplir ses pouvoirs, de ne pas faire ou « ne pas vouloir »[73]. Elle peut même reconnaître qu'une telle liberté reste de fait une possibilité pour le vivant humain, qui, à l'instar de celle qui consiste « à se retrouver [...] hors de soi au milieu du monde » est « digne d'être notée »[74]. Mais c'est en révélant alors que cette possibilité se fonde sur un tout autre pouvoir. Son analyse tend en effet à montrer, que si un tel pouvoir négatif est possible, c'est dans la mesure où il est lui-même donné et éprouvé nécessairement par ce vivant dans sa chair comme ce qui s'accomplit toujours déjà en lui et qui, comme tel, est en son pouvoir, au pouvoir universel et positif de son « Je peux »[75] ; dans la mesure donc où factuellement, mais non originairement, le vivant humain peut accomplir librement, dans la nécessité de sa substance vitale, le pouvoir factice de ne pas accomplir la nécessité de cette substance, soit encore dans la mesure où ce pouvoir spécifique apparaît comme une modalité contradictoire et particulière[76]de son pouvoir pratique fondamental et de son effectuation : comme pouvoir d'accomplir le pouvoir de ne pas s'accomplir, de ne pas se déployer, de ne pas faire et de ne pas vouloir, bref comme une modalité négative de son pouvoir pratique fondamentalement positif – comme *son auto-négation*[77]. De ce point de vue, en actualisant le pouvoir de ne pas faire et de ne pas vouloir, le vivant doué d'un tel pouvoir, actualise ce qui se fait et se veut en lui, le pouvoir qu'il reçoit comme mode particulier de son existence immanente et qui comme tel est effectivement à sa disposition, en son pouvoir, au pouvoir de son « Je peux ». Ce n'est donc pas la liberté que Henry théorise sous le « Je peux », la liberté dans l'immanence et dans la nécessité, qui suppose implicitement une liberté négative, mais celle-ci qui est toujours déjà, au fond d'elle-même, celle-là ; ce n'est pas le « Je peux » qui, en tant que pouvoir du je, implique la négativité, mais la possibilité de la négativité qui, en tant que pouvoir effectif, implique la positivité du « Je peux ».

---

[73] Cf. CMV, p. 173 : « C'est une expérience incontestable qui lui [au Je] fait dire justement *je* prends, *je* marche, *je* sens, *j*'imagine, je veux, *je ne veux pas* », la dernière expression est soulignée par nous.

[74] EM, p. 318.

[75] Répondant au mot de Heidegger dans *Über den Humanismus*, Henry écrit « Si l'homme accomplit un dépassement, s'il est capable de se transcender vers le monde, c'est qu'il est faux de dire que "l'homme n'est jamais en deçà du monde, homme d'abord" […] En deçà du monde demeure et persiste, sinon l'homme lui-même, du moins la réalité qui accomplit le dépassement [...] », EM, p. 324. Ce qui revient à dire qu'en deçà de la liberté négative, accomplissant le dépassement, demeure la positivité d'un « je peux », *capable* de l'accomplir.

[76]Certes, dans *L'Essence de la manifestation,* la transcendance n'est pas désignée explicitement comme un mode accidentel et contradictoire de l'immanence. Au contraire, et ce dans le passage même que nous venons de citer (cf. la citation de EM dans la note supra (75)), Henry s'emploie à montrer que les « concepts de la transcendance et de l'immanence cessent de s'opposer » et les saisit dans « l'identité de leur extension », *ibid*., p. 322-323. Mais c'est que de telles affirmations prennent place dans le cadre de l'analyse régressive qui remonte de la transcendance à sa condition de possibilité immanente et montre que « leur rapport vrai [...] n'est pas un rapport d'opposition mais de fondation », (*ibid.*) p. 323. Aussi, lorsqu'au contraire Henry s'emploie à décrire la structure propre de l'immanence, ce qu'il met en évidence entre cette essence et « l'essence transcendantale du monde », c'est bien « l'opposition de ce qui n'a pas de lien, comme une opposition dans la différence absolue », (*ibid*., p. 561). De sorte que l'avènement au sein de l'essence immanente de la vie, de son anti-essence, la transcendance, apparaît bien comme un accident, même si cet accident se produit, mystérieusement pour nous, à chaque fois que nous sommes vivants. Et de ce point de vue, la duplicité de l'apparaître est bien « un archi-fait que rien n'explique ». Nous verrons, toutefois, au chapitre suivant, que cet accident revêt une dimension essentielle pour le vivant *humain*.

[77] Pour rendre compte du propre du vivant humain, nous serons conduit à distinguer plusieurs formes de cette auto-négation.

Aussi, si dans la perspective henryenne, l'homme peut encore apparaître comme un vivant jouissant non seulement de la liberté donnée dans l'immanence, liberté du « Je peux », et d'une liberté négative, culminant dans la liberté d'un « je pense », ces deux libertés n'apparaissent pas sur le même plan ontologique, puisque seule la première apparaît comme la liberté originaire sur laquelle se fonde la possibilité de la seconde. S'il est effectivement donné à l'homme en son immanence, à la fois de pouvoir faire et de pouvoir ne pas faire, d'agir et de ne pas agir, de vouloir et de ne pas vouloir, cette double liberté, n'exprime pas une alternative sur fond de néant entre deux options équivalentes qui se présenteraient face à lui, pouvoir faire *ou* ne pas faire, deux possibilités virtuelles, mais un rapport, sur le fond de la vie originaire, entre une motion fondamentale et une motion dérivée, éprouvées en soi comme un seul et même pouvoir actuel : pouvoir faire *et* pouvoir ne pas faire – mieux encore : pouvoir faire et, de surcroît, pouvoir faire sur le mode du ne pas faire.

Le pouvoir de sa nécessité

Que la liberté de l'homme se révèle, de fait, toujours aussi selon le mode de la transcendance et de l'être-au-monde rend assurément difficile la saisie de son sens originairement positif, indépendamment de son sens négatif dérivé. Certes l'analyse phénoménologique eidétique de l'immanence, sa distinction radicale avec la transcendance, la description du rapport de fondation qui les unit au sein d'une même expérience, nous apprend, à dissocier essentiellement ce qui s'associe accidentellement et ainsi à ne pas recouvrir en l'homme, son être-même, par ce qui en dérive, l'ontologique par l'existentiel – la question se répétant ici de savoir toutefois quel rôle joue exactement dans l'avènement de l'être humain, en tant qu'être non seulement vivant mais humain, ce pouvoir insigne et étrange de se dépasser hors de soi, cette sorte d'accident, qui vient contredire sa téléologie vitale fondamentale. Mais pour nous – nous qui sommes tellement habitués à nous penser à partir du monde que même lorsque nous prenons acte de notre irréductibilité au monde nous l'interprétons encore dans les termes d'une relation au monde, comme être-au-monde –, une telle liberté est si malaisée à saisir que dès lors qu'elle est mise à nu par la problématique, son concept ne laisse pas de produire une certaine perplexité. En effet, si la liberté n'implique en son essence propre aucune contingence mais une nécessité toujours déjà à l'œuvre, si elle est ainsi le pouvoir d'accomplir ce qui ne peut pas ne pas s'accomplir, n'est-elle pas alors vaine, redondante, privée d'efficacité propre ? Qu'apporte-t-elle dans la réalité du vivant humain de plus que cette réalité dans sa pure effectivité, de plus que sa nécessité nue ? Sa positivité signifie-t-elle autre chose que son inutilité ?

Pour répondre à cette question, il faut bien voir que la liberté théorisée par Henry n'intervient pas dans la vie du vivant en plus de sa nécessité comme une propriété *surajoutée*, extérieure à une réalité qui n'aurait pas besoin d'elle pour se réaliser, qui se déploierait indépendamment d'elle. Immanente à la nécessité du pathos, la liberté du « Je peux » est en effet l'être-soi qui permet à la réalité vitale de s'emparer d'elle-même et de se réaliser effectivement, elle est le pouvoir donné à la nécessité de la détermination pathétique de *se détermine*r elle-même nécessairement, soit le pouvoir pour cette nécessité d'*agir à partir de soi*. La liberté immanente à la

vie humaine est aussi bien ce qui fait que la nécessité de son affectivité n'est pas un simple *fait* brut, simplement donné mais ce qui est capable d'agir : un *pouvoir* donc, non point une simple nécessité extérieure et aveugle, mais une nécessité interne qui se détermine librement à partir de soi et de sa vérité propre. Et quand bien même, par définition, la nécessité de son être affectif, en tant qu'être toujours déjà donné, précède et excède en l'homme sa liberté, et qu'en ce sens c'est bien la première qui engendre en elle la seconde, reste que cette liberté engendrée est bien ce en quoi la nécessité affective peut effectivement accomplir la précédence et l'excédence qui se trouve, dans l'être-donné-à-soi du « Je peux », être la *sienne,* et ainsi *s*'engendrer elle-même – ce en quoi par conséquent la charge pathétique de l'existence peut être portée et supportée par quelqu'un, ce en quoi enfin, ce qui ne peut pas ne pas *être* en l'homme, sa vie même, peut effectivement *se faire*. Le concept henryen de la liberté immanente dit qu'avec elle et en elle, l'être humain reçoit le pouvoir de faire être la réalité qu'il lui est donnée d'être nécessairement, c'est-à-dire de faire de son *être* propre précisément un *faire*, de sa réalité un acte, de sa nécessité un pouvoir[78].

On pourrait ainsi dire que ce qu'ajoute la liberté à la nécessité pathétique de la chair, sa valeur ajoutée d'une certaine manière – à supposer qu'elle puisse se réaliser sans elle –, c'est non seulement une intériorité, *le soi* de cette nécessité, mais avec cette intériorité et ce soi, *la vie* propre de cette nécessité, ce en quoi elle n'est pas une nécessité physique, donnée et factice mais précisément une nécessité vitale et vivante, *une nécessité agissante* c'est-à-dire une nécessité qui porte en elle-même, en son « Je peux », le pouvoir qui lui permet d'agir nécessairement en soi et ainsi d'être à proprement parler une nécessité, c'est-à-dire une nécessité qui nécessite – au lieu d'être une simple nécessité passivement constatée, dans le fond contingente, relative et inerte En ce sens, elle ne renforce pas simplement la nécessité, mais elle la rend – réellement – force, c'est-à-dire force active.

En somme, la liberté reconnue au vivant humain n'est pas conçue en plus de la nécessité affective, à la surface de celle-ci ; cette liberté est conçue comme ce qui fait que cette nécessité est en elle-même, dans sa réalité la plus profonde, bien plus qu'une nécessité naturelle[79] : une passivité qui est *de surcroît* et en elle-même, en tant que passivité à l'égard de soi, une activité. Si la nécessité sur laquelle se fonde la liberté de l'homme – la nécessité dans la liberté – fait de cette liberté, une liberté toujours déjà *en acte*, la liberté en laquelle se déploie la nécessité de sa vie – la liberté dans la nécessité – fait de cette nécessité toujours déjà *un acte*. La nécessité du pathos dans la liberté du « Je peux » signifie l'*actualité* de notre *humanitas* ; la liberté du « Je peux » dans la nécessité du pathos signifie l'*activité* de notre *humanitas*. Deux déterminations d'une même réalité pratique – et une façon de réaffirmer à nouveau le réalisme, le monisme et le dynamisme de l'anthropologie henryenne.

[78] Cf. B, p. 176 : « La venue en soi de la vie en laquelle nous sommes situés et qui nous porte en nous-même, parce qu'elle fait cela, est identiquement le mouvement par lequel nous nous portons en nous, *ce que nous sommes par conséquent et ce que nous faisons* », souligné par nous.

[79] Cf. I, p. 260 : « Qu'une telle Ipséité advienne par principe dans la venue en soi de la Vie, c'est là ce qui déboute le concept d'une vie inconsciente, aveugle, anonyme, impersonnelle, chimique, physique, matérielle – et le marque *a priori* du sceau de l'absurdité. »

Volonté et pulsion

Ce qui rend encore possible l'occultation du sens originaire de la liberté que Henry révèle dans l'immanence de la vie, sa différence d'avec la liberté qui s'accomplit dans la transcendance, ce sont les termes mêmes que celui-ci mobilise pour la décrire. En effet, pour cerner le « Je peux » Henry n'hésite pas à convoquer le champ lexical de la volonté en décrivant son pouvoir supérieur comme ce qui confère à tout pouvoir donné en lui la capacité de s'exercer « quand il veut et aussi souvent qu'il le veut »[80]. Or, on ne peut se contenter de remarquer ici que la volonté mise ici au jour est décrite positivement comme pouvoir d'exercer un pouvoir *sans* que soit mentionnée la possibilité de ne pas l'exercer, pour affirmer alors que ce qui se révèle au cœur de l'immanence avec cette volonté ce n'est pas *la contingence* d'un pouvoir, la capacité de vouloir aussi bien que de ne pas vouloir qui implique une *négativité*, mais 1) un pouvoir dans sa *positivité* originaire, à savoir la capacité pour un soi d'initier et de commander une action, en l'accomplissant « quand il veut » et 2) la *nécessité* indépassable d'un tel pouvoir, à savoir son caractère *a priori* qui lui permet d'agir « aussi souvent qu'il le veut ». Car inévitablement, sous le concept de volonté, nous pensons le pouvoir de viser au-delà de soi une fin que l'on juge bonne mais à l'égard de laquelle on reste par définition libre et que, par conséquent, on pourrait tout aussi bien juger mauvaise et ne pas vouloir, soit une détermination de la transcendance, impliquant négativité et contingence. Comment dès lors ne pas croire que « Je peux » ne désigne rien d'autre pour Henry que « je peux accomplir la transcendance » et ne pas voir dans l'élucidation du « Je peux » comme moment où l'impuissance de la vie s'inverse en sa puissance, le lieu originaire de l'articulation entre immanence et transcendance, et partant de l'inversion de la téléologie vitale ?

Seulement, il faut se rendre attentif, d'une part, au fait que le concept de volonté n'intervient pas ici sous sa forme substantivée mais sous sa forme verbale comme vouloir, comme s'il s'agissait précisément de dire non pas la volonté elle-même mais plus fondamentalement l'acte essentiel qui veut en elle, et d'autre part, au fait que la description qui fait intervenir ce vouloir se juxtapose à celle qui dit le pouvoir et l'être du « Je peux » : son pouvoir de se mouvoir soi-même en soi, son être donné-à-soi, pouvoir et être qui ne sont rien d'autre que le pouvoir et l'être qui définissent fondamentalement l'immanence. Le pouvoir de vouloir, l'essence de « la volonté » par laquelle Henry caractérise le « Je peux », ne désigne donc rien d'autre que le pouvoir conféré par l'être-en possession-de-soi du « Je peux », rien d'autre que l'essence même de l'immanence. Dès lors qu'il intervient dans l'élucidation du « Je peux », le concept de volonté reçoit donc une tout autre signification que ce que nous entendons par volonté, il subsume une autre manière de vouloir que celle qui consiste à se transcender vers l'objet de son vouloir. Si donc incontestablement avec la mise en évidence au sein de la vie du « Je peux », Henry inscrit bien dans notre *humanitas* le pouvoir de vouloir, en ce sens « la volonté », il faut toutefois se garder d'interpréter ce « Je peux » à la lumière de notre idée de la volonté humaine formée par ailleurs au sein d'une ontologie de la transcendance ; au contraire, faut-il s'efforcer de penser le pouvoir de vouloir que la perspective

[80] I, p. 262.

henryenne considère comme une détermination essentielle de notre humanité, à la lumière de ce qui se donne dans l'immanence du « Je peux ».

A cette lumière, ce qui se fait jour, c'est tout d'abord un tout autre rapport de la « volonté » humaine à la pulsion que celui auquel se borne une approche idéaliste. Interprété à partir de l'être-en-possession-de-soi du soi charnel, le pouvoir de vouloir ne peut se comprendre comme pouvoir d'un soi de dépasser le mouvement vital de la pulsion en posant au-delà de lui un horizon pragmatique ou moral pour son action ; il apparaît au contraire comme ce pouvoir qui se donne au soi, dépassé par son propre mouvement vital, rivé à lui-même au sein de sa propre pulsion, prenant ainsi pied en lui-même, « arc-bouté sur soi comme sur son propre sol »[81], et qui est pouvoir d'effectuer soi-même ce mouvement par lequel le vivant se dépasse toujours déjà et toujours à nouveau, pouvoir d'agir en ce mouvement à partir de soi-même. Le vouloir humain se révèle ici, c'est-à-dire en ce lieu où je prends chair, comme ce qui s'institue non pas *contre ou au-delà* de la pulsion, mais comme ce qui naît *avec et dans* la pulsion, comme pouvoir donné à l'être jeté en lui-même, passif à l'égard de lui-même, de jeter lui-même ses forces dans l'action ; son pouvoir est celui du « Je peux » en tant que, « donné pathétiquement à soi », « il se trouve, dans ce pathos et *par* lui, capable de déployer librement – lui-même à partir de lui-même, par sa propre force, à ses frais en quelque sorte – le pouvoir et la force dont il vient d'être investi »[82]. Aussi bien, la vouloir humain n'est pas ce qui vient interrompre ou suspendre la pulsion charnelle ; son œuvre n'est pas celle de la mort, du moins n'est-elle pas originairement cela ; comme pouvoir de disposer de soi, et d'accomplir soi-même le mouvement de la pulsion charnelle, il est en celle-ci, ce qui vient l'animer intérieurement, sa propre âme.

Pour autant, on le voit, cette alliance secrète que noue dans la vie la phénoménologie henryenne entre le vouloir humain et la pulsion charnelle, ne se fait pas en défaisant le lien traditionnel de la volonté à l'action qui définit la première comme condition de possibilité, ou fondement, de la seconde, mais en repensant ce lien à un niveau plus fondamental. Dans le cogito henryen, au niveau originaire du « Je peux », le lien de la volonté à l'action qu'elle commande n'est pas en effet celui qui consiste à fixer les fins de son action. Si le « Je peux » permet au vivant de vouloir son action, c'est en effet plus ultimement parce que l'immanence de sa vie lui permet en se mouvant en soi-même à partir de soi, de commencer véritablement l'action. Autrement dit, si la perspective henryenne trouve dans la matérialité de la vie humaine l'origine de son pouvoir de vouloir une action, ce n'est pas parce qu'elle repère, au sein du dynamisme pathétique de cette vie, *la force* qui lui permet de se placer *au-devant* de son action, et de la vouloir selon le sens que lui confère une conception idéaliste trop formelle de la volonté, au contraire, c'est parce qu'elle saisit, dans l'impossibilité caractéristique du vivant humain de se placer lui-même au-devant de l'action qui se fait en lui, en lui assignant une finalité ou un motif extérieur, *le principe même de l'hyperforce* qui lui permet d'être *au dedans* de son action et de la vouloir en un sens matériel, non matérialiste : en étant sa cause et son mobile intérieur. En d'autres termes encore, si dans l'immanence du « Je

[81] *Ibid.*, p. 268.
[82] *Ibid.*, nous soulignons.

peux », l'homme peut vouloir son action, c'est dans la mesure où trouvant appui sur lui-même, dans son auto-affection, il peut entrer lui-même en action, être lui-même actif, être agent agissant. Il peut commander son action non point en tant qu'il l'anticipe, la planifie, la supervise, mais d'abord dans la mesure où il l'initie, l'accomplit, l'habite lui-même ; si son vouloir est pour son action une *arkhè,* c'est non point en tant qu'il peut, à travers sa volonté, viser son action et la dominer du dehors, mais en tant qu'il vit en lui-même son action et la maîtrise intérieurement. La capacité que l'homme trouve en son vouloir n'est pas de se représenter idéalement une intention pratique, pragmatique ou morale, de *tendre ek-statiquement vers la réalisation* d'une action, par le jeu des protentions et des rétentions où se projette son désir, mais, beaucoup plus immédiatement, de *réaliser pratiquement la tension vitale* avec laquelle il coïncide pathétiquement.

En identifiant dans le « Je peux », l'instance où s'engendre la possibilité pour le vivant d'une volonté libre, ce qu'identifie Henry, ce n'est donc pas le moment où pour l'homme devient possible l'ouverture de l'horizon transcendant et idéal où il peut porter et exporter lui-même l'objet de son désir ou de sa volonté, et ainsi *se proposer* une action à réaliser ; c'est, d'une manière beaucoup plus archaïque, le lieu où le vivant en possession de lui-même, peut se porter et s'importer lui-même librement dans le mouvement subjectif de son être pratique, et ainsi *réaliser* soi-même l'action qui se fait en lui, qui le porte et lui importe, la vouloir réellement. Et la volonté qui affleure alors n'est pas partant le pouvoir produit dans l'ek-stase de soi de se proposer une action à faire, de projeter ses visées au-devant de l'action, il est le pouvoir donné dans le souffrir de soi, de faire ce qu'il y a à faire pour agir : le pouvoir d'accomplir soi-même l'effort qui transforme la souffrance en jouissance, le pouvoir de s'efforcer sur le fond du pathos originaire de la vie[83].

Avec le concept nodal de liberté, c'est donc l'ensemble des notions qui gravitent autour de lui qui se trouvent intégrées à la notion d'*humanitas,* après que ces notions ont été arrachées à la transcendance et repensées dans leur signification vitale originaire immanente au sentiment de soi : *la responsabilité* comme capacité pratique antérieure au savoir de la conscience, la *causalité* pratique comme pouvoir, pour le soi rivé pathétiquement à lui-même, de parvenir *en* lui-même sans se produire hors de soi à la manière d'une cause *de* soi, *la maîtrise* comme être-en-possession-de soi étranger au rapport distancié de domination, *la volonté* comme pouvoir de commander intérieurement indépendant d'un pouvoir de projeter des fins. De même la notion d'*autonomie* pourrait faire l'objet d'une reprise qui dégagerait la signification concrète et charnelle qu'elle acquiert au sein de la conception henryenne de notre *humanitas*. En substance, il s'agirait de montrer

[83] Ce qui affleure ici, c'est donc un tout autre sens de la volonté et de l'action que celui que Henry oppose dans *L'Essence de la manifestation*, au §69, à l'affectivité et au sentiment pour justifier l'impossibilité de principe d'agir sur lui : antérieurement au vouloir et à l'action compris comme « vouloir de » et « action sur » dont la « structure » spécifique implique effectivement « l'intentionnalité » à laquelle se dérobe par principe le sentiment, l'analyse du « je peux » révèle ce qui fait de « l'action sur », originairement une action, et du « vouloir de », originairement un vouloir : la puissance d'agir et de vouloir immanente au sentiment, soit ce qui n'agit certes jamais *sur* mais *dans* le sentiment de soi. Se révèle ainsi la raison première de l'impossibilité d'agir sur le sentiment par sa volonté, tenant non pas à ce que la volonté et l'action diffèrent dans leur essence fondamentale du sentiment, mais au contraire à ce que le sentiment constitue précisément leur essence intérieure : « […] la détermination de l'être du vouloir et de l'action, de l'être en général, comme affectivité ». EM, p. 814. Si en effet « le sentiment ne saurait dépendre du vouloir ou de son exercice, de l'action, ni être produit par eux », c'est, comme le dit très bien Henry, « en tant [que le sentiment] leur est intérieur comme leur être, comme constituant leur essence et leur réalité même » *(ibid.)*.

qu'elle ne signifie pas fondamentalement pour l'homme, comme nous avons pris l'habitude de le penser, le pouvoir pour un sujet rationnel d'agir d'après la loi qu'il a lui-même posée comme loi transcendante formulant son devoir-être, sous la forme d'une représentation qui devance, oriente, dicte idéalement et discursivement son action, mais avant cela, avant cette forme seconde de l'autonomie : le pouvoir pour une subjectivité charnelle d'agir au sein de la loi qu'elle éprouve passivement en elle comme loi immanente qui engendre son être propre, sur le fond donc d'un pathos qui commande – dans son excès – la nécessité de l'action, en même temps qu'il assure – dans son étreinte – sa possibilité, soit aussi bien d'un logos pratique qui dit ce qui doit être fait – l'accroissement de soi – en même temps qu'il donne le pouvoir de le faire – la possession de soi[84].

Une connexion paradoxale mais non-contradictoire

On voit en somme que si la reconduction du contenu de l'*humanitas* au lieu de la vie originaire implique une reconsidération de la liberté humaine et de ses propriétés connexes, c'est pour deux raisons. C'est tout d'abord, parce que rapportée à l'essence pathétique qui la fonde, la liberté telle qu'on l'attribue volontiers à l'homme, liberté comme transcendance et pouvoir des possibles, la liberté de la conscience ou de la pensée, se trouve ne plus apparaître comme une détermination fondamentale de l'homme. La rupture qu'elle implique doit être comprise sur le fond d'une impossible rupture du soi, et ce qu'elle délivre ou libère, ne peut plus être assimilé à l'être humain en tant que tel, mais seulement à son double ou à son image. Ce qui n'exclut pas qu'une telle liberté puisse jouer encore un rôle décisif dans la genèse transcendantale de l'homme en tant que vivant humain, mais ce qui implique que ce rôle ne peut être joué par elle en tant qu'elle aurait le pouvoir de réaliser l'essence même de l'homme mais seulement en tant qu'une telle réalisation exige ou implique peut-être, pour des raisons qui restent à clarifier, le pouvoir de se placer, si ce n'est réellement, concrètement, et absolument, du moins idéalement, symboliquement et temporairement, à distance de soi, soit d'une manière très relative. Mais on l'a vu également, la perspective henryenne ne se contente pas de relativiser la liberté comme transcendance et de désolidariser celle-ci de la réalité fondamentale de l'homme. Si elle montre ainsi qu'une telle liberté n'est pas absolue, elle dégage au niveau même de l'absolu qui l'exclut, une autre forme de liberté ; de sorte que son geste fondamental ne consiste pas tant à relativiser et à déréaliser la liberté humaine, qu'à déplacer celle-ci vers le lieu de sa réalité absolue et originaire. Et ainsi en même temps qu'elle fait apparaître le caractère *a priori* insuffisant, illusoire et déceptif de la voie éthique qui fonde le devenir humain sur la seule capacité offerte par sa liberté négative de briser son destin objectif et de dépasser la nécessité de la nature, elle laisse transparaître une voie non point inverse mais tout autre : celle qui consiste pour le soi charnel à épouser par le déploiement de sa liberté immanente, c'est-à-dire par son effort propre, la nécessité pathétique de sa vie, son destin subjectif tragique : devenir lui-même ce qu'il est toujours déjà, devenir un vivant humain.

[84] Cf. DCAC, p. 122 : « Nous sommes ici en présence d'une propriété absolue de la vie […] : celle d'être en un pouvoir d'accroissement, une force qui en vertu de sa plus grande force [soit son affectivité] porte toujours en elle, outre le vouloir obscur de se dépasser elle-même, la capacité effective de le faire. »

La connexion secrète que révèle la perspective henryenne, au sein du concept d'*humanitas*, entre l'affectivité et la liberté, est donc bien plus profonde et plus intime que celle établie explicitement dans *L'Essence de la manifestation* entre l'immanence de la vie et la transcendance d'une liberté productrice du monde, elle est le lien qui pointe déjà dans l'œuvre maîtresse, lorsque celle-ci affirme que « l'affectivité est l'être de l'action, l'être du "Je peux" », et que partant « la relation de l'affectivité et de l'action est une relation interne, immanente, c'est-à-dire aussi bien l'absence de toute relation »[85], elle est le lien fondamental qui se noue entre d'un côté l'impuissance de la vie à l'égard d'elle-même et d'un autre la puissance de son « Je peux » qui est l'essence de toute liberté, la possibilité interne de toute action. D'une part, si la liberté est rapportée à l'affectivité, ce n'est pas seulement parce que la transcendance de sa forme accidentelle, comme être-au-monde, se fonde sur l'immanence mais c'est parce que ce qui dans cette liberté se fonde sur l'immanence, c'est ce qu'il y a de libre en elle, son essence même, le « Je peux ». La thèse selon laquelle l'affectivité fonde l'essence de la liberté signifie ultimement non pas que la liberté dont l'essence est la transcendance implique encore l'affectivité, mais que la liberté n'a pas pour essence originaire la transcendance mais toujours et d'abord l'affectivité : « […] le sentiment du Soi de pouvoir mettre en œuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartiennent à sa chair »[86]. Et d'autre part, si l'affectivité peut être présentée comme le fondement de la liberté, ce n'est pas seulement parce que sa structure *exclut* l'essence spécifique d'une liberté, celle de l'être-au-monde, mais parce que sa structure immanente *inclut* en elle l'essence fondamentale de toute liberté, l'essence du « Je peux ». La thèse selon laquelle l'affectivité fonde l'essence de la liberté ne signifie pas ultimement que l'affectivité est la réalité absolue qui fonde l'être relatif d'une liberté-au-monde ; elle signifie que cet absolu porte en lui, dans sa structure fondamentale, comme une de ses déterminations essentielles, la liberté en tant qu'être-en-possession-de-soi. La thèse n'exprime pas le rapport unilatéral d'un fondement à un fondé, de l'ontologique à l'existentiel, du nécessaire au contingent, mais un rapport au sein du fondement ontologique, une relation d'intériorité phénoménologique réciproque entre deux déterminations essentielles et nécessaires de l'immanence. Et si l'affectivité demeure en un sens antérieure et première par rapport à la liberté en tant qu'elle constitue, dans la réalité de la vie, l'être-toujours-déjà-donné au sein duquel le soi entre en possession de lui-même et devient capable d'agir, soit la charge pratique qui précède et excède le « Je peux » en le situant en lui-même et si, en ce sens, on peut se risquer à dire que l'affectivité demeure encore plus fondamentale et plus essentielle en nous que la liberté, reste que, comme on l'a dit du soi, sa liberté est « *ce en quoi* » *et* « *ce comme quoi* » l'affectivité se révèle elle-même : l'être-en possession-de-soi au sein duquel l'affectivité se révèle comme toujours déjà-donnée, soit la présence phénoménologique au sein de laquelle le pathos se présente lui-même comme ce qui est toujours déjà-présent. Autrement dit, si l'affectivité est décrite encore comme la pesanteur qui porte la liberté en elle-même, la liberté, quant-à-elle, apparaît comme ce qui supporte la charge qui l'importe en soi, *i.e.* : ce en quoi et comme quoi se matérialise – c'est-à-dire devient phénoménologiquement effective – la matérialité du vivant,

[85] EM, p. 811.
[86] I, p. 262.

« l'âme » en laquelle s'incarne la « chair » du vivant. De sorte que la connexion mise en évidence par la phénoménologie henryenne au sein de l'immanence est, à son niveau le plus originaire, telle que la liberté est dans l'affectivité dans la mesure exacte où l'affectivité est dans la liberté.

Une telle connexion signifie assurément l'irruption au sein de notre *humanitas* du *paradoxe* : l'unité intime de ce qui nous semble le plus opposé, l'unité de l'affectivité et de la liberté, de la pulsion et de la volonté, de la chair et de l'âme, de l'impuissance et de la puissance. À travers elle se révèle un homme qui trouve dans la passion de son être, la possibilité de son action. Mais si une telle connexion ne lie pas simplement, comme nous nous sommes efforcé de le montrer, l'immanence à la transcendance, mais que plus radicalement elle s'accomplit sur le plan même de l'immanence, si elle décrit la structure pratique d'une même essence, sa tension n'exprime-t-elle pas plus qu'un paradoxe qui déroute notre opinion, une véritable contradiction qui arrête la pensée ?

Bien au contraire, il nous semble que c'est précisément lorsqu'il apparaît que cette tension se produit sur le plan fondamental de l'immanence, et qu'elle s'engendre en elle avant la production de toute transcendance, que se révèle son caractère, certes à tout le moins para-doxal, mais non-contradictoire. Car en montrant que la liberté impliquée dans l'affectivité n'est pas celle qui prend la forme spécifique de la transcendance, on montre aussi bien que cette liberté n'est pas celle rejetée par la structure immanente de l'affectivité, qu'elle n'est pas la liberté à partir de laquelle on forme le concept de non-liberté pour décrire en première approximation la passivité à l'égard de soi. De sorte que si l'immanence peut apparaître comme unité d'une non-liberté et d'une liberté, d'une impuissance et d'une puissance, c'est dans la mesure où la liberté et la puissance rejetées de la structure immanente de la vie par les préfixes négatifs « non- » et « im- », d'une part, et la liberté et la puissance au contraire révélées en cette structure, d'autre part, n'ont pas à chaque fois la même signification, ne se situent pas sur le même plan. Et partant ils peuvent venir signifier sans contradiction deux moments d'une même essence impliqués l'un dans l'autre, non pas simplement la négation et la position d'une même détermination en deux temps différents, mais deux déterminations d'une même dynamique immanente ; la liberté et la puissance originaire de l'immanence venant dire non pas autre chose que sa non-liberté et son impuissance, une autre chose contradictoirement unie à elle, mais l'être-en-possession de soi de l'immanence qui s'engendre nécessairement dans l'être donné immédiatement et pathétiquement à lui-même, excluant effectivement la libre transcendance et sa puissance ek-statique[87]. L'inversion de l'impuissance affective en puissance pratique qui s'accomplit au centre de la réalité vivante de l'homme, en son « Je peux » donné pathétiquement à lui-même, *dans la chair de son cogito ou le cogito de sa chair*, cette inversion est l'expression d'une même vérité pratique, la révélation de ce tout ce qu'elle

[87] Nous verrons que les rapports de l'impuissance fondatrice de la puissance du « je peux » se complique lorsqu'il s'agit d'envisager la modalité spécifique de la passivité et de l'impuissance propre au vivant *fini*, non plus simplement la passivité et l'impuissance universelle de la vie à l'égard d'elle-même, mais l'« impuissance absolue » et la « passivité radicale » du vivant à l'égard de la Vie absolue. Il faudra en effet reconnaître que se produit une véritable « inversion » mettant en jeu « deux sortes de pouvoirs » « non seulement opposés mais en réalité foncièrement différents » (cf. CMV, p. 173). Mais même à ce point extrême, il s'agira de montrer que l'opposition n'implique pas en elle-même une contradiction, mais une relation d'intériorité phénoménologique *non-réciproque*. Cf. notre chapitre IX.

implique : elle ne dit pas la façon dont le négatif se renverse en positif ou le négatif en positif, mais la façon dont la positivité immanente de la vie se déverse en elle-même, son mouvement immanent.

Une nouvelle fois la logique à l'œuvre n'est pas celle de la dialectique du concept. La logique qui conduit de l'affectivité à la liberté est celle déjà à l'œuvre au sein même de l'affectivité, celle d'une vie immanente excessive qui est non seulement affective mais au sein même de cette affectivité et de son excès, en outre donc, liberté – non seulement sentiment mais *de surcroît et par surcroît* « Je peux »[88]. On pourrait peut-être dire de « l'inversion » qui se joue au niveau du « Je peux »[89], inversion de l'impuissance en puissance, qu'elle est moins une *inversion* à proprement parler qu'une *conversion* ; de sorte qu'il faudrait alors distinguer *l'inversion/conversion* de l'impuissance en puissance décrivant la relation d'intériorité phénoménologique réciproque constitutive de la structure fondamentale de l'immanence, de *l'inversion/négation* de l'impuissance de l'immanence en puissance de la transcendance ; la première désignant le mouvement même de l'immanence, la seconde désignant son contre-mouvement. En tout cas, si dans la connexion de l'impuissance pathétique et de la puissance pratique d'un « Je peux » transparaît bien la possibilité éventuelle d'une inversion téléologique de la vie, la tentative ou tentation pour elle d'accomplir son (impossible) rupture – puisque pour qu'une telle inversion se produise effectivement, il faut assurément *pouvoir* accomplir et pouvoir *vouloir* cette négation*, soit* l'action d'un *«* Je peux », de son pouvoir pouvoir et de sa volonté –, en même temps que le mobile pathétique profond d'une telle action – la souffrance qui ne veut plus souffrir –, toutefois, il faut bien voir qu'en elle-même, dans sa structure effective et essentielle, la connexion dit aussi bien, et même d'abord, la possibilité contraire, le pouvoir d'accomplir et de vouloir ce que peut et veut toujours déjà le conatus immanent de la vie, une tout autre façon d'agir pour satisfaire le mobile pathétique de la souffrance : s'efforcer en assumant cette souffrance et en la traversant de la conduire vers la joie[90]. On se situe avec cette connexion avant toute modalisation existentielle et éthique du « Je peux » à travers des actes particuliers, avant toute réponse apportée par le vivant à la nécessité pour lui de ne plus souffrir ; on se situe au niveau de sa réalité pathétique et pratique fondamentale. Et à ce niveau architectonique, la liberté du « Je peux », sa possibilité aussi bien que sa réalité, n'apparaissent en aucune manière opposées à la passivité du pathos ; le « Je peux » ne s'accomplit pas *en s'arrachant* à sa passivité mais en *étant débordé* par elle, débordé en elle par soi ; et si la pesanteur qu'elle est pour lui et en lui, lui qui s'éprouve en elle irrémédiablement, le conditionne nécessairement dans son exercice, ce n'est pas en lui offrant une *résistance a priori*[91], mais c'est parce que cette charge le charge de lui-même, le charge du poids de son propre être, lui offrant ainsi une *consistance a priori*.

---

[88] Nous soulignons dans le passage précité de DCAC, p. 122 : la vie est cette force qui « porte en elle » « *outre* le vouloir obscur de se dépasser elle-même, l*a capacité effective de le faire.* »

[89] Nous verrons au chapitre IX dans quelle mesure la prise en compte de la relation propre au vivant fini, de son « je peux » à son avant qu'est la Vie absolue – relation radicalisant son impuissance à l'égard de sa puissance propre – justifie la pertinence du terme d'inversion.

[90] *La Barbarie* met bien en évidence cette double possibilité et la préséance de la seconde, en identifiant dans le « "supporter soi-même" qui n'en peut plus d'être ce qu'il est […] le point source de toute culture comme de sa réversion possible dans la barbarie », p. 172. Cf. également p. 173-174 : « Deux possibilités s'offrent alors à la vie pour être et vécues et assumées par elle et deux seulement », la première consistant à retenir en soi le pathos de sa vie et « au lieu de donner congé à notre relation à l'être dans l'affectivité » à « l'actualiser ».

[91] Selon le schéma de l'arrachement proposé par G. Jean dans *Force et Temps*. Cf. *Force et Temps*, *op. cit*., p. 121, où l'auteur

Réactivation de la notion de personne au sein de l'archihumanisme

Nous nous demandions si l'inféodation de l'anthropologie henryenne au dynamisme pulsionnel d'une vie phénoménologique primordiale ne l'amenait pas à colporter, sous le manteau lexical de la subjectivité et de l'intériorité, une forme d'anti-humanisme naturaliste. Le dépliement du concept henryen d'affectivité, la mise en évidence en lui du lien intime qu'il noue avec l'ipséité et la liberté, a pu montrer comment Henry pouvait au sein même de la pulsion vitale penser l'irréductibilité de l'être humain, de son individualité et de son action, à la Nature, et plus généralement à toute totalité transcendante. On serait même tenté de dire que ce que réactive l'immersion philosophique de Henry dans le courant de la vie absolue, c'est la notion métaphysique et morale que l'humanisme oppose classiquement à toute tentative de réduction naturaliste et sur laquelle il s'appuie pour affirmer la dignité de l'homme et fonder ses droits : la notion de personne[92]. Mais si l'on peut dire que la perspective henryenne réactive cette notion – au moins en un premier temps[93] – c'est à la condition de voir ce qu'implique une telle réactivation, à la condition de voir comment celle-ci bouleverse la compréhension que nous pouvons en avoir par ailleurs.

Il faut souligner en effet 1) que sa définition à partir de l'auto-affection, lui confère un contenu phénoménologique qui lui ôte son caractère métaphysique et moral en la situant sur le terrain d'une expérience immanente indubitable. Saisies en effet comme sentiment de soi, l'ipséité et la liberté de l'homme n'apparaissent plus comme l'objet d'une affirmation hypothétique, l'objet d'un savoir plus ou moins douteux, mais comme ce savoir certain de soi qui s'affirme lui-même incontestablement dans l'épreuve charnelle que l'homme fait immédiatement de sa réalité. « La liberté n'est pas une affirmation métaphysique, spéculative, toujours contestable et contestée – aujourd'hui plus que jamais par la science, dit-on. La liberté a une signification phénoménologique »[94]. Endurée en sa phénoménalité pathétique, elle n'est pas seulement le

interprète le poids de la vie comme « *un poids proprement ontologique* qui *précède* "sa levée" et qui, comme f*orce de résistance originairement passive*, constitue la "profondeur" de la vie et son essence même ».

92 Ainsi, lorsque Henry commente la conception schélerienne de la personne dans *L'Ess*ence *de la manifestation*, p. 846, ce n'est pas le lien essentiel établi entre la souffrance et la personne qu'il critique, mais l'interprétation sur la base de ce lien de la révélation de l'absolu et de la béatitude. Ainsi, répétant les analyses de Scheler dans *Sens et Souffrance*, il commence par valider la thèse selon laquelle « l'être de la personne, ce qui constitue le "noyau même de l'existence", c'est là ce qui se découvre dans la souffrance comme son sujet en quelque sorte, comme cette réalité intérieure et spirituelle à laquelle il est porté atteinte et qui, dans cette atteinte, se révèle ». Mais il montre alors que l'absolu qui est l'être de la personne ne se manifeste pas de manière « synthétique » à l'occasion de cette souffrance, à la faveur d'un « acte intentionnel » spécifique « comme un terme transcendant » mais comme « ce qui se révèle en [cette souffrance] même comme sa propre révélation, comme son essence même ». Ce qui suffit à montrer que les analyses de Henry ne conduisent pas à rejeter le développement d'une philosophie de la personne, mais un tel développement sur la base d'une occultation de la phénoménalité propre à l'affectivité au sein de laquelle se révèle cet absolu qui est « l'être de la personne » et son « intériorité radicale ». Cf. la note de la page 847 : « Le développement d'une philosophie de la personne n'aurait pu […] échapper à la contradiction et recevoir son plein développement qu'à la faveur d'une modification complète de la conception de la phénoménalité, modification dont on ne trouve au contraire aucune trace chez Scheler ».

93 Cf. AD, p. 78 où Henry affirme que « sa conception de la subjectivité ne [peut] être assimilée à la notion traditionnelle de "personne" ». Pour justifier cette assertion, Henry avance dans ce texte une raison ultime que nous ne pourrons envisager qu'au chapitre IX : « je ne suis pas une sorte de monade qui serait sa propre origine » ; de sorte que du vivant humain, malgré l'autonomie spécifique que lui confère son « je peux » charnel, il faut dire qu'il n'est pas « une réalité autonome » (*ibid.*).

94 I, p. 262.

sentiment et le savoir certain d'un pouvoir en exercice qui éprouve de fait sa liberté, de sorte que l'on pourrait toujours objecter, à la manière de Spinoza, que cette expérience ignore encore les causes qui déterminent l'exercice factuel de ce pouvoir. D'une manière beaucoup plus décisive, elle est le sentiment et le savoir certain qui atteint et concerne, avant tout exercice factuel d'un pouvoir, ce qui peut exercer un pouvoir, ce qui jouit d'un pouvoir pouvoir : le « Je peux » qui rend possible le déploiement d'un pouvoir à partir de soi, la possibilité transcendantale de son exercice libre, sa cause interne, – concrètement la liberté elle-même[95]. La vie phénoménologique circonscrit le domaine d'expérience spécifique où se révèle l'impression originaire d'où procède notre idée de pouvoir et de cause interne, et qui ne provient jamais, comme le remarquait déjà Hume[96], des données élémentaires des sens et de la conscience : l'auto-impresssion invisible d'une chair où se révèle d'une manière irréfutable, avant toute idée qui en est la simple copie dans l'imagination, la liberté d'un soi vivant, et en ce sens la réalité d'une personne.

2) Non seulement le savoir sur lequel se fonde le recours à la notion de personne n'est pas ultimement un savoir construit au moyen d'une argumentation métaphysique ou morale, mais le savoir de soi immédiat qui est la vérité de la personne, mais, en outre, le contenu que confère la philosophie henryenne à cette notion de personne, sur le fond de son auto-apparition antérieure à toute construction rationnelle (à l'aide d'arguments métaphysiques ou moraux) n'est pas non plus la raison (théorique et/ou pratique). Sa réalité est celle de son auto-révélation pathétique, celle de sa vérité pratique et concrète, une réalité impressionnelle, charnelle et pulsionnelle. La personne en ce sens n'est pas une réalité intelligible, spirituelle ou morale, qui surnage en l'homme au-dessus de

[95] Cf. *ibid.*, p. 262 : « On peut toujours prétendre que l'expérience subjective de la liberté n'est que l'inconscience objective d'un déterminisme. Mais la liberté ne se réduit nullement à la donne factice d'un mouvement en son déroulement – celui-ci fût-il entendu dans sa donation pathétique et ainsi comme un sentiment. *La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en œuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartiennent à sa chair.* »

[96] Sans voir toutefois qu'il ne suffisait pas d'identifier un nouveau sentiment formé par la répétition de « conjonction constante d'objets ou d'événements familiers » – « le sentiment » « d'une transition coutumière » – pour s'élever à l'impression qui est véritablement à l'origine de l'idée de connexion nécessaire (*Enquête sur l'entendement humain*, traduit par André Leroy, Aubier éditions Montaigne, Paris, respectivement, section V p. 88 et section VII p. 123), connexion nécessaire qui, selon Henry, n'est pas un sentiment particulier, indiquant une tendance de la nature humaine à l'accoutumance et à la croyance, mais le sentiment de soi transcendantal constitutif de la personne humaine, de sa vérité, de sa liberté et de son pouvoir réel. Alors que Hume se contente de désigner une *tendance de la nature* humaine – l'habitude, la croyance – « sans pousser plus loin ses recherches », (*ibid.*, p. 89) Henry s'efforce de dégager *la tension vitale* qui, en tant que mémoire de soi et affirmation de soi, est le principe de toute habitude et de toute croyance, la raison dernière de cette tendance, précisément « la cause de cette cause » (*ibid.)* qui paraît au philosophe sceptique inaccessible – et ainsi Henry fait poindre sous la « nature humaine », la *personne* humaine. Remarquons encore que dans une note de l'*Enquête* (*ibid.*, p. 114), Hume s'est approché très près de « l'intuition » henryenne et d'abord biranienne, d'un « je peux ». Il envisage en effet l'hypothèse selon laquelle l'idée de pouvoir et de force proviendrait d'un sentiment d'effort, d'un « *nisus* » ; « on peut prétendre écrit-il en note, que la résistance que nous rencontrons dans les corps, parce qu'elle nous oblige à tendre notre force et à rassembler tout notre pouvoir, nous donne l'idée de force et de pouvoir ». Mais, faute d'une élucidation de la phénoménalité spécifique de cette impression subjective, l'être pathétique et inextatique de l'effort subjectif, sa cohérence avec soi dans l'immanence d'une *connexion* intérieure à soi nécessaire et *a priori,* sont recouverts pas la représentation de la *conjonction a posteriori* et contingente de cet effort et de son sentiment avec les événements mondains extérieurs : du « sentiment d'un effort fait pour surmonter une résistance », Hume remarque en effet simplement qu'il n'a « de connexion connue avec aucun événement ». Si bien qu'il ne peut aller plus loin qu'« avouer que ce *nisus* animal que nous expérimentons, bien qu'il ne nous apporte *aucune idée précise et déterminée de pouvoir*, entre pour une très grande part dans l'*idée vulgaire et imprécise* que nous en en formons » (*ibid.,* p. 114-115, souligné par nous). De même la compréhension de l'origine de notre idée de pouvoir et de force à partir de l'émergence d'un nouveau sentiment par la répétition d'une conjonction constante, à savoir le sentiment d'une transition coutumière dans l'imagination, en lieu et place d'une interrogation ontologique sur l'être même du sentiment, ne pourra que recouvrir, sous une simple une impression empirique, l'auto-impression originaire.

sa réalité affective, matérielle et corporelle[97]. Elle plonge au cœur de l'homme, et vient prendre place en sa chair. Elle est le soi qui habite la chair de l'homme, un soi qui vit au centre de cette chair, un « Je peux » qui est dans la passivité d'une chair son propre pouvoir d'agir, ce qui fait que cette matière est intrinsèquement animée et libre, ce « en quoi et comme quoi » elle est un corps subjectif toujours déjà humain. Aussi, sa valeur, sa vérité, sa liberté et son ipséité, s'étendent aux dimensions les plus matérielles et les plus concrètes de l'existence humaine, elles ne concernent pas simplement une dimension supérieure et à part de l'homme. En assignant à la personne un site dans l'affectivité, c'est toute l'affectivité qui se voit conférer en retour une valeur personnelle et humaine, ce sont toutes les impulsions de notre vie affective qui ne sont plus assimilées à de simples processus naturels, aveugles et anonymes mais reconnues comme des processus effectués en première personne[98] par un cogito vivant ; c'est, relativement à « notre corporéité originaire », de « chacun de ses actes ou de ses mouvements, du plus humble au plus complexe et au plus difficile », dont il faut alors dire qu'il porte le témoignage de « ce pouvoir permanent, incontestable et irréductible »[99] qu'est la liberté.

3) Enfin, parce que le contenu du concept de personne est compris à partir des couches les plus primordiales et les plus profondes de notre existence, compris moins comme ce qui descend en elle, que comme qui s'élève d'elle ou se lève en elle, il devient beaucoup plus consistant, beaucoup plus « lourd » que dans une perspective rationaliste classique[100]. La notion de personne se charge d'un contenu pathétique ; mieux : elle vise, comme réalité, ce qui se charge d'un contenu pathétique, encore plus précisément : ce « *qui* » qui se charge d'un contenu pathétique, soit l'individu vivant. La personne, appréhendée par la phénoménologie de la vie, est ce soi singulier et situé qui porte en lui la tension de la vie : ses excès et ses exigences, sa pulsion, l'éternel recommencement du besoin défini par le souffrir et le jouir d'une chair, la nécessité de sa conservation *et* de son accroissement, sa solitude aussi – elle est cette liberté tragique supportant le destin pathétique selon lequel elle s'accomplit.

[97] Cf. Ms A 5-1-2666 in RIMH n°3, p. 110 : « Il n'existe pas de "personne morale" surplombant on ne sait quelle "individualité empirique". Nous ne faisons pas de différence entre l'idée d'individu et l'idée de personne. »

[98] Cf. p. 306 : « […] le besoin est subjectif, il a le poids, la gravité de l'existence infinie qui le porte, la simplicité et la transparence de la vie absolue au sein de laquelle il se révèle. Parce que le besoin est subjectif, il n'a pas non plus l'innocence d'un mouvement de la matière […] »

[99] I, p. 262. Cf. également PPC, p. 75 : « Le moindre de nos gestes quotidiens que l'habitude, le refoulement ou toute autre cause aurait rendu inconscient, appartient, en fait à la sphère de transparence et de certitude absolue de la subjectivité transcendantale, son être est l'être même de la vérité originaire. »

[100] C'est cette double conséquence philosophique que l'on retrouve dans la conclusion de l'ouvrage consacré à la théorie ontologique du corps subjectif. D'un côté, une telle théorie, écrit en effet Henry, « nous montre que la vie de notre corps n'est en aucune façon une vie en troisième personne » (PPC p. 305) et d'un autre côté, avec elle « le concept de subjectivité acquiert la réalité qui lui manque trop souvent » en venant désigner une « région de l'être parfaitement déterminée et absolument concrète » (PPC p. 257).

TRANSITION

L'acosmisme qui commande l'anthropologie henryenne évide le concept d'humanité. Il congédie l'ensemble des déterminations déposées en lui par la tradition philosophique dominée par le monisme ontologique – ensemble hétérogène et contradictoire qui se cristallise sous la forme dialectique du doublet empirico-transcendantal. Mais dans la mesure où une telle *épochè* vise à libérer, en deçà du monde, la vie phénoménologique qui, en l'homme, est ce qu'il y a de plus essentiel, la perspective henryenne offre un nouveau contenu à l'anthropologie philosophique et autorise la refonte radicale de ses concepts cardinaux. Ainsi, sur le fond de l'élaboration ontologique de la vie phénoménologique se mettent en place un ensemble de déterminations qui viennent formuler, sur le plan du discours philosophique, la réalité fondamentale anté-discursive de notre *humanitas*.

Notre analyse progressive a pu mettre en évidence principalement quatre déterminations qui fixent le cadre de cette anthropologie renouvelée, fondée sur l'immanence de la vie phénoménologique : l'invisibilité, la vérité, l'affectivité et l'ipséité. Cet ensemble s'ordonne lui-même selon un jeu de balancement entre deux mouvements théoriques – balancement qui décrit globalement l'ordre d'engendrement des principaux moments mais qui joue déjà à l'intérieur de chacun des moments, à la manière d'une structure fractale liée aux deux implications inextricables du thème de la duplicité de l'apparaître, à savoir 1) un déplacement du monde vers la vie 2) qui se produit sans quitter le plan de la phénoménalité. L'approche de l'être humain à partir du thème de l'ontologie henryenne implique en effet, d'une part, une *immersion* dans l'épaisseur de notre vie (son invisibilité, son affectivité), et d'autre part, depuis la profondeur même de ce site archaïque, une *assomption* de la grandeur de notre humanité (de sa vérité et de son ipséité). À la faveur de la plongée dans la réalité primordiale de notre vie s'explicitent les composantes réaliste, moniste, et dynamiste, de l'anthropologie henryenne, composantes par lesquelles celle-ci entend se démarquer d'un humanisme idéaliste ; la visée, à travers cette réalité, de la valeur transcendantale de l'homme permet quant à elle la reprise phénoménologique de ces différentes composantes, reprise qui leur retire toute connotation naturaliste et matérialiste. Il en résulte un discours qui s'ancre dans la réalité la plus concrète de l'homme, sans pour autant sacrifier dans cet ancrage l'*humanitas* de l'homme, soit une conception qui prétend saisir, dans l'« être situé » de l'homme, la possibilité et la réalité de son « Je peux », aussi bien, dans la « matérialité » (phénoménologique) de son être, la possibilité et la réalité de son « esprit » (vivant). Au sein de la vie phénoménologique, cette conception révèle ainsi un homme qui est humain dans ce qu'il a de plus réel et réel dans ce qu'il de plus humain – une réalité humaine qui est aussi bien une humanité réelle. Et au portrait d'un homme fondamentalement scindé entre son existence concrète et son essence abstraite se substitue celui

d'un vivant qui trouve *son essence* dans le phénomène de son existence *subjective*, et son *existence* dans la charge de son essence *affective* ; en lieu et place de l'union problématique d'un corps matériel et d'une conscience idéalisante, d'une situation objective et d'une liberté néantisante – en lieu et place du doublet empirico-transcendantal –, s'affirment la simplicité et l'unité d'une réalité immanente qui accomplit la relation transcendantale d'intériorité phénoménologique réciproque entre une chair et un soi, une affectivité et une liberté.

De sorte que si la philosophie de la vie henryenne met bien au jour, au cœur de l'homme et en deçà de sa conscience, l'efficace d'une force vitale originaire, toutefois, cette force n'est pas assimilée à quelque puissance aveugle et inconsciente à laquelle l'homme serait soumis sans le savoir, et qui se jouerait de lui, mais à cette hyperforce qui fait de l'homme un homme, celle qui fait de son être-toujours-déjà-là à la fois un savoir et un faire immanent à un individu, un sentiment-de-soi et un être-en-possession-de-soi, en bref une auto-affection. Grâce à un détour par la vie, ou retour à elle, la philosophie henryenne, en tant qu'elle accomplit ce détour/retour sur un terrain strictement phénoménologique, peut alors prétendre offrir à l'humanisme la force « matérielle » qui lui manque sous sa forme idéaliste, plus précisément offrir la force conceptuelle qui dit l'hyperforce invisible et affective au sein de laquelle s'engendrent notre *humanitas*, sa vérité et sa liberté. Se dessine alors, au sein de la démarche henryenne, la possibilité d'une critique de l'humanisme sous sa forme classique, métaphysique, idéaliste et rationaliste, qui ne s'en tient pas, en mettant en évidence le néant sur lequel la conception de l'homme critiquée repose, à mettre en cause ses fondements, ni même à mettre en lumière son absence de fondement et à tenter de le re-fonder sur cette nouvelle lucidité. La critique henryenne est en mesure de proposer un *fondement positif* à l'humanisme. Laissant sur place aussi bien l'humanisme traditionnel qu'un anti-humanisme qui pense simplement contre l'humanisme, et partant encore relativement au premier avec qui il partage les présupposés fondamentaux, la philosophie henryenne ouvre alors devant nous une voie théorique qui semble capable de fonder positivement l'humanisme sans compromettre l'*humanita*s de l'homme dans la positivité de son fondement : un archihumanisme.

Qu'une telle voie se présente comme une forme d'humanisme renouvelé, renforcé, et revitalisé, et même comme un « véritable humanisme »[101], ne veut pas dire que se figure en elle, pour une humanité maintenant désorientée, un nouvel Orient : elle ne donne pas de nouveaux idéaux, de nouveau rêves ou espoirs. Elle ne libère pas, d'une manière plus ou moins prophétique, de nouveaux horizons d'attentes ; elle révèle que la réalité de l'homme, son *humanita*s, se donne au contraire avant la production de tout horizon, avant toute constitution d'idéal, projection de rêve et d'espoir. Elle ne donne pas une valeur à réaliser à une humanité qui n'en aurait plus, mais montre que ce qui fait la valeur de l'homme (sa vérité, sa liberté, sa culture) se réalise toujours déjà en lui en quelque manière, comme son être même. Sa force ne consiste pas à dire ce qui doit être pour l'homme, mais à dire ce que l'homme ne peut pas ne pas être : non point son *devoir-être*, mais le savoir et le pouvoir qui sont son *être* même, la puissance d'agir immanente au sentiment. Aussi bien, en donnant un fondement à l'humanisme, il ne s'agit pas de donner à l'homme un principe

[101] AD, p. 80.

susceptible d'éclairer théoriquement sa praxis, mais de montrer que ce fondement est la praxis en tant qu'elle se révèle elle-même. La signification fondamentale de l'archihumanisme n'est pas eschatologique et éthique mais phénoménologique et ontologique : dire positivement ce qu'est l'homme ici et maintenant, ce qu'il est toujours-déjà. Il prend place au sein d'une anthropologie philosophique qui n'oppose pas à la scientificité d'une anthropologie fondée sur l'expérience des faits empiriques, un *discours* de nature métaphysique ou morale, mais une autre *expérienc*e : celle où se manifeste immédiatement et concrètement la réalité de l'homme, ce savoir immanent et certain de soi qu'est le vivant, l'auto-affection qui fonde la possibilité d'une véritable science de l'homme, c'est-à-dire d'une science de l'*être* humain.

En outre et surtout, de ce qu'un tel humanisme prétend se fonder dans la réalité la plus concrète de l'homme, il s'ensuit que le concept d'*humanitas* reconduit par cet humanisme subit un remaniement profond. Il est affecté d'une part dans son extension : référé à une subjectivité en tant que vivante, il s'étend et se diffuse bien au-delà des prestations transcendantales qui définissent la raison, la pensée et le langage. Il implique des manières d'agir, des types de connaissances, une *tekhnê* et une culture qui débordent très largement la cadre délimité et limité par le logos grec. Car le logos qui vient définir l'homme, sa culture, son savoir et son faire, dans la perspective de cette archihumanisme, n'implique pas simplement la chair, il est impliqué en elle ; la vérité de l'homme, ce que l'on a coutume d'appeler sa spiritualité, ne concerne pas simplement son existence matérielle et impressionnelle, elle en procède. L'*humanitas* de l'homme est toujours déjà révélée et agissante dans sa vie la plus concrète, en tant que cette vie affecte toujours déjà son humanité. Aussi, c'est inévitablement l'intension même du concept qui se trouve radicalement modifiée. L'*humanitas* redéfinie comme auto-affection se charge du lourd contenu de la vie : le pathos dont elle subit la nécessité implacable. En elle s'introduit le sérieux d'une existence qui s'accomplit dans le mouvement excessif du souffrir et du jouir, supportant encore et toujours la loi éternellement recommencée de la pulsion et de son incessant accroissement. Elle signifie alors la solitude d'une chair affectée par le poids de sa réalité propre, la puissance d'un soi fondamentalement impuissant à l'égard de lui-même, la liberté d'un être de besoin destiné à vivre – c'est-à-dire à se conserver *et* à se dépasser. Si l'archihumanisme est encore un humanisme, il est un humanisme tragique.

Cependant, malgré la mise en évidence ordonnée des caractères fondamentaux de l'*humanitas* dans la perspective henryenne, son concept est encore loin de parvenir à sa pleine détermination. Car on ne peut pas ne pas voir que la vie phénoménologique à laquelle reconduit l'acosmisme henryen se caractérise elle-même comme vie phénoménologique *absolue*. Ce qui implique, entre autres, qu'un tel principe vaut en droit pour tout ce qui est en vie, que sa réalité vaut pour tous les vivants[102]. Aussi, l'auto-affection, l'ensemble de ses caractères fondamentaux, déterminent l'homme comme vivant mais non point encore comme ce vivant particulier qu'est l'homme. Certes, ce n'est pas rien. C'est même capital. La vie dit en effet en l'homme sa réalité fondamentale, celle à partir de laquelle il peut effectivement être ce qu'il est, en ce sens, sa réalité

[102] Cf. I, p. 91 : « […] la Demeure de la Vie en laquelle tout est vie, hors de laquelle aucune vie n'est possible –, c'est donc aussi la nôtre, *celle de tous les vivants* », nous soulignons.

première *la plus* essentielle. Mais en tant que telle, elle ne dit pas quel vivant, au sein de cette vie fondamentale, il est *spécifiquemen*t. Reste encore à accomplir un travail de différenciation capable de fixer le contour, sur le fond de son identité de vivant, de sa réalité de vivant *humain*.

Certes, le thème de la duplicité de l'apparaître nous a mis en présence d'une différence primordiale pour la constitution de l'anthropologie philosophique henryenne, à savoir celle qui distingue l'être de l'homme, de l'être du monde ou de la nature. Et, dans une certaine mesure, se révèle déjà à travers cette différence ontologique, comme il arrive à Henry de le dire, « la spécificité d'une essence propre de l'homme »[103], ou même sa réalité « spécifique »[104]. Mais peut-on, à partir de cette première des différences ouvrant le champ d'une réflexion philosophique sur l'être humain, pousser plus loin le travail de détermination en direction d'une différence non plus uniquement ontologique mais plus spécifiquement anthropologique, c'est-à-dire d'une différence où se révélerait ce en quoi l'homme est non seulement un vivant mais plus particulièrement un vivant humain ?

La radicalité de la première différence peut facilement en faire douter. Car cette différence ne distingue pas empiriquement deux étants différents, mais vient distinguer sur un plan transcendantal, d'une part, la Différence de l'être sur le fond de laquelle se déterminent les différences des étants, et d'autre part, l'Identité à soi de la vie. De sorte que le milieu ontologique et transcendantal au sein duquel nous cherchons à déterminer la différence spécifique du vivant humain exclut toute différence empirique, exclut même *a priori* la Différence. Nous avons certes vu que l'Identité à soi de la vie ne consistait pas en une tautologie morte. Mais si la dynamique excessive de la vie reste toujours la même en s'accroissant d'elle-même, comment penser au sein d'une telle immanence, non plus seulement ce qui différencie celle-ci des étants transcendants et de la transcendance, mais ce par quoi elle se différencie elle-même comme immanence spécifiquement humaine [105]?

Ce problème formel se dédouble dès qu'on lui donne un contenu plus précis. Il se formule dans une direction horizontale et verticale.

Premièrement, c'est le rapport de l'homme aux autres vivants, comme lui, finis, mais non humains (on pense bien sûr aux animaux, et aux végétaux). On aperçoit certes dans la philosophie qui fonde le concept henryen d'*humanitas* dans la vie et identifie l'homme à un individu vivant, la promesse d'une pensée *a priori* beaucoup plus « accueillante » [106]à l'égard des autres vivants que celle

---

[103] E, p. 91.

[104] Cf. AD, p. 87 : « L'homme au contraire, si on le considère dans ce qu'il a de spécifique, c'est-à-dire dans ce qui le différencie de tout autre étant n'a pas besoin pour accéder dans la lumière de la phénoménalité d'un principe autre que lui […] »

[105] C'est cette inquiétude que formule F-D Sebbah dans son article « D'autres vies que la nôtre ? La pensée henryenne à l'ère des êtres artificiels », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry,* Presses universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013. Cf. p. 313 : « […] limite de la pensée henryenne, qui, attestant le pouvoir auto-révélant de la vie en deçà de toutes les révélations de différences entre étants dans le monde, manque à prouver une capacité de révélation de différences dans la Vie, par la Vie […] » ; cf. aussi la phrase conclusive, p. 325 : « À vrai dire, se pose dès lors fondamentalement le problème de la capacité de la phénoménologie de la Vie henryenne à produire des distinctions apodictiques, à "faire voir" uniquement en elle-même et par elle-même […] »

[106] Cf. F-D Sebbah, (*ibid*., p. 309) qui montre l'ambiguïté de la pensée henryenne au sujet de l'animal ; il évoque aussi (*ibid*., p. 310) ce qui apparaît d'abord comme la « bonne nouvelle henryenne pour les animaux ». Il avance pour justifier « cette bonne nouvelle » la raison suivante : dans la mesure où « rien de ce qui se montre dans le Monde ne peut attester

relative à l'humanisme rationaliste. Car c'est alors sur le fond d'une essence commune à tous les vivants que l'homme est alors pensé dans son humanité. Et dès lors que le transcendantal en l'homme, l'humain en l'homme, est situé dans le principe qui est à l'origine de tous les vivants, alors la distinction entre l'homme et les autres vivants ne peut plus être la différence ontologique qui sépare le transcendantal et l'empirique, le subjectif et l'objectif, le cogito et les choses, l'intérieur et l'extérieur. Elle doit se faire au sein d'une même réalité transcendantale, impressionnelle, subjective, et intérieure, qui se voit attribuée, selon des modalités différentes, aux différents vivants. Et si enfin, en cette vie, l'homme trouve son ipséité et sa liberté, en vertu d'une connexion essentielle entre l'affectivité constitutive de la vie, d'une part, l'ipséité et la liberté, d'autre part, ne faut-il pas aller jusqu'à reconnaître en toute rigueur, à tous les vivants, en tant qu'ils s'auto-affectent dans la vie, une forme d'ipséité, et de liberté – de culture aussi bien ? D'un même geste, la phénoménologie henryenne de la vie semble bien arracher l'homme, et tous les autres vivants, au règne aveugle de la nature[107]. En même temps qu'elle conduit à repenser l'intériorité et la subjectivité humaines à partir de la vie et de sa pulsion, c'est l'instinct[108] des animaux, et même sans doute le tropisme des végétaux, qu'elle invite à ressaisir dans leur signification subjective et intérieure. Repensé à partir d'une vie qui s'étend à tout ce qui est vivant, l'homme n'apparaît plus au sein des vivants comme un être « à part », c'est-à-dire séparé ontologiquement d'eux – non point parce que comme les autres vivants, il ne serait jamais rien de plus qu'un être naturel, mais parce que dans la vie, tous les autres vivants, comme lui, se révèlent toujours déjà bien plus que des êtres simplement naturels.

Mais si au sein d'une telle pensée de l'auto-affection se dissipent les problèmes provoqués par la coupure métaphysique abstraite produite au sein de l'homme entre son humanité – son ipséité et sa liberté – et sa vie, et partant entre lui et le reste des vivants, elle s'expose alors au problème en retour de savoir quelle forme spécifique d'ipséité et de liberté permet de déterminer le vivant humain par différence d'avec les autres vivants non-humains, aussi bien quel mode de l'auto-affection définit proprement son humanité. L'archihumanisme butte sur la difficulté que rencontre classiquement l'humanisme mais sous une forme inversée : non pas comment penser l'identité de l'homme et des autres vivants après avoir posé entre eux une différence radicale, mais comment penser leur différence sur le fond de leur identité fondamentale.

Or si le principe transcendantal – la vie phénoménologique – à partir de laquelle la philosophie henryenne pense l'homme est compris comme l'immanence à soi, excluant d'elle toute

---

du caractère vivant d'un individu vivant (humain ou animal) […] rien n'apparaissant dans le Monde ne forclôt la possibilité d'être un vivant » (*ibid*., p. 310). L'argument que nous avançons ici est, du moins dans sa formulation, sensiblement différent. Nous mettons l'accent sur le fait que la définition transcendantale de l'humain comme individu vivant lie positivement, et en profondeur, l'homme aux restes des autres vivants, puisque, selon cette définition, ce par quoi l'homme est alors humain, la vie, est au fond la même chose que ce par quoi les animaux, mais aussi les végétaux, sont ce qu'ils sont : vivants – argument que F-D Sebbah commence d'ailleurs lui-même par évoquer : « Henry pense "l'individu vivant" et, à ce titre défait toute prérogative de l'humain en tant qu'il serait de la vie "plus quelque chose" (la raison, ou le langage…) », *ibid*., p. 309.

[107] Cf. CMV, p. 149 : « Y aurait-il un vivant qui se passe de la vie […] ? ». Cf. aussi CMV p. 161 : « Ce n'est pas une vie sauvage, anonyme, inconsciente, vie qui précisément n'existe pas, et ne saurait exister sous cette forme, qui peut se communiquer à un *vivant quelconque* », nous soulignons.

[108] Cf. cette formule de *La Barbarie* : « Semblable savoir inclus dans le faire et coïncidant avec lui, nous l'avons caractérisé comme l'essence de tout savoir-faire. Voilà pourquoi il habite chaque forme d'activité, notamment celle que l'on dit "instinctive" », (B, p. 89).

différence, si la seule différence qu'impose alors ce principe est la différence fondamentale qui distingue l'essence de cette vie phénoménologique de celle du monde, peut-elle faire autrement, pour penser une différence entre les vivants, que de s'appuyer sur la distinction entre, d'un côté, *les vivants dans la vie*, relevant du concept phénoménologique de vie, et de l'autre, *les vivants dans le monde*, relevant d'un simple concept biologique de vie ? Et pour penser la spécificité du vivant humain a-t-elle alors d'autres possibilités que de recourir à cette différence fondamentale, en considérant que les vivants humains sont au fond les seuls qui n'apparaissent pas seulement dans le monde comme étants objectivement vivants mais aussi dans la vie phénoménologique comme des êtres subjectivement vivants ? Ce qui reviendrait purement et simplement à rejouer la séparation classique du transcendantal et de l'empirique en réservant le second côté de la séparation – en même temps que le privilège ontologique et axiologique qu'il implique – à l'homme, et en rejetant les autres vivants de l'autre côté. Autrement dit, sommée de répondre à la question de savoir en quoi les vivants humains sont humains, aussi bien en quoi les vivants non humains ne sont pas humains, face à la question de la différence entre les vivants, la philosophie de la vie immanente et de l'Identité à soi, peut-elle faire autrement que de contredire la promesse qu'elle semble implicitement formuler – l'inscription fondamentale des hommes et des vivants au sein d'une même communauté – et aboutir à la conclusion pour le moins étrange que de vivant dans la vie, il n'y a vraiment que l'homme – et ainsi exclure ontologiquement de la communauté des vivants dans la vie, non pas l'homme, mais l'ensemble de tous les autres vivants ? Ce qui peut apparaître comme « la bonne nouvelle »[109] du texte henryen, la suspension de la coupure ontologique de l'homme et des autres vivants, peut-elle ne pas s'accompagner inévitablement de ce geste que de fait – si l'on suit le commentaire de François-David Sebbah – semblent accomplir les textes henryens : ce « geste qui rabat ou forclôt le cercle des vivants vraiment vivants sur celui de ceux qui, dans le Monde, sont des "êtres humains" » ?[110]

Deuxièmement, se pose le problème du rapport de ce vivant qu'est l'homme, non plus aux autres vivants qui, sur un plan horizontal fini, doivent pouvoir incarner de différentes manières le concept de vie phénoménologique absolue en tant que principe commun et universel, mais à ce Vivant infini en lequel s'incarne verticalement la vie phénoménologique absolue en tant que principe premier et supérieur, identifié à Dieu. Là encore, certes, la fondation de l'anthropologie henryenne sur un principe absolu fait immédiatement apparaître la signification positive de ses conséquences théoriques : en définissant la réalité fondamentale de l'homme par l'immanence absolue de la vie phénoménologique, elle substitue à une anthropologie philosophique qui situe l'être humain dans l'ouverture ek-statique d'une temporalité qui le voue à un être-pour-la-mort, celle qui le rapporte à la plénitude originaire d'un principe éternel qui le destine à être-dans-la-vie. De même que la perspective henryenne fait transparaître en l'homme, au niveau le plus intime, en son essence même, tout autre chose que la séparation abstraite qui accomplit « le sacrifice fondateur de

[109] F-D Sebbah, « D'autres vies que la nôtre ? La pensée henryenne à l'ère des êtres artificiels », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry, op. cit.*, p. 310.
[110] *Ibid.*

l'animal »[111], le meurtre symbolique des vivants non-humains, de même, elle révèle, au fond de l'homme, tout autre chose que la rupture ek-statique du temps, qu'un rapport à la mort ou un mourir érigé au rang de principe ontologique[112]. En définissant la subjectivité transcendantale par la vie immanente absolue, elle exclut de l'être le plus essentiel de l'homme, en même temps que la transcendance, le néant, l'absurdité, la contingence, la négativité, la mort, en bref la finitude. La théorie de la subjectivité absolue peut en effet, comme le dit Henry dans la conclusion de *Philosophie et Phénoménologie du corps*, « jeter à bas le fondement *ontologique* du concept de *finitude* en tant qu'un tel concept prétend s'appliquer à l'*existence* humaine »[113]. « Pensée comme subjective, cette existence est alors reconnue comme une *existence absolue* »[114]. Et cette reconnaissance vaut pour son existence tout entière, même la plus matérielle : elle est reconnue comme une existence absolue, ajoute en effet Henry, « *quand bien même elle serait celle de notre corps* »[115].

Mais alors, là aussi, symétriquement à la première forme du problème, une telle position s'expose à un choc en retour. Car on peut bien évacuer de son être fondamental la finitude, il n'en reste pas moins que le vivant humain ne s'égale pas au Vivant absolu que serait Dieu ; une telle différence, notre finitude, peut non seulement être pensée par nous dans l'évidence, mais elle est vécue par nous dans la certitude d'un pathos. Or le caractère pathétique de l'immanence, tel que nous l'avons analysé, n'implique pas, en lui-même, une telle différence, ni le sentiment de finitude au sein duquel elle se révèle. On l'a vu, l'impuissance de l'affectivité recouvre une *puissance ;* ce que subit l'homme en elle est le poids de sa *propre* réalité ; sa passivité est la condition de son rapport à *lui-même*, et de son pouvoir d'*action*. Tout ce qui donc dans l'analyse semble annoncer la pensée d'une finitude se renverse aussitôt en l'affirmation d'une réalité pleine, positive sans rapport avec une altérité. En outre, si Dieu est encore pensé comme Vivant absolu dans la vie phénoménologique, alors l'ensemble des caractères pathétiques qui définissent celle-ci : impuissance, pesanteur, passivité, ne doivent-ils pas aussi bien s'appliquer à celui-là, à Dieu ? En l'état, la mise en avant du caractère tragique de l'auto-affection ne fournit aucun éclaircissement ; c'est un tragique pensé indépendamment de la finitude.

Partant, si la réalité de l'homme en tant que vivant acosmique est absolue, substantiellement éternelle, et infinie, excluant tout rapport de transcendance avec un autre que soi, comment penser encore la différence du vivant humain fini d'avec le Vivant, absolu, infini et éternel que serait Dieu ? Cette fois, on ne peut même pas envisager de penser cette différence en réservant finalement le

---

111 J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 127.

112 Cf. Vincent Moser, *Memento Mori*, *Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, Presses universitaire de Louvain, 2017, p. 158 : « […] il se pourrait bien que la pensée henryenne ait sonné de manière définitive […] le glas des "onto-thanatologies" (ou si l'on préfère un mot-valise aux résonnances plus derridiennes, les "thanat-ontologies") », p. 158.

113 PPC, p. 304.

114 *Ibid*., souligné par nous.

115 *Ibid*. Le caractère problématique de cette conception du corps est bien pointée par P. Lorelle qui met en évidence, au sein de la philosophie henryenne, le motif d'une « idéalisation métaphysique du corps » (ou « incarnation de l'immortalité ») qui s'ajoute à son « idéalisation épistémologique » (ou « incarnation du cogito ») et à son « idéalisation pratique » (ou « incarnation de la volonté ») – triple idéalisation ou triple « abstraction » qui donnant « corps à l'abstraction » revient « à rendre le corps abstrait », et apparente par conséquent la théorie henryenne de l'incarnation à un processus de « désincarnation » : voir « Incarnation et désincarnation chez Michel Henry », in C. Picard (Ed.), *Incarnation, Question ancienne, enjeux actuels. Approches philosophiques et théologiques*, Paris, Classique Garnier, 2021, p. 53-66.

concept de vie phénoménologique absolue et d'immanence à soi au vivant humain, puisqu'il s'agit alors de penser un Vivant qui possède une telle vie et une telle immanence à un titre éminent. Il faut pouvoir distinguer, au moins théoriquement, deux façons d'être éternel et infini ; il faut pouvoir, une nouvelle fois, déterminer deux façons de réaliser la vie phénoménologique absolue. Mais comment faire alors, si l'on doit penser cette différence en s'en tenant à l'identité à soi et à l'immanence de la vie phénoménologique, sinon en redoublant une telle conceptualité et en distinguant le Vivant infini capable d'engendrer par lui-même une telle identité à soi, une telle immanence, origine véritable de la Vie, d'une part, et le vivant fini qui se contente de la recevoir, simple vivant dans la Vie, d'autre part ? Mais si une telle subordination de la vie humaine à la Vie absolue permet de réintroduire le thème de la finitude, n'est-ce pas alors à condition – comme n'ont pas manqué de se le demander plusieurs commentateurs[116]– d'introduire un écart et une différence, au sein de la vie humaine, entre sa propre vie finie et la Vie absolue infinie dont il procède, obligeant alors la philosophie de la vie immanente à sortir hors d'elle-même ? Et aussi bien celle-ci peut-elle alors faire autrement que renoncer à la possibilité théorique que, sur la base de ses principes fondamentaux, elle semblait tout d'abord positivement offrir : penser l'homme sans introduire en son cœur l'œuvre de la mort ?

En somme, le gain en extension qu'offre au concept d'*humanitas* le déplacement henryen est donc pour l'instant trop large pour dire en quoi le vivant humain est humain (et non simplement vivant), et le poids qu'il confère à son intension ne suffit pas à dire en quoi il n'est qu'humain (et non la Vie absolue elle-même). Que l'on puisse apercevoir dans la conception henryenne de l'homme entée sur l'ontologie de la vie phénoménologique absolue aussi bien le risque d'une réduction de l'existence humaine à une dimension vitale minimale partagée par tous les autres vivants, occultant son *propre*, que celui d'une idéalisation qui lui prête les caractères d'une Vie assimilée à Dieu, occultant sa *finitude*, indique bien l'indétermination qui enveloppe encore le concept d'*humanitas*, et la nécessité pour nous de poursuivre plus avant l'actualisation du potentiel anthropologique de la philosophie henryenne.

[116] Notamment, J. Rogozinski, (cf. PV-IV, p. 208-209), F-D Sebbah (cf. PV-IV, p. 219-220), ou encore P. Audi (cf. *Michel Henry, une trajectoire philosophique*, *op. cit.*, p. 150-154).

SECONDE PARTIE

L'HOMME, PLUS SPÉCIFIQUEMENT

CHAPITRE VI

La sensibilité d'un vivant-au-monde et sa dimension naturelle

I. Le concept de Corpspropriation

(i) Un autre fil conducteur

Le commentaire du thème de la duplicité de l'apparaître ne suffit pas à lever l'obstacle que rencontre *a priori* le développement anthropologique de la philosophie henryenne : son acosmisme de principe. Si ce commentaire permet de décrire, indépendamment du monde et à travers une conceptualité rigoureuse la réalité fondamentale de notre humanité, en la cernant positivement comme *vie phénoménologique,* reste qu'il met en scène une distinction ontologique telle que cette vie phénoménologique se trouve assimilée, en deçà de toutes les différences produites dans le monde, en amont de la Différence qui est l'essence du monde, à un *absolu* où l'on peine à discerner la figure spécifique de notre humanité.

Si le point d'achoppement réside encore et toujours dans la théorisation henryenne des rapports entre la vie et le monde, conduisant à affirmer la non-appartenance fondamentale de l'homme au monde, gageons alors que c'est en revenant une nouvelle fois à cette théorisation et en l'envisageant sous un autre angle, que nous pourrons frayer le chemin qui permettra de poursuivre l'actualisation de l'anthropologie henryenne. La théorie de cette relation ne s'épuise pas en effet dans la thèse de la duplicité de l'apparaître qui pose entre la vie et le monde, entre leur essence respective, une hétérogénéité radicale. Ou plutôt cette thèse a un corollaire que nous avons déjà entrevu dans notre première analyse et que nous devons maintenant considérer pour lui-même. Ce corollaire est même, dans l'ordre d'exposition de la philosophie henryenne, premier. Car la mise en évidence de la duplicité de l'apparaître dans *L'Essence de la manifestation* repose de fait sur la critique du monisme ontologique qui réduit l'apparaître à celui du monde. En ce sens, la problématique qui sert l'apparaître de la vie et son immanence, part de l'apparaître du monde, de la transcendance. Et sans nier ou rejeter en aucune manière un tel apparaître, en lui accordant tout le sérieux[1] que lui confère son effectivité phénoménologique incontestable, elle s'emploie à montrer que cet apparaître, en raison même de son effectivité phénoménologique, suppose un autre apparaître, radicalement autre, plus originaire, capable de révéler son propre apparaître et, en lui, celui de la

[1] Les deux premières sections de *L'Essence de la manifestation* sont consacrées à son analyse.

transcendance : l'auto-apparaître immanent de la vie. Ce qui donc conduit à la thèse de la duplicité de l'apparaître, plaçant la focale sur la grande oubliée de la tradition occidentale, la vie, c'est une thèse sur le monde : à savoir que le monde trouve son origine dans la vie, la transcendance son fondement dans l'immanence[2]. Aussi, cette thèse inaugurale qui rapporte le monde à la vie, comme à son principe ultime, ne cesse de hanter le discours henryen.

Elle trouve notamment une formulation dans la période intermédiaire de l'œuvre, très exactement dans *La Barbarie*, à travers le concept de Corpspropriation qui, pour plusieurs raisons, mérite toute notre attention. Tout d'abord, cette thèse se dote ici d'un signifiant spécifiquement henryen. Ensuite, comme l'indique son signifiant, ce concept de *Corps-propriation* concentre en lui à la fois les acquis de la relecture faite par Henry, dans *Philosophie et Phénoménologie du corps*, de la description biranienne du *corps* sur le fond d'une relation primitive entre l'effort d'un moi et un terme résistant, et les acquis de sa relecture, dans son *Marx*, de l'analyse marxienne de la notion de *propriété*[3] immanente à la *praxis*. Ainsi le concept de Corpspropriation apparaît dans ce texte, *La Barbarie,* très précisément à un moment du discours qui articule le rappel des analyses consacrées au philosophe français du moi et de l'action[4] au rappel du commentaire relatif au philosophe allemand du travail et de la production[5]. Négativement, on entend également dans le concept de Corpspropriation la critique henryenne du concept heideggérien d'appropriation (*Ereignis*), et on perçoit alors en lui l'effort produit pour proposer une interprétation des rapports entre l'homme et le monde qui fasse alternative non seulement à la conception idéaliste et théorique qui se tient dans le cercle du sujet et de l'objet, mais aussi à sa critique encore trop abstraite qui persiste à se déployer dans le cadre, sinon de l'être-au-monde, du moins de la transcendance de l'être. Dans ce concept qui répond à Heidegger, et convoque Maine de Biran et Marx, se dit la tentative de trouver au sein de la tradition occidentale, deux points d'appuis privilégiés, pour se libérer de sa métaphysique dominante autrement qu'en la conduisant, à la faveur d'un ultime retournement, à son terme et à son achèvement : en actualisant d'autres potentialités théoriques, en bifurquant. Enfin, le contexte discursif où surgit ce concept, celui d'un diagnostic sur notre époque et d'une réflexion sur la possibilité d'un devenir inhumain de notre monde, réflexion qui convoque très explicitement le concept d'*humanitas*, permet à Henry de reformuler la thèse produite dans le cadre ontologique de *L'Essence de la manifestation* et qui nous retient maintenant, en exhibant directement sa portée anthropologique.

Parce qu'il donne à la thèse de la fondation du monde dans la vie, sa forme la plus originale, la plus dense et la plus parlante, le concept de Corpspropriation est donc pour nous l'angle privilégié sous lequel nous nous proposons de reconsidérer les rapports au sein de la philosophie henryenne de la vie en l'homme et du monde ; après le thème de la duplicité de l'apparaître, il sera notre nouveau fil conducteur : c'est à partir de lui mais en s'appuyant aussi bien sur les formulations qui

[2] « L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même *et*, comme telle, l'essence originaire de la révélation », EM, p. 279-280, c'est nous qui soulignons.
[3] Cf. M, p. 579.
[4] Cf. B, p. 81-84.
[5] Cf. *ibid.*, p. 86-88.

le précèdent et lui succèdent dans l'œuvre, l'annoncent et le développent, que nous tentons de faire dire à la philosophie henryenne tout ce qu'elle peut nous dire sur notre humanité, du moins ce qu'elle peut nous dire de plus que ce qu'implique la distinction radicale de son être vivant et de celui du monde

(ii) Un monde humain

Un tel concept a en effet le mérite sans contredire l'acosmisme de principe qui commande l'anthropologie henryenne, en s'appuyant même sur lui, puisqu'il désigne un processus situé dans l'immanence du corps subjectif – hors-monde donc – de mettre au jour et de décrire une relation essentielle, intime, vivante et pratique[6], se jouant au niveau du corps que je suis et unissant le mouvement que j'accomplis et son corrélat : le continu résistant qui se donne comme la réalité du monde, relation elle-même caractérisée comme relation d'un propriétaire à sa propriété.

Dans cette perspective, ce qui vient contraster la distinction cardinale, dans la philosophie henryenne, du monde et de la vie, c'est assurément la manière dont *le monde* se trouve compris et élucidé au sein de ce processus phénoménologique. Car dans cette description, le monde, c'est-à-dire *l'objectivité*, l'extériorité, ressaisie au sein même de la praxis vivante et charnelle, apparaît alors comme élément et événement phénoménologiques d'un processus purement *subjectif et intérieur, «* corpsproprié ». Il n'est plus appréhendé seulement, selon le thème de la duplicité de l'apparaître, comme cette forme incapable d'accueillir en elle notre humanité concrète, vivante, et réelle, cette forme différant absolument de notre chair et ainsi indifférente à elle, c'est-à-dire comme *transcendance*, mais comme un contenu *immanent* à la vie même de l'homme, une impression qu'il éprouve concrètement et réellement en lui, dans sa chair. Or ce contenu immanent, ce qui apparaît ainsi dans la chair, c'est, selon les termes de Henry, « le corrélat fluctuant d'un mouvement ou sa limite fixe »[7], soit une détermination relative aux pouvoirs de l'ego, aux variations de sa sensibilité, à son effort et à son action, aux réussites et aux échecs de celle-ci, donc à sa souffrance et à sa joie, en somme une détermination uniment subjective, individuelle, sensible, pratique, pathétique, affective, et à ce titre humaine. Le monde décrit sur ce plan d'immanence est un monde de part en part transi d'humanité, un « monde traversé par une vie qui est la mienne »[8].

Mais il y a plus : car si la théorie de la Corpspropriation montre que la forme du monde, radicalement différente de celle de l'homme, reçoit dans la praxis de celui-ci un contenu qui ne lui est pas indifférent, et en ce sens toujours humain, elle précise en outre le rapport de ce contenu avec la forme du monde. Et c'est ce que permet de mettre en évidence une rapide répétition de l'élucidation henryenne de la Corpspropriation et de la manière dont le monde apparaît en elle sous la forme d'un continu résistant.

---

[6] C'est la relation décrite par Henry dans *La Barbarie* p. 81-82 et que vient subsumer à la page suivante le concept de Corpspropriation en introduisant en outre l'idée de propriété.

[7] *Ibid*., p. 82.

[8] PPC, p. 44. Sur ce que cette perspective henryenne sur le monde doit à la philosophie biranienne, du commentaire de laquelle est tirée cette citation, on se reportera à l'article de A. Devarieux : « Le monde en son absence : Maine de Biran alibi de Michel Henry », in J. Leclercq, P. Lorelle**.** (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 131-144.

En effet, le continu résistant, vécu par et dans la chair qui le reçoit et le transforme, situé ainsi dans la transparence de son vivre, transparaît en elle ; au sein de l'autorévélation du corps subjectif, il *se révèle* lui-même. Ce qui veut dire que, ressaisi dans l'immanence du « je peux », il n'apparaît pas comme un contenu mort, aveugle, opaque, qui réclamerait pour apparaître une forme extérieure à lui : il a une forme en lui-même, il est une forme, la forme qui révèle son propre contenu, en se révélant elle-même, une autorévélation, qui dit, selon le dire pathétique de la vie, ce qu'il est. L'épine du monde, insérée dans la chair de l'homme[9], trouve dans le souffrir et le jouir de celle-ci, son piquant, et ainsi son « être-épine ». Autrement dit, pris dans le feu de la praxis, le continu résistant est nécessairement embrasé et ainsi lui-même incandescent, de sorte qu'il n'apparaît jamais en moi comme un simple fait, un affect, mais immanent à une essence, soit comme une auto-affection en laquelle l'affect s'auto-affecte et se révèle tel qu'il est.

Certes, tel qu'il est ou ce qu'il est, « l'épine du monde », on peut dire que ce n'est rien d'autre que ce contre quoi vient s'efforcer et buter la pulsion intérieure de l'ego, rien d'autre encore, comme l'écrit Henry dans *Incarnation,* « que *ce qui* résiste au "je peux" de ma corporéité originaire »[10], donc le terme transcendant d'un effort. Mais, en tant que dans l'expérience subjective de la Corpspropriation, il se *révèle*, et que pour *se* révéler il doit nécessairement apparaître dans l'autorévélation de la corporéité originaire, il apparaît au fond identique à une modalité de celle-ci, à une modalité de son auto-affection, à savoir : identique à l'auto-affection d'une chair qui s'éprouve elle-même en rapport avec quelque chose qui lui résiste. Il faut ainsi dire, en toute rigueur phénoménologique, que dans le procès immanent de la Corpspropriation, la manifestation de *ce contre quoi* vient s'efforcer et buter la pulsion intérieure de l'ego est identique à la manifestation de la *pulsion intérieure* de l'ego *lorsque* celle-ci, dans son effort, s'apparaît à elle-même en butte à une résistance. À la suite du passage d'*Incarnation* précité, Henry écrit : « Tout l'être de ce qui résiste est alors dans la force à laquelle il résiste. La façon dont il résiste, c'est la façon dont cette force s'éprouve. La façon dont il se révèle, c'est la façon dont elle se révèle à elle-même comme entravée, inhibée, ne pouvant se déployer librement selon son vouloir propre »[11].

---

[9] Cf. cette correspondance avec la description de Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible* (Paris, Gallimard, 1964, p. 234), selon laquelle les choses sont « prélevées sur ma substance, épines dans ma chair », citée par Barbaras, dans « Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty », chapitre VI de *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, p. 150. Cet article de R. Barbaras – ainsi que « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », chapitre V, *ibid*., et « Le sens de la chair chez Michel Henry et Merleau-Ponty », in *Lectures phénoménologiques*, Paris, Beauchesne, 2019 – permettent de mettre en évidence, malgré les proximités apparentes des deux auteurs, leur désaccord ontologique fondamental, renvoyant à leur rapport respectif au concept d'immanence. Notre démarche anthropologique, nous obligeant à envisager le rapport de l'immanence à la transcendance, nous conduit plutôt ici, non pas à nier ce désaccord fondamental, mais à mettre en évidence, en dépit de ce désaccord de fond, un ensemble de rapprochements possibles (soulignés parfois en note au fil du texte). De sorte, que les deux pensées, comme sans doute d'ailleurs aussi bien celle de Henry et de Barbaras, se figurent moins comme deux droites suivant deux directions diamétralement opposées, que comme deux courbes décrivant des oscillations symétriques se recoupant régulièrement en plusieurs points, aussi bien se rejoignant pour aussitôt s'éloigner l'une de l'autre et s'éloignant pour finalement se rejoindre un peu plus loin. Une telle situation invite alors à se demander si le rapprochement des descriptions henryennes de celles produites par une pensée qui repose sur des présupposés radicalement différents n'est pas le signe d'une contradiction entre le discours proprement phénoménologique de Henry et sa fondation ontologique, ou bien, au contraire, si ce rapprochement n'est pas l'indice que les descriptions merleau-pontiennes, présupposent en réalité ce qu'elle refuse d'admettre : l'immanence absolue de la vie. Notre démarche, assurément, tend à montrer la cohérence du point du vue henryen.

[10] I, p. 212.

[11] *Ibid.*

Par conséquent ce que met au jour la théorie de la Corpspropriation, ce ne sont jamais de simples affects qui se produisent dans le rapport pratique de l'homme au monde, comme si le monde déjà constitué, déjà réel, déjà formé, venait rentrer à l'intérieur de l'homme, en l'affectant. En réalité ce qui advient dans ce procès, c'est l'auto-affection d'un soi vivant qui s'auto-affecte comme contrarié, auto-affection où le soi éprouve son propre rapport à lui-même comme rapport à un autre que soi, bref l'auto-affection sous la forme d'une *auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité*[12]. Autre manière de dire la même chose : le terme transcendant de l'effort, ressaisi là où il se produit, c'est-à-dire immanent à l'effort lui-même, se donne comme rapport à un transcendant, donc comme transcendance. Mais puisque ek-stase et transcendance sont la forme même du monde, on voit alors que le contenu, qui se forme dans l'effort de ma chair – non pas tel ou tel contenu mais le contenu en général en tant qu'épreuve subjective – ce contenu est ultimement la forme même du monde, la forme de sa forme, la forme (pathétique) de sa forme (extatique), l'immanence de sa transcendance, l'essence de son essence : l'auto-apparition de son apparaître, non point un contenu constitué dans une forme étrangère à lui, mais un contenu engendré intérieurement comme forme.

En somme, le concept de Corpspropriation signifie ceci : le monde trouve en l'homme, *en son humanitas*, i. e. dans son corps subjectif, non seulement une donne anthropologique mais un pouvoir ontologique de donation, non seulement des impressions humaines, mais des impressions originaires, un fondement. Si le monde dans lequel nous vivons trouve dans notre chair un fondement, l'essence de son essence, son être-même, l'auto-apparition de son apparaître, alors son humanité, c'est- à-dire son caractère vivant, sensible et pratique, ne signifie pas une possibilité parmi d'autres mais sa réalité même, son effectivité originaire et ainsi une nécessité d'ordre eidétique. Dans cette perspective, il appert alors que si nous chargeons spontanément de qualité sensibles humaines notre monde, c'est parce que notre *humanitas* repose au fond de la forme même du monde : autrement dit, ce n'est pas le fait d'un anthropomorphisme primitif et persistant, ou d'un rapport magique au monde – à moins bien sûr que l'on désigne par cet anthropomorphisme persistant la condition indépassable et originaire de notre monde et par ce rapport magique, le rapport transcendantal de ce qui est dans le monde avec une *humanitas* située hors du monde [13], rapport du visible à l'invisible, qui est un rapport de fondation. La densité humaine du monde n'est pas non plus le fait d'un rapport dit esthétique au monde, à moins là aussi que l'on signifie par là non point un certain regard sur le monde, une sorte d'esthétisme, mais la présence originelle du monde à l'homme, soit la sensibilité elle-même qui « fonctionne comme la condition transcendantale du

[12] C'est ainsi, comme « auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité », que Henry définit la sensibilité dans *La Barbarie* au chapitre II, notamment p. 52 : « En tant qu'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, la sensibilité est par essence individuelle […] ». Le lien que nous établissons entre ce concept et l'expérience du continu résistant n'est pas directement établi par Henry, mais il est bien ce qu'implique, d'une part, l'affirmation que la sensibilité en tant qu'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité est la réalité concrète et invisible du monde – cf. B, p. 46 : « […] la nature réelle est la nature sensible […] », et p. 50 : « […] la sensibilité est […] le Tout du monde » – et, d'autre part, l'affirmation que la réalité invisible des corps du monde, « corps organique » et « corps qui composent l'univers "réel" », est celle qui se donne dans l'épreuve originaire du continu résistant – cf. I, p. 213 : « […] au même titre que notre corps organique, les corps de l'univers ne se donnent originairement qu'aux pouvoirs immanents de notre corporéité, étant éprouvés par eux selon les modalités de la résistance qu'ils leur opposent […] »

[13] Cf. PPC, p. 46 : « C'est parce qu'il porte l'empreinte d'une origine qu'il ne contient pas, que le monde, on l'a vu, a ce caractère magique qui fait de lui un monde humain, mais qui lui permet d'abord d'exister comme un monde […] »

monde et de son surgissement »[14]. Ainsi, lorsque Henry écrit dans *Philosophie et Phénoménologie du corps* que « le plaisir de la contemplation de la mer ne va pas sans une angoisse secrète », ce n'est pas une phrase de poète, mais l'expression poétique d'une assertion ontologique : à savoir que « toute chose porte dans le cœur de son être l'image d'une destinée humaine »[15]. La Corpspropriation est « si originelle qu'elle fait de nous les propriétaires du monde, non pas après coup, en raison d'une décision de notre part, ou de l'adoption par une société donnée d'un comportement déterminé à l'égard du cosmos, mais a priori, en raison de la condition corporelle de l'être en tant que corpsproprié »[16].

A la faveur de cette analyse, c'est donc bien sous un tout autre rapport que celui de l'exclusion que le monde est rapporté à l'essence vivante de l'homme : au lieu d'apparaître comme ce qu'exclut la structure fondamentale de notre *humanitas* en tant qu'auto-affection *immanente*, le monde se révèle dans le procès de la Corpspropriation comme ce qu'elle inclut en elle, en tant qu'au sein de cette *humanitas* s'accomplit effectivement ce mode spécifique de l'auto-affection immanente qu'est l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, l'immanence de la transcendance, soit encore la sensibilité. Et qu'il n'y ait pas contradiction mais deux thèses connexes, cela tient d'une part au fait que l'exclusion du monde hors de la vie et l'inclusion du monde dans la vie, leur séparation eidétique et leur unité organique, ne se situent pas à un même niveau architectonique : l'exclusion du monde déterminant la structure fondamentale de la vie, l'inclusion, son mode spécifique ; et d'autre part, nous l'avons déjà indiqué, au fait que c'est précisément dans la mesure où la vie est distinguée *absolument* du monde qu'elle peut être précisément présentée comme l'*absolu* phénoménologique auquel se réfère le monde et assurer ainsi l'unité d'une expérience structurée selon deux lois ou deux phénoménalités hétérogènes, celle du visible et de l'invisible. C'est cette unité du monde et de la vie, du visible et de l'invisible, de l'extériorité et de l'intériorité, plus ultimement de la transcendance et de l'immanence que le concept de Corpspropriation nous permet maintenant de mettre en évidence dans la vie humaine, après avoir exhibé la duplicité phénoménologique qui la fonde. Le commentaire que Henry fait de l'œuvre marxienne, au chapitre VI de son *Marx*, s'applique parfaitement à la sienne : on trouve chez lui « toujours et conjointement deux types d'affirmations en apparences opposées, en fait non seulement complémentaires mais identiques. D'une part, l'affirmation de la spécificité de chacun des ordres qui composent la réalité, d'autre part celle de leur unité intérieure »[17]. Ce qui s'affirme dans la description de la Corpspropriation, c'est donc conjointement à l'opposition « insurmontable et définitive » du monde visible et de la vie invisible affirmée par *L'Essence de la manifestation* au § 51, ce qu'elle affirmait déjà au § 33 au sujet du concept de transcendance qui assure la visibilité du monde et du concept d'immanence qui rend compte de l'invisibilité de la vie : « l'identité de leur extension »[18].

[14] B, p. 48.
[15] PPC, p. 44.
[16] B, p. 83.
[17] M, p. 540.
[18] EM, p. 323 : « Si la compréhension des concepts ontologiques purs de l'immanence et de la transcendance est différente, leur extension, en effet, est identique ». C'est cette identité que Henry illustre à maintes reprises en citant Kafka : « Avec chaque bouchée du visible, comme dit Kafka, une invisible bouchée nous est donnée : sur la terre

Autrement dit, sur le fond d'une « opposition dans la différence absolue »[19] entre le monde et la vie, opposition non-dialectique qui exclut tout lien et tout rapport entre les termes opposés, se révèle, dans le procès de la Corpspropriation, au cœur de la vie humaine, le seul lien et le seul rapport encore concevable, le lien intime entre les termes qui effectivement ne sont pas opposés dialectiquement l'un à l'autre, le rapport qui ne se rapporte pas à autre chose, le rapport « sans rapport »[20] qui est le rapport le plus serré qui soit, le rapport immédiat, organique et vivant : « leur rapport vrai qui n'est pas un rapport d'opposition mais de fondation »[21]. En bref, il ne s'agit plus de dire seulement « l'hétérogénéité ontologique radicale »[22] de l'essence du monde visible et de celle de la vie humaine invisible, mais à la faveur du concept de Corpspropriation, « de pénétrer plus avant dans leur compréhension et d'appréhender le lien qui les unit »[23].

(iii) Un vivant-au-monde

La mise en évidence phénoménologique du lien qui se noue dans la Corpspropriation entre le monde et l'homme a de très nombreuses implications théoriques[24]. Mais ce qui doit nous retenir ici, ce sont les conséquences, impliquées par cette reconsidération du rapport établi entre le monde et l'homme, qui concernent la compréhension du vivant dans ce qu'il a de proprement humain.

Ce qui, dans la théorie de la Corpspropriation, nous permet de faire un pas décisif dans l'actualisation de la conception henryenne de l'être humain, c'est ce qu'elle dit implicitement. Dans le pli de la thèse cosmologique relative au concept de Corpspropriation, selon laquelle *le monde* trouve dans l'être humain, dans sa vie, les conditions phénoménologiques de son avènement se tient en effet une thèse de nature spécifiquement anthropologique, à savoir : la vie de l'*homme* a ceci de *particulier* qu'en elle un monde advient ; aussi bien l'être de l'homme n'est pas simplement la vie mais plus *précisément* une vie faisant apparaître en elle un monde.

---

comme au ciel », CMV, p. 323.

[19] *Ibid*., p. 561.

[20] Cf. le commentaire que fait Henry de la phrase de Marx (dans *Grundrisse*, I, p. 454) : « À proprement parler l'homme *n'a pas de rapport* vis-à-vis de ses conditions de productions » (M, p. 578, nous soulignons).

[21] *EM,* p. 323. De ce point de vue, loin d'être étranger à l'homme, son monde, son étrangeté même, son essence étrangère à celle de l'homme, incapable de recevoir celle-ci telle qu'elle est vraiment, ne se reçoit elle-même qu'au sein de l'essence affective de l'homme, en revêtant par conséquent toujours une signification et une réalité humaine ; c'est une étrangeté en ce sens qui, aussi radicale soit-elle, lui est ainsi toujours en quelque manière intime et intérieure.

[22] *Ibid*., p. 564.

[23] *Ibid*., p. 324.

[24] Elle a évidemment des conséquences *cosmologiques* : dans l'explicitation de cette unité pratique et vivante, se dessine, au sein même d'une perspective acosmique, un cosmo-vitalisme[24] (M, p. 582) qui, en assimilant la réalité primordiale du monde à un cosmos vivant, vient donner un développement philosophique et phénoménologique à l'intuition de Kandinsky selon laquelle « la matière morte est un esprit vivant » (Kandinsky, « Sur la question de la forme », dans *Regard sur le passé* (*Rückblicke*, *Der Sturm*, Berlin, 1913), présentation et traduction française par J-P. Bouillon, Hermann, Paris, 1974, p. 160, cité par Henry, dans VI, p. 236). Et à travers ce cosmo-vitalisme, on assiste bien sûr à une reprise radicalisée du thème phénoménologique du *Lebenswelt*. Transparaît également la possibilité, sur le fond de cette théorisation des rapports ontologiques du monde à notre *humanitas*, d'offrir un surcroît d'intelligibilité aux problèmes, aux enjeux *éthiques*, relatifs à une critique du monde moderne de la techno-science, notamment le problème de savoir ce que peut signifier pour un monde, par essence humain, de devenir inhumain. Nous abordons cette question dans notre article intitulé : « La critique du monde de la technoscience à l'aune de la conception henryenne de l'*humanitas* de l'homme. Sur le chemin noir d'un archihumanisme », dans *Considérations phénoménologiques sur le monde, Entre théories et pratiques*, J Leclerq et P. Lorelle (éds), *op. cit*..

Notre compréhension initiale de l'homme comme auto-affection se prolonge dans l'affirmation suivant laquelle cette auto-affection – qui est la réalité de la vie originaire – se modalise en lui comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité – qui est la réalité ultime du monde. Ce qui revient à dire que l'immanence au sein de laquelle s'engendre l'être humain a cette propriété insigne d'accomplir en elle l'immanence de la transcendance. Et comme dans cette auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité et cette transcendance se tient la possibilité d'une relation vivante et pratique au monde, le vivant humain se caractérise comme vivant en relation effective avec le monde, comme vivant jouissant d'une vie qui est, comme n'hésite pas à le dire Henry, « *une vie au monde* » [25], bref comme *vivant-au-monde*.

La mise en évidence du lien qui rattache et unit dans la Corpspropriation le monde à l'homme est identiquement la mise en évidence que la vie en l'homme se détermine comme celle d'un vivant qui est lié, attaché, uni très étroitement, c'est-à-dire vitalement et pratiquement, à un monde. Complétons la citation : « […] le monde est traversé par une vie qui est la mienne : je suis la vie du monde »[26]. Si l'homme ne devient pas présent comme homme, comme ego, dans le monde mais dans la vie*, reste*[27] donc que dans cette vie où l'homme devient présent à lui-même comme ego, le monde se présente à lui et en lui, dans cette vie et cet ego qu'il est ; en bref, il se trouve que l'ego que je suis « hors du monde » est « la vie du monde ».

Fondu au sein d'un même discours qui dit leur unité vivante, se dit la réalité fondamentale du monde en *tant que corpsproprié*, et la réalité spécifique de l'homme, en tant que vivant doué du pouvoir de corpspropriation, *en tant que corpspropriant*. Caractérisant le monde comme *propriété* de l'homme en tant que vivant, ce double discours nous détermine nous les hommes, comme vivants

---

[25] Henry emploie cette expression au moins à deux reprises : « La vie est aussi une vie au monde […] », AD, p. 211, et : « […] c'est la vie au monde, qui se représente dans le monde, qui se jette dans le monde » ; AD, p. 221.

[26] PPC, p. 44.

[27] En ce sens, il y a bien inséré dans la chair de l'homme quelque chose qui reste différent de l'essence même de l'ego, de son immanence pure et acosmique, comme le dirait peut-être J. Rogozinski, un « restant » qui signe le rapport de l'ego charnel au monde. Cf. J. Rogozinski : « La chair de la vérité », in *Archives de Philosophie*, 2010, I, Tome 73, p. 67-80) : « Cette part de ma chair qui se dérobe, qui se donne à ma chair comme étrangère à ma chair, je propose de le nommer *le restant* ». J. Rogozinski voit dans le phénomène « du restant » une objection possible à la philosophie henryenne motivant la réintroduction des notions de chiasme, d'écart et de non-vérité ; cf. *ibid.* : « Mais cela veut dire aussi – Henry s'en est-il aperçu ? – que je suis la non-vérité : que la non-vérité de sa vérité appartient à l'essence même de l'ego ». Aussi, en indiquant ce rapprochement, nous provoquons la question suivante – question que, faute de pouvoir discuter dans le détail l'analyse complexe de J. Rogozinski, nous ne ferons que suggérer – : à la faveur de sa théorisation des rapports de la vie au monde, la philosophie henryenne ne se dote-t-elle pas d'un cadre d'intelligibilité capable de prendre en charge précisément ce qui, selon J. Rogozinski, semble lui échapper : le phénomène du restant et l'ensemble des phénomènes dérivés : « L'intrus, L'*Unheimliche*, le déchet abject qui me ronge », (*ibid.*) ? Parce que « le restant » apparaît dans le cadre de notre analyse comme une détermination anthropologique et spécifique de l'ego en tant qu'humain et non comme une détermination ontologique fondamentale de l'ego en tant qu'ego, comme une modalité de la chair en tant que chair de l'homme en rapport avec le corps du monde et non comme l'essence même de la chair, nous entrevoyons en effet la possibilité d'une interprétation de ce « restant » qui ne réintroduit pas la non-vérité dans l'essence même de la chair et de l'ego, ni l'écart dans la structure fondamentale de leur vie, une *interprétation* non « chiasmatique ». Et si la possibilité de cette interprétation alternative, qui ne produit pas une rupture avec le point de vue radical de Henry, nous semble importante, c'est dans la mesure où le maintien d'une conception fondamentale de la chair et de l'ego vivant comme pure immanence sans écart, la distinction du niveau anthropologique et ontologique, permettent, comme nous le montrons plus bas, de prendre en compte l'appartenance au monde de l'homme en conservant une vue plus profonde de celui-ci, comme telle, capable, en exhibant le fond radicalement acosmique de notre existence, de conférer une meilleure compréhension non seulement de la sensibilité à qui l'on doit l'appartenance au monde, mais des autres modalités constitutives de notre chair humaine : la motricité, la psychéité et la créativité.

propriétaires du monde. Le concept de Corpspropriation est l'expression non seulement d'*un droit* – démontré dans *L'Essence de la manifestation* – à savoir que le monde doit *a priori* trouver sa réalité dans une vie phénoménologique, seule capable de le recevoir en son auto-affection, mais en outre, d'*un fait* – que tout le reste de l'œuvre ne cesse d'affirmer incidemment – : en l'être humain, le pouvoir insigne de la vie phénoménologique de recevoir le monde, *de facto*, s'actualise. Tout le reste de l'œuvre et même l'œuvre fondatrice déjà ; puisque en partant de l'interprétation de l'être comme monde, et en affirmant que le concept d'immanence et de transcendance ont même extension, elle entérine dès le départ que la vie qui vient dire l'essence de l'homme est une vie qui noue avec le monde un lien incontournable et incontestable.

Certes, dans *L'Essence de la manifestation*, l'identité de l'extension du concept d'immanence et de transcendance, partant le lien que la vie noue avec le monde, n'est pas présentée comme une propriété particulière de l'homme, de son immanence et de sa vie propre, mais de l'immanence et de la vie en général, du moins de la vie sans plus de précision, et la duplicité de l'apparaître est présentée dans le reste de l'œuvre comme un *a priori*, sans qu'il soit spécifié s'il s'agit d'un *a priori* de la vie humaine ou de toute vie. Mais la détermination de la vie selon une téléologie et une légalité inverse à celle du monde, autorise parfaitement, au moins idéalement, la conception d'une vie qui s'accomplirait sans se rapporter en aucune manière, ni ontologiquement ni existentiellement, ni fondamentalement ni modalement au monde, et qui serait par exemple la vie parfaitement éthérée d'un ange[28]. Car si le phénomène de la vie s'accompagne toujours du phénomène du monde, si la duplicité de l'apparaître est en ce sens un *a priori* auquel renvoient tous les phénomènes de notre existence, cet *a priori* s'impose comme un fait, un archi-fait qu'en lui-même « rien n'explique »[29]. Si la nécessaire référence du monde à la vie s'explique en raison de leur essence respective, en revanche rien n'explique, et sûrement pas la structure fondamentale de leur essence, la nécessaire référence de la vie au monde, la nécessité pour elle d'être une vie-au-monde. Dans la perspective henryenne de l'immanence, ce qu'on ne peut concevoir contradictoirement, ce qui est absurde et irréel, c'est un monde sans la vie [30], mais rien n'interdit de penser, et même en un sens tout encourage à le faire, une vie sans le monde. « Tout encourage à le faire » sauf bien sûr la donne de la vie en tant qu'humaine, la manière dont la vie se révèle en nous en tant que vie d'un homme. De sorte qu'on peut sans doute dire que si dans *L'Essence de la manifestation* le lien au monde est présenté comme une propriété factice de la vie en général, ce n'est pas parce qu'il ne faut pas considérer ce lien comme une propriété particulière de la vie humaine, mais plutôt parce que la vie « en général » est

[28] C'est à une telle réalité *idéale* que renvoient les concepts d'« amorphisme » et d'« idéalisme matériel » qui, selon Vincent Moser, menaceraient la conception henryenne d'un Soi acosmique réduit « purement et simplement à sa substantialité phénoménologique originaire » (*Memento Mori. Le temps, la mort, la vie, selon Michel Henry*, Presses universitaire de Louvain, Louvain, 2017, p. 71-78).

[29] I, p. 217. C'est ici que l'on voit que ce que l'analyse dynamique de G. Jean tend à minorer, voire à dépasser, le caractère inexplicable de la duplicité de l'apparaître (cf. *Force et Temps*, *op. cit*., p. 55 : « […] contrairement à ce [que Henry] fut une fois tenté d'écrire, une telle duplicité n'est nullement "un Archi-fait que rien n'explique mais qui est à comprendre à partir de lui-même"[…] ») revêt pour nous, dans le cadre de notre perspective anthropologique, la plus grande importance.

[30] Cf. B, p. 82 : « Il n'y a pas de Terre pensable sinon comme ce sur quoi nous posons ou pouvons poser le pied » […] « rien n'advient jamais dans l'en-face d'un pur Dehors, à titre d'ob-jet pour une *theoria*, comme quelque chose qui serait là sans nous […] »

en réalité pensée, dès cet ouvrage, en fonction de celle particulière de l'homme et que, comme nous l'avons montré en introduction, la problématique ontologique est le déploiement philosophique d'une réponse apportée à une question existentielle préalable, celle d'un homme qui cherche à se connaître : « savoir qui je suis », « savoir ce que c'est que l'homme ».

Que la modalisation de la vie comme *vie-au-monde* puisse apparaître comme une caractéristique générale de la vie indique sans doute que ce concept s'applique à d'autres vivants que l'homme, et qu'il ne peut *à lui seul* suffire à déterminer le propre du vivant *humain*. Toutefois, parce que l'on peut fictivement imaginer une vie immanente qui, sans rendre présent en elle le monde, sans se transcender elle-même d'aucune manière, serait encore une vie, et même – dans la mesure où elle resterait alors toute entière *en elle-même* – une vie accomplissant sous une forme pure l'essence du vivre telle que le conçoit la phénoménologie henryenne, il n'en demeure pas moins qu'avec ce vivant-au-monde accomplissant la Corpspropriation de la nature, pensé sur le fond d'une vie qui structurellement n'est pas du monde et comme telle diffère radicalement de la nature, c'est bien un travail de détermination spécifique du vivant humain qui s'amorce. « La condition transcendantale du monde et de son surgissement », soit ce qui dans la vie humaine assure un tel avènement, la prestation de sa chair qui rend possible en premier lieu la Corpspropriation et fait de la nature *a priori* sa propriété, c'est « la sensibilité »[31] définie comme ce mode de la vie qu'est l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité. Donc ce qui, dès le départ de la réflexion henryenne, et plus nettement dans sa période intermédiaire, s'affirme, et qui n'est en réalité rien d'autre que ce que la vie d'un homme, sur le fond de son auto-intelligibilité, affirme d'elle-même, c'est le fait – « ce petit fait »[32] qui a pour nous de grandes conséquences – que sa structure affective fondamentale se modalise comme sensibilité, qu'elle est une vie *sensible*.

Enoncée aussi simplement, cette caractérisation de l'homme révèle sa banalité. Et le long détour philosophique qui nous conduit à une telle évidence – l'homme est un être sensible, comme telle en relation avec le monde – pourrait sembler alors bien vain. En réalité, parce qu'il nous a permis de montrer que l'essence de l'homme reposait avant toute chose sur une expérience de soi radicalement différente de l'expérience du monde, sur une affectivité irréductible à la sensibilité, ce détour révèle au contraire que ce qui nous semble le plus évident n'est en réalité rien moins qu'évident : en faisant surgir l'étrange au sein du banal, il actualise le pathos philosophique du *thaumazein*[33]. Il met en pleine lumière le caractère énigmatique et admirable de cet archi-fait : non point simplement qu'il y a quelque chose plutôt que rien, qu'il y a de l'être, mais qu'il y a pour le vivant humain en plus de sa vie, un monde et qu'ainsi, à la question cartésienne, « qu'est-ce donc que je suis ? », il ne suffit pas de renouveler la réponse en commençant par dire, « je suis vivant », il faut dire aussitôt après, je suis un vivant-au-monde.

---

[31] B, p. 48.

[32] Il ne s'agit pas de ce « petit fait » qu'évoque Henry dans AD, p. 42, que « toute chair est la chair de quelqu'un », revoyant à la structure fondamentale de la phénoménalité pathétique de la vie mais de l'« Archi-fait phénoménologique » qui nous conduit vers la structure spécifique de la vie humaine et selon lequel « la phénoménalité qui se phénoménalise pathétiquement en tant que vie *s'ouvre aussi* à un monde », (*ibid.*, p. 72, souligné par nous).

[33] Cf. *Théétète* de Platon, trad. Michel Narcy, GF Flammarion, Paris, 1995 : « Car c'est tout à fait de quelqu'un qui aime à savoir, ce sentiment, s'étonner : il n'y a pas d'autre point de départ de la quête du savoir que celui-là », (155 d).

Mais ce qui devient alors également étonnant, c'est que la fécondité philosophique de ce « petit fait » pour un questionnement sur l'homme qui se place dans la perspective d'une phénoménologie matérielle n'ait pas clairement été thématisée par celui-là même qui a ouvert une telle perspective. Quoique Henry prenne assurément acte de ce fait, ne cesse de l'évoquer et de tourner autour, celui-ci apparaît dans son œuvre, en tant que caractéristique insigne de la vie humaine, sans cesse euphémisé. Mais c'est sans doute que le souci du philosophe dissident est tout autre : contre une tradition philosophique obnubilée par la présence imposante et insistante du monde à l'homme, captivant celui-ci par son évidence indiscutable, il s'agit de faire porter l'attention sur ce qui se dérobe à cette présence et à son évidence, et qui est pourtant l'essentiel en l'homme, non pas le fait du monde mais ce qui plus ultimement le rend possible : non point seulement la sensibilité mais l'affectivité de la vie. De sorte que si le rapport de l'homme au monde est sans cesse pris en compte, ce n'est pas pour souligner une *propriété* de l'homme dans la vie et l'interroger comme tel, mais pour rappeler la *priorité* de la vie en l'homme, et ceci, soit en écartant ce rapport au monde au profit du lien acosmique à soi qui définit en premier l'homme – l'affectivité au lieu de la sensibilité –, soit en saisissant ce rapport au monde lui-même, sa transcendance, en son essence immanente. Ce qu'il importe de dire à Henry, c'est ce qu'il y a avant le monde ; et même lorsqu'il s'agit du corps, il faut montrer que « le corps avant d'être ce qui me jette vers les choses […] est pathétiquement un avec lui-même »[34].

Mais, à l'inverse, pour nous qui avons pris acte de cette réduction, et qui, maintenant, ne partons plus du monde mais de la vie pour poser frontalement la question de l'homme, c'est le fait de la présence en nous du monde, le caractère sensible de notre vie – entendu : sensible à une réalité différente d'elle, sensible au monde – qui peut et doit retrouver toute son importance. Ce qui importe, c'est ce qui vient après cet avant ontologique qu'est la vie, lorsque, d'une manière soudaine et abrupte, la vie, pathétiquement unie avec elle-même, se jette elle-même vers le monde, en engendrant la première condition spécifique de notre vie, la première détermination, après l'être-vivant et son auto-affection, de notre condition *humaine* – après notre condition *originaire* de vivant dans la vie, pourrait-on dire, notre condition *originelle* d'homme sur terre[35], en distinguant ainsi, d'une part, ce qui agit dans l'origine et comme origine, ce qui a le pouvoir de l'origine (la *donation* de la vie *originaire*), et, d'autre part, ce qui est présent à l'origine, depuis l'origine, produit seulement par l'origine (avec notre vie humaine, le monde *originellement donné* en elle).

[34] AD, p. 217. De même, de manière tout à fait significative, lorsque Henry évoque le fait que notre vie est bien une « vie au monde », c'est sous la forme d'une concession et pour lui opposer son fondement acosmique. Ainsi dans AD, p. 211 : « La vie est aussi une vie au monde, *mais* quand la phénoménologie étudie l'être-au-monde, elle croit parler de la vie. En fait, elle présuppose la vie sans l'expliquer. » Et, p. 221 : « Bien sûr, la vie se projette sans cesse vers son avenir et vers son passé, *mais* c'est la vie au monde, qui se représente dans le monde, qui se jette dans le monde. La vie en elle-même *toutefois*, à l'endroit où elle touche à elle-même, n'est pas dans le temps ek-statique », c'est nous qui soulignons les connecteurs négatifs.

[35] C'est le terme qu'emploie Henry pour définir la Corpspropriation, dans *La Barbarie* : « […] la Corpspropriation […] définit la *condition originelle* des hommes *sur terre* », p. 88, souligné par nous.

II. Revenir au monde

Le développement de l'anthropologie henryenne nous confronte donc à la nécessité de réintroduire ce que nous avons d'abord mis entre parenthèse pour initier et fonder un tel développement : le monde, le rapport de l'homme au monde. Si le monde, ou le rapport de l'homme au monde, n'entre pas en effet dans la définition de l'être fondamental de l'homme comme vivant ou comme auto-affection, il semble bien impliqué dans celle de son être spécifique. Ce qui nous permet d'avancer en direction du vivant humain, une fois explicité ce que signifie être vivant, soit la signification *ontologique* de la vie et de son auto-affection, c'est le mode *existentiel* de la vie, le mode de son auto-affection en vertu duquel le vivant se rapporte, en elle et selon elle, au monde, « l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité », la sensibilité. En ce sens, c'est bien la distinction henryenne de l'ontologique et de l'existentiel[36] qui est la condition de ce premier progrès.

Mais remarquons qu'une telle distinction prend dans le cadre de notre analyse une signification sensiblement distincte de celle que lui donne Henry dans le texte de *L'Essence de la manifestation* où il en précise le sens et où elle recouvre alors celle du nécessaire et du contingent, de l'universel et du particulier, de l'essentiel et de l'accidentel[37]. Car certes, relativement à la vie en général et à son immanence fondamentale, cette modalisation peut apparaître contingente et particulière, quand bien même il nous est difficile à nous autres humains, qui sommes vivants au sein d'une vie-au-monde, d'imaginer concrètement une telle possibilité. Mais relativement à l'homme, si la définition de son immanence *spécifique* fait entrer en elle, *a minima*, une telle modalisation, il faut dire en conséquence qu'elle revêt une signification nécessaire et universelle, puisqu'elle vaut alors pour tous les hommes et qu'elle est ce sans quoi on ne peut concevoir un vivant humain en tant qu'humain[38]. Si pour se rapporter à soi comme humain, le vivant doit, sur le fond du rapport affectif à soi qui définit la vie, aussi se rapporter de manière sensible au monde, un tel rapport, cette sensibilité, n'est pas, vis-à-vis de son humanité, un simple accident, une forme possible parmi d'autres de cette humanité, mais bien une propriété essentielle ; propriété qui ne

---

[36] Cf. § 18 de *L'Essence de la manifestation* : « Le concept de représentation : structure ontologique et compréhension existentielle », notamment, EM, p. 179-180.

[37] « *Les déterminations existentielles sont inessentielles*, ce sont, par rapport à l'essence, des prédicats contingents et variables », *ibid.*, p. 179.

[38] Il reste vrai toutefois que si du point de vue du soi que nous sommes, et de la vie en nous, il n'y a pas de raison *a priori* à ce que nous soyons en rapport avec le monde, si ce rapport s'impose à notre vie *de fait* mais non pas absolument *en droit*, s'il ne détermine pas fondamentalement notre être propre c'est-à-dire notre ipséité, alors semble laissée ouverte, au moins théoriquement, la possibilité d'une existence pour nous, pour le soi acosmique que nous sommes, de continuer à vivre alors même que nous ne serions plus en rapport avec le monde. Seulement une telle possibilité ne revient pas à envisager une vie pour nous, *les hommes*, qui ne soit pas une vie-au-monde, mais à envisager pour nous, qui sommes des *soi*, une vie qui ne prenne plus la forme d'une vie *humaine*. De sorte que la possibilité de l'hypothèse envisagée ne signifie pas que la sensibilité n'est pas définitoire de notre humanité, mais simplement que l'humanité et la sensibilité ne sont pas définitoires du soi et de la vie : la variation imaginative ne dissocie pas fictivement essence de l'homme et sensibilité mais essence du soi et humanité. Autrement dit, cela ne signifie pas que l'on puisse faire l'économie du monde pour penser notre humanité dans la perspective henryenne mais plutôt que celle-ci fait fond sur l'intuition suivante : que l'ipséité n'est pas la même chose que l'humanité, que *je* ne suis pas *fondamentalement* un être *humain*. Et l'on rencontre peut-être ici une raison qui permet d'expliquer pourquoi, alors même que le motif initial de sa recherche est bien de savoir qui il est, lui qui dit je – « savoir qui je suis » –, Henry peut néanmoins laisser le concept d'*humanitas* dans une relative obscurité. Par contre, s'il s'agit bien, comme il le dit lui-même aussi parfois de « savoir qui est l'homme » (cf. notre introduction) alors la théorie du soi ne peut suffire, il faut chercher à savoir quelle est la nature de ce soi que je suis en tant qu'humain.

définit certes pas le *fond* même de cette humanité – le fondamental en lui –, ni, nous le verrons, *toute* l'humanité – la totalité de ses propriétés spécifiques –, mais sur ce fond, et au moins en partie, sa *forme* propre, l'*une* de ses propriétés typiques, l'une des modalités *a priori* de sa structure transcendantale. Parce que la forme (l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité) se forme dans le fond et à partir du fond (l'auto-affection originaire), elle en reçoit le caractère essentiel et transcendantal : la nécessité se transmet de la vie à la vie-au-monde qui s'engendre en elle comme l'un de ses modes, de sorte que cette vie-au-monde constitue une structure typique, un *eidos*. Dans l'être toujours donné du vivant est toujours donnée, en l'homme, avec sa vie, la modalité selon laquelle cette vie se rapporte au monde et s'accomplit spécifiquement comme vie-au-monde. Jeté en lui-même en tant que vivant, le vivant humain est jeté, en tant qu'humain, en un soi qui se trouve être sensible[39]. Au niveau de la vie humaine, la distinction que nous introduisons ici entre l'ontologique (la structure de la vie) et l'existentiel (le mode sensible de cette structure) ne distingue pas l'essence de l'homme de ses prédicats accidentels, mais dans l'essence de l'homme, ses prédicats fondamentaux de ses prédicats spécifiques – aussi bien dans le concept d'*humanitas*, l'originaire de l'originel.

Pour saisir l'être spécifique de l'homme, il nous faut donc revenir sur les propositions qui nous ont permis de cerner le sens de son être fondamental, afin non pas de les relativiser ni même de les dépasser mais de les compléter et de les développer ; à savoir 1) que la substance vitale originaire ne se situe pas *dans* le monde[40] et 2) que son mouvement primordial ne consiste pas à se *rapporter au* monde[41], soit les deux façons dont se formule l'irréductibilité de l'homme à un être *du* monde.

(i) Retour sur l'être-au-monde

Commençons par le second point. Nous venons de voir que l'absence de rapport au monde au sein duquel le vivant s'éprouve et s'engendre comme soi assure la possibilité au sein du vivant d'un rapport effectif au monde, possibilité qui de fait s'actualise chez le vivant humain en tant que le soi qu'il est *s*'éprouve lui-même éprouvant le monde et comme tel *se* rapporte à soi se rapportant

[39] Qu'il soit possible pour une détermination existentielle, inessentielle du point de vue de « la structure ontologique universelle de l'essence absolue » qu'est la vie, d'être considérée, d'un autre point de vue, comme essence, c'est d'ailleurs ce que reconnaît Henry lui-même dans une note du paragraphe de *L'Essence de la manifestation* précitée : « On peut assurément, à propos d'une détermination existentielle, parler d' "essence", si l'on entend par là la structure typique dont cette détermination est un exemplaire. […] Mais l'essence qui s'identifie avec une détermination existentielle typique [...] n'est pas l'essence qui est le fondement de toutes les déterminations existentielles en générale, elle la présuppose », EM, note (1), p. 181. Henry prend l'exemple de la détermination perceptive qui est bien une essence typique de toute conscience perceptive mais qui pas n'est l'essence même de la conscience. *Mutatis mutandis*, on peut dire que le rapport de la vie sensible à la vie absolue est le même que celui décrit ici par Henry entre la conscience perceptive et la conscience en général : de même que « [*la perception*] est une essence que doivent réaliser en elles toutes les consciences, une structure qu'elles doivent se donner et à l'intérieur de laquelle elles doivent vivre, pour pouvoir être précisément *des consciences perceptives* » (*ibid.*), de même, on peut dire que *la sensibilité* est une essence que doivent réaliser toutes les vies, une structure qu'elles doivent se donner et à l'intérieur de laquelle elles doivent vivre, pour pouvoir être précisément des *vies sensibles*. Si donc la sensibilité désigne une détermination existentielle de la *vie* humaine, qui diffère de la structure ontologique de cette vie en tant que vie, elle est du point de vue de la vie en tant que vie *humaine*, tout sauf un prédicat contingent et variable : elle est un élément nécessaire et invariable constitutif de son essence *propre*.

[40] Cf. chapitre I,(I).

[41] Cf. chapitre I,(II).

au monde. De sorte que si l'homme en tant que vivant n'est pas fondamentalement au monde, le vivant en tant qu'homme est spécifiquement un vivant-au-monde. L'acosmisme de la vie phénoménologique invisible ne vient pas interdire la prise en compte du rapport de l'homme à un monde mais vient dire le cadre de cette prise en compte : au sein même du mouvement immanent, pratique et pathétique qui le définit, le vivant humain, en rencontrant la résistance d'un contenu résistant, se rapporte d'une manière elle-même immanente, pratique et pathétique, elle-même acosmique, au monde qu'il éprouve alors en lui. Et la force du lien qui rattache la vie à elle-même se communique alors au lien qui rattache, dans l'étreinte de cette vie, le vivant à son monde – nouant dans la Corpspropriation le propriétaire à sa propriété. « La force avec laquelle l'Individu et la Terre cohèrent dans cette primitivité sans âge, c'est la force de la vie »[42]. Les soubassements ontologiques de l'anthropologie henryenne donnent le sens premier du rapport de l'homme à son monde : à savoir d'être non point un rapport au monde idéel médiatisé par des formes intelligibles, rapport où l'homme n'atteint qu'un substitut irréel du monde, mais un rapport charnel immédiat à son contenu sensible, identifié à des impressions et à des forces engendrées dans l'auto-impression et l'hyperforce de notre vie, rapport où l'homme expérimente la réalité la plus concrète du monde ; il « a son site dans la vie et repose en elle »[43].

Certes, on l'a vu avec la répétition de la Corpspropriation, dans le rapport sensible de l'homme au monde au sein de sa vie, ce qui s'engendre, avec le contenu du monde, c'est bien sa forme même, son apparaître transcendantal, l'auto-apparition de sa transcendance. Or cela ne revient-il pas à dire qu'avec la sensibilité du vivant c'est bien déjà la forme originelle d'un voir qui s'engendre, soit une forme prototypique de *theoria* et de représentation, un rapport à une réalité autre ouvrant au monde *de* la vie où se figurent des qualités sensibles, un ensemble de corrélats noématiques spécifiques, et en ce sens une première médiation ? Mais la description de la Corpspropriation montre aussi bien que si une transcendance s'accomplit au sein du vivant dès lors que, rencontrant une résistance en sa chair, il s'éprouve lui-même effectivement en rapport avec un terme transcendant, toutefois, la transcendance elle-même, son acte, reste pris et compris dans l'immanence de la vie, et son auto-affection s'engendre en cette vie comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité. De sorte que si une première forme de vision et de représentation se réalise avec cette transcendance – celle qui découvre le monde *de* la vie – elle résulte de la façon dont le vivant se vit lui-même dans l'invisibilité de sa chair dès lors que celle-ci s'éprouve éprouvant le monde ; sa réalité n'est rien d'autre que cette épreuve spécifique. L'intentionnalité sensible qui représente le monde de la vie est une façon pour le soi vivant d'être présent à lui-même et en lui-même quand se présente en lui une résistance, un mode de sa présence à soi – *i.e.* la sensibilité est un mode du sentiment de soi. En ce sens le monde *de* la vie est d'abord le monde qu'*est* la vie en tant que vie-au-monde, un monde *dans* la vie. Et la *theoria* prototypique qui s'origine dans la Corpspropriation n'est pas une *theoria* qui se pense contre la *praxis*, mais une *theoria* de la *praxis*, son

[42] DCAC, p. 135.
[43] *Ibid.*, p. 134-135.

expression immédiate, son rayonnement. Dans la vie acosmique se produit une expérience non intentionnelle et non théorique de l'intentionnalité et de la *theoria*.

Si donc, dans la Corpspropriation, au lieu où le vivant expérimente sa sensibilité au monde, le rapport à celui-ci implique un rapport à un autre – le continu résistant qui est la réalité du monde –, reste que la possibilité originaire de ce rapport à l'autre – de cette *hétéro-affection* – se situe dans le rapport à soi – dans *l'auto-affection* – qui définit l'être pathétique et pratique du soi, et comme tel il est encore une façon pour le vivant d'être auprès de soi et d'expérimenter le lien pathétique et pratique qui l'unit à lui-même dès lors qu'il est empêché, inhibé et limité[44]. Si le rapport vécu impliqué dans la sensibilité est rapport à un autre, ce rapport se rapporte à lui-même en tant qu' étreinte vécue sans se rapporter à un autre ; l'objectivation et l'extériorisation qu'il accomplit est subjective et intérieure ; la médiation sensible est, en son fond, immédiate[45]. Si bien que lors même que le vivant humain se rapporte sensiblement aux confins les plus reculés du monde et les plus inhospitaliers, il reste suffisamment intime à la réalité du monde qu'il expérimente, pour savoir, avant tout discours, ce que veut dire concrètement, et pratiquement, le caractère reculé et inhospitalier de cette réalité « lointaine ».

Ainsi, lorsque au sujet du continu résistant et de son épreuve subjective, Henry écrit que « si l'on veut encore parler ici d'extériorité, c'est d'une extériorité foncièrement étrangère à celle du monde pour autant que l'expérience en laquelle elle advient exclut de soi […] tout horizon ek-statique rendant possible quelque chose comme un voir »[46], nous comprenons non point que n'advient pas dans l'expérience du continu résistant, la réalité même d'un monde, l'essence de la transcendance, mais que dans la réalité et l'essence ultime du monde, il n'y pas encore ce qui va se révéler en lui dans le milieu ouvert par la transcendance qui l'anime : les choses visibles, plus ultimement, l'horizon qui les rend visibles, la lumière au sein de laquelle elles apparaissent les unes à côté des autres, les unes en dehors des autres. En sorte que « l'extériorité » du continu résistant auquel se rapporte le vivant dans cette expérience n'est pas à côté de lui, en dehors de lui, mais en lui. Lorsque le monde où je vis se lève, à son aurore, avant même que la lumière ne se diffuse sur les choses, je suis déjà là.

Mais à l'inverse alors, si le rapport au monde est compris au fond comme un mode d'être subjectif du soi, et l'extériorité rapportée à une expérience intérieure qui exclut l'altérité, peut-on encore dire que le soi vivant se rapporte ici à quelque chose qui diffère de lui-même, qui soit effectivement éprouvé et connu comme ce qui n'est plus tout à fait le soi lui-même mais déjà un monde ? La reprise de Henry – « Si l'on veut parler ici encore d'extériorité » – n'est-elle pas l'aveu que dans sa phénoménologie acosmique se dissout la possibilité d'une rencontre avec quelque chose

[44] Cf. AD, p. 215 : « Toute intentionnalité est ainsi à la fois *auto-affective* en s'éprouvant elle-même, en tant que donnée à elle-même, et *hétéro-affective* dans la mesure où elle s'ouvre à quelque chose d'autre. »
[45]Cf. PPC, p. 152 : « Considérons l'expérience de la vision : c'est une expérience interne transcendantale. Cette expérience se transcende vers un monde, mais elle s'accomplit tout entière dans une sphère d'immanence radicale ». Et, p. 154 : « Être présent aux choses à l'intérieur de sa présence originaire à soi, c'est là précisément le phénomène de la connaissance ontologique, c'est-à-dire l'être même de la subjectivité absolue. C'est en tant qu'elle est une expérience interne transcendantale, c'est-à-dire une modalité de la vie absolue, que la vision est précisément possible. »
[46] I, p. 212.

d'extérieur à soi ? Disons les choses simplement : si le rapport au monde est en son fond toujours un rapport qui se produit *en soi*, ce rapport décrit-il encore un rapport au *monde* ? Il nous semble que la description de cette expérience intérieure comme celle d'une « résistance », comme l'épreuve subjective d'une « entrave », d'une « inhibition » et d'une « contrainte »[47], se tient une réponse à cette objection. Car ce qui se fait jour ici, c'est bien, dans cette modalité pratique spécifique de notre vie, l'avènement concret et effectif de ce qui pour se manifester en soi, comme une modalité du soi et de son mouvement, n'en est pas moins la rencontre d'une résistance à soi et l'épreuve d'un mouvement qui vient contrarier le mouvement fondamental de notre être, soit au sein de la passivité à l'égard de soi, l'épreuve d'une passivité à l'égard de ce qui diffère de soi, accomplissant dans l'intériorité immanente du soi une réalité et un acte dont l'essence spécifique – l'extériorisation et la transcendance – est radicalement différente de l'essence qui définit l'acte et la réalité propre du soi – l'intériorisation et l'immanence. De sorte que si Henry revient sur le terme d'extériorité, c'est bien moins pour avouer qu'il ne s'agit pas d'une réelle extériorité que pour distinguer cette extériorité éprouvée et éprouvante, l'épreuve au sein du mouvement d'intériorisation du soi d'un mouvement d'extériorisation, de ce à quoi le monisme ontologique réduit l'extériorité : l'extériorité évanescente qui se projette dans un horizon frappé d'irréalité ; autrement dit, non pas pour avouer à demi-mot qu'il ne s'agit pas réellement d'une réalité que j'éprouve en moi différente de mon être le plus essentiel, comme tel, d'un monde, mais au contraire pour souligner qu'il s'agit bien, dans cette expérience, de ce qu'il y a de plus réel et de plus essentiel dans le monde : sa résistance aux pouvoirs de mon « je peux », sa différence telle que je la vis immédiatement. Simplement la théorie de la Corpspropriation montre en même temps que pour être réelle, pour accomplir sa propre essence, cette différence du monde ne doit pas être une *pure différence*, une différence autosuffisante, mais une *différence vécue* dans l'identité à soi d'une chair, puisque « Terre et corps sont liés par une Co-propriation si originelle que rien n'advient jamais dans l'en face d'un pur Dehors, à titre d'objet, pour une *theoria*, comme quelque chose qui serait là sans nous »[48], de sorte que « il n'y a pas monde possible comme monde pur, pas d'extériorité radicale réduite à elle seule » et que « lorsque nous parlons du monde comme d'un milieu d'extériorité pure, en réalité nous présupposons autre chose, nous présupposons l'unité de ce milieu, c'est-à-dire ce "milieu" lui-même comme tel – en l'occurrence l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, qui la rend possible comme extériorité, dans son auto-affection donc, et par elle »[49]. Et c'est ainsi que l'on peut comprendre 1) que Henry commence par interpréter le continu résistant comme « terme transcendant » ou « première dimension de transcendance » [50], alors même qu'il dit par ailleurs que ce terme est « vécu tout autrement que dans une représentation » et que « le monde est un monde vécu par l'ego »[51], et 2) que, lors même que l'approfondissement du phénomène de l'action de l'ego sur le monde dans *Incarnation* conduira à montrer très clairement qu'un tel terme n'a rien de « transcendant » au sens

[47] Cf. *ibid.* : « La façon dont [le continu résistant] se révèle, c'est la façon dont [la force] se révèle à elle-même comme entravée, inhibée, ne pouvant se déployer librement selon vouloir propre. »
[48] B, p. 82-83.
[49] *Ibid.*, p. 50.
[50] Cf. respectivement, PPC, (par exemple p. 99) et EM, p. 766.
[51] Respectivement : PPC, p. 99 et p. 43.

de « objectif » – de sorte que Henry évitera alors ce vocable –, celui-ci continuera toutefois à considérer l'épreuve du continuum résistant comme épreuve d'une « première extériorité » et d'une « première opposition » [52].

Sans éluder la tension que suppose la rencontre par le soi vivant d'un monde, sans occulter l'expérience de la relative, mais néanmoins réelle, « extériorité » de la nature, la phénoménologie henryenne décrit donc entre le vivant humain et son monde, un rapport originel, qui n'est pas soumis à la logique fondamentale de l'opposition et de la négation. Si, en ce rapport, il est reconnu que le vivant vit et éprouve une forme d'opposition à soi, et de négation de soi, sous la forme d'une inhibition et d'une résistance à sa pulsion et à son « je peux », l'opposition et la négation ne sont pas le maître mot de la description, Ni le premier, ni le dernier mot en effet, puisque le concept de Corpspropriation révèle comment cette opposition à soi et cette négation de soi sont encore une manière pour le soi d'être soi et d'engendrer la réalité sensible du monde en sa chair, et ainsi, au fond, l'actualisation d'un rapport d'identification et de fondation[53].

En cherchant dans une vie invisible la source de notre humanité, la philosophie henryenne ne néglige donc pas l'importance du monde pour une compréhension de l'homme ; elle rend au contraire manifeste le lien invisible qui secrètement et puissamment unit l'être humain, avant tout discours et toute prédication, avant toute rationalisation, et toute pensée, à la réalité effective et concrète d'un monde, le lien qui unit même cet être à ce monde avant que n'éclose et ne rayonne quoi que se soit en ce monde, des qualités sensibles ou intelligibles : le lien qui l'unit au rayonnement de ce monde, à son éclosion, à sa naissance transcendantale, à sa propre transcendance.

Aussi, loin d'accuser et de radicaliser la coupure de l'homme et du monde qui grève le projet humaniste de domination de la nature, l'archihumanisme fait apparaître l'opposition absolue de leur réalité respective[54] comme une idée sinon absurde du moins qui vise quelque chose d'impossible, un idéal et une illusion produite par la pensée[55], et non la réalité du rapport de l'homme à la nature telle qu'il se révèle dans la vie[56]. La conception, à travers le concept de Corpspropriation, de l'homme comme *propriétaire* d'un monde ne vient pas justifier sur un plan anthropologique le projet éthico-politique de la possession de la nature, mais oppose à ce projet qui prend comme modèle la méthode mathématique, la réalité d'un rapport vivant au monde mis en évidence par une méthode phénoménologique, réalité qui, sans ôter absolument toute pertinence à un tel projet, exhibe en

---

[52] I, p. 211.

[53] Mais alors, une fois admis que c'est la réalité d'un monde qui se donne dans l'identité à soi de la chair subjective, la question est alors de savoir si l'on peut encore parler d'un « rapport » au monde. La conclusion de l'acosmisme ne devrait-elle pas être paradoxalement que l'homme ne « se rapporte » pas au monde, mais qu'il « est » le monde ? Et n'est-il pas alors inévitablement conduit à affirmer ce qu'il cherche à tout prix à éviter : l'identification de l'être de l'homme à celui de la nature ? C'est cette question que nous poserons à la fin du chapitre et à laquelle les deux suivants apporteront une réponse.

[54] Il faut bien distinguer, dans la philosophie henryenne l'unité de leur réalité – liée à l'immanence *de* la transcendance – et la différence de l'essence qu'accomplissent ces réalités – l'immanence *et* la transcendance. La différenciation est ce qui permet, en exhibant une force immanente d'identification et de fondation, en amont du principe d'opposition et de négation qu'est la transcendance, d'exhiber l'essence (l'immanence) de la réalité (la vie) capable, en réalisant en elle cette transcendance, de se *lier* et de *s'unir* à une réalité (le monde) qui a une tout autre essence (la transcendance) qu'elle.

[55] B, p. 50 : « C'est une grande illusion de croire qu'il existe quelque chose comme une totalité objective, que le monde est justement celle-ci […] »

[56] Au sujet du corps subjectif Henry affirme qu' « un tel corps n'est en aucune façon séparé de la nature, il lui est plutôt lié et d'une certaine façon *s'identifie à elle* », PV-IV, p. 37, nous soulignons.

tout cas d'emblée ses limites structurelles – et bien sûr les dangers de son extension, au-delà de ses limites, à l'être même de l'homme et de la nature. Aussi bien, l'élucidation qui unit intimement le propriétaire humain à sa propriété naturelle n'est pas une manière de redire l'idéal humaniste de la possession et d'arraisonnement de la nature. En elle se formule plutôt le principe de sa critique radicale, critique qui ne fait pas valoir, contre la possession arraisonnante de la nature par l'homme, une appropriation, dans la pensée, de l'homme à la nature, plus authentique et plus poétique, mais décrit avant toute chose, la Corpspropriation qui unit réellement et pratiquement l'homme à son monde. L'archi-humanisme s'efforce de remonter avant l'humanisme et l'anti-humanisme, avant leur principe commun, avant tout é-loignement, dominateur ou respectueux, produit entre l'être humain et la réalité de son monde, au lieu vivant où advient et se dit, en vérité, la première spécificité du vivant humain : sa sensibilité.

(ii) Retour sur l'être dans le monde

Ce n'est pas seulement *la relation* de l'homme *au* monde qui trouve une place dans l'anthropologie henryenne ; cette réintégration concerne, dans une certaine mesure qu'il nous faut expliciter, l'*intra*-mondanéité. Tout d'abord, la clarification du rapport établi par la phénoménologie henryenne, entre le vivant humain et son monde, fait apparaître que si l'être humain ne se donne pas dans le monde, il se donne toutefois d'une manière *telle* que le monde est *en lui* – non point le monde, comme horizon assurément, mais la réalité du monde d'avant ce monde irréel, le monde à son origine : « la nature originelle définie par la Corpspropriation, s'actualisant dans l'actualisation des potentialités subjectives de la Corporéité vivante, et bien plus, comme cette actualisation », c'est-à-dire, précise encore Henry, « non pas le monde-de-l'intuition, mais le monde-de-la-praxis, le monde comme effet de la praxis mais, plus essentiellement et d'abord, comme son exercice, le monde non comme Objet mais comme Acte, dont l'Acte est le Corps » [57], donc, comme nous venons de le dire, non point seulement le monde *de* la vie projeté hors de soi, en fait monde de la *conscience*, mais le monde *dans* la vie qui rend possible cette projection.

Mais il y a plus. Si le vivant peut être dit tel que le monde est en lui, c'est que ce monde trouve en ce vivant une réalité intérieure, une intériorité : l'intériorité de l'extériorité [58], qui définit le monde saisi dans sa réalité originelle. Mais si le vivant-au-monde est par rapport au monde, sa réalité *intérieure*, alors, pour saisir le vivant humain non plus fondamentalement mais spécifiquement, ne faut-il pas opérer un renversement et dire finalement, que l'homme, en tant que vivant-au-monde, est tel qu'il se situe lui-même à l'intérieur d'un monde, finalement bel et bien *dans le monde* ? Toutefois, on voit que si un tel retournement est possible, c'est, à moins d'une contradiction majeure, à la faveur d'une modification profonde du sens de l'expression « être dans ». Car de toute évidence ici, « être dans » le monde ne signifie pas apparaître dans le monde à la manière d'une chose objective, extérieure et visible ; cela signifie au contraire apparaître dans la vie

[57] B, p. 87.
[58] Cf. VI, p. 240, où Henry définit la Nature mise en ordre par l'Art comme « l'intériorité radicale de toute extériorité possible ».

à la manière d'une intériorité et d'une subjectivité invisible qui se trouve être aussi celle d'un monde, non point donc apparaître selon l'apparaître du monde, trouver dans cet apparaître ek-statique le fondement de sa réalité, mais apparaître selon l'apparaître de la vie, s'apparaître pathétiquement de telle sorte qu'en soi, l'apparaître du monde trouve sa première possibilité, fonder en soi la réalité de cet apparaître. « Être dans le monde » au sens donc de « être soi-même le soi d'un monde », être ce qui permet au monde d'être une réalité *en soi*, consistante, réelle, effective, bref « être dans » le monde comme son être même, son « dedans », son essence, sa chair, son affectivité[59] ; non point donc être produit dans le monde comme un étant, mais être ce vivant qui reçoit en lui ce qu'il y a de réel dans le monde[60]. Autrement dit, l'expression « être dans » revêt ici le sens non point *ontique* de l'immanence, qui s'oppose assurément à la transcendance, mais son acception *ontologique*, selon laquelle, au contraire les deux concepts cessent de s'opposer et peuvent se lier l'un à l'autre – l'immanence pouvant apparaître comme ce qui « dans » la transcendance s'identifie à sa possibilité intérieure, son essence[61].

Ainsi l'expression courante, que Henry n'hésite pas lui-même à utiliser, qui désigne notre monde comme « celui dans lequel nous vivons »[62], peut cesser d'apparaître comme la simple expression d'un préjugé répandu qui trahit le sens originaire de notre vie, dont le milieu phénoménologique d'apparition n'est jamais le monde. Dans cette formule que nous disons sans y penser, on peut entendre que *dans* la vie, hors monde, l'homme est bien aussi « dans » le monde : non point dans le sens où il serait au même titre dans la vie et dans le monde, comme si ces deux instances se disputaient son être – comme vivant et comme étant – mais au sens où *dans* la vie acosmique l'homme trouve le *dedans*, ce dans quoi il peut être et qui lui permet de se trouver, effectivement, à son tour « dans » le monde, comme son dedans – étonnamment certes, mais sans contradiction. On peut percevoir autre chose qu'une confusion et un recouvrement de la parole de la vie dans une parole du monde usée, ininterrogée et surdéterminée par la monisme ontologique : parvient à nous ce qu'en son auto-intelligibilité la vie humaine dit d'elle-même en tant qu'elle est non seulement une *vie* mais une vie *humaine*, à savoir qu'elle est une *vie-au-monde*, c'est-à-dire une vie

---

[59] Dans *Voir l'invisible*, Henry identifie l'épreuve intérieure que le vivant fait du monde, soit son affectivité modalisée comme sensibilité, à *l'épreuve intérieure que le monde fait de lui-même*, à l'affectivité du monde lui-même : « […] ce monde n'existerait pas s'il ne s'éprouvait intérieurement lui-même – dans une subjectivité qui n'est rien d'autre que cette épreuve intérieure que le monde fait à chaque instant de soi : *son* affectivité », souligné par nous. De même Henry identifie les impressions subjectives du sujet sensible à la « chair affective » ou à la « résonnance intérieure » des éléments réels du monde : les « couleurs » et même les « objets » (VI, p. 133 et p. 163).

[60] On note à nouveau cette *proximité* avec la philosophie merleau-pontienne selon laquelle, si l'on suit le commentaire de R. Barbaras, « le corps est du monde en un sens plus profond que les choses : il n'est pas à sa surface, inséré dans l'ordre du partes extra partes, il est en son cœur », « en leur fond », « en son centre » (cf. *Le tournant de l'expérience*, *op. cit.*, p. 131-133), mais une proximité enveloppant *une divergence radicale* qui interdit à Henry de conférer à l'expression « le corps est du monde » un sens absolument originaire.

[61] C'est ainsi que Henry peut dire que le lien qui unit la transcendance à l'immanence, se situe « dans la transcendance elle-même, si l'essence de celle-ci est l'immanence. », EM, p. 324.

[62] Cf. par exemple, B, p. 140 : « [L'histoire] se déroule dans la nature ». On peut noter aussi cette expression employée par Henry qui reconnaît l'immersion du vivant humain « au sein » d'un monde : « […] ce monde de la vie *au milieu duquel* se déroule notre existence concrète », (*ibid.*, p. 19) ; et encore, cette formule : « […] monde de la vie où vivent les hommes » (*ibid.*, p. 48). Ces citations ont le mérite d'indiquer en outre de quel monde il est possible de dire, dans la perspective henryenne, qu'il est le lieu « où », ou « au sein duquel », ou « au milieu duquel » nous vivons, « dans » lequel se déroule notre histoire : « le monde de la vie » (*ibid.*, p. 48), « une nature essentiellement sensible, corpspropriée et axiologiquement déterminée – la nature des jours et des nuits, de l'humidité et de la sécheresse, du froid et de la chaleur, des semences et des moissons, des troupeaux, du bois des forêts, etc. » (*ibid.*, p. 140).

telle qu'elle est « dans » le monde comme la vie même de son monde, son être intérieur ; on entend ce qui, dans la forme d'un langage qui n'est pourtant pas fait pour la recevoir, ne « se laisse pas si facilement oublier »[63] – le « sens plus pur » des « mots de la tribu »[64].

(iii) Retour sur la non-appartenance de l'homme au monde à la lumière du concept de co-propriation et de co-appartenance

Pourvu qu'elle soit correctement interprétée, c'est-à-dire pourvu qu'elle soit d'abord écartée, puis repensée sur le fond de ce retrait, dans l'immanence de la vie, c'est donc bien la notion d'intramondanéité elle-même qui se trouve rappelée et remotivée par le prolongement anthropologique de l'ontologie henryenne. Mais on voit alors que c'est le principe même de cette anthropologie qui demande à être reconsidéré : le principe de la *non-appartenance* de l'homme au monde. Car une fois exhibée la force du rapport qui attache, dans la vie, l'homme à la réalité d'un monde, ne sommes-nous pas conduits à reconnaître une appartenance, sinon fondamentale, du moins spécifique, du vivant humain au monde auquel il se lie charnellement ? Certes, le concept de Corpspropriation décrit une relation dissymétrique qui accorde un primat à l'homme, conçu comme propriétaire, sur le monde qui est sa propriété, et, comme tel, ce qu'affirme ce concept, ce n'est pas l'appartenance du vivant humain à son monde, mais l'appartenance de son monde à sa vie, plus précisément l'appartenance du monde à sa sensibilité[65]. Toutefois, l'identité à soi sur le fond de laquelle est pensé ce rapport, l'identité de la vie qui unit au sein d'une même réalité, à savoir la sienne, la chair immanente de l'individu à son monde vécu, n'implique-t-elle pas de dire que si un monde appartient à la vie de l'individu humain qui est son propriétaire, inversement l'individu humain appartient inévitablement au monde qui est sa propriété ? Au sein du processus immanent de la Corpspropriation, l'homme, en sa réalité vivante peut-il saisir la réalité de son monde plus intérieurement que tout toucher, nouer avec sa propriété un lien plus intime que tout contact physique, sans être noué lui-même à cette chose, solidaire d'elle, et sans faire ainsi en quelque manière partie d'elle ? Et dire que le vivant humain reçoit en son corps subjectif la réalité du monde n'est-ce pas tout simplement dire qu'il fait corps avec elle ?

Si le concept de Corpspropriation n'implique pas une stricte *réversibilité* de la relation entre l'homme et le monde, s'il maintient bien la différence de principe entre les deux termes supposés par la duplicité de l'apparaître, la thèse corrélative de leur unité semble bien impliquer une relative *réciprocité* de leur relation, et par conséquent une appartenance des termes, l'un à l'autre, en ce sens une commune appartenance[66]. Pour spécifier la signification de l'appartenance au monde que semble impliquer la perspective henryenne, en tenant compte du primat qu'elle accorde par ailleurs à l'homme, on pourra alors peut-être dire que si l'homme n'appartient pas au monde en ce sens qu'il n'est pas, en tant que vivant, une *simple partie* du monde, c'est-à-dire un élément constitué dans

[63] Cf. PV-II, p. 70 : « […] l'immédiation de l'apparaître, parce qu'elle est aussi celle du savoir, ne se laisse pas si facilement oublier […] »
[64] S. Mallarmé, *Le tombeau d'Edgar Poe*, in *Poésies*, NRF, 1914.
[65] Cf. B p. 53 : « […] la sensibilité en général avec le monde qui lui appartient. »
[66] La distinction entre une *stricte réversibilité* et une *relative réciprocité* exprimant toute la distance qui sépare la pensée de Henry et de Merleau-Ponty au moment même où leur pensée se croise.

ce tout transcendant qu'est l'horizon irréel du monde, il appartient toutefois au monde, en ce sens qu'il est, en tant que vivant humain, *partie prenante et intégrante* du monde, un principe constituant cette totalité immanente, ce « milieu »[67] qu'est la réalité vivante du monde. En regard de la distinction du sens ontique et ontologique de l'« être dans », on distinguera un sens empirique et passif de l'appartenance : l'appartenance qui définit du dehors et précède celui qui lui appartient – l'appartenance de la chose au monde qui fondamentalement ne caractérise pas l'être humain –, d'un sens transcendantal et actif[68], l'appartenance de celui qui fait être par son implication et son activité transcendantale ce à quoi il appartient – l'appartenance du vivant à son monde qui caractérise spécifiquement l'être humain. Suivant cette distinction, si le vivant n'est pas *une partie* du monde, et parce qu'il n'est pas une partie du monde, il a le pouvoir d'en *faire partie*, et le vivant humain est tel que, de fait, s'actualise en lui ce pouvoir qui n'est autre que sa sensibilité. Faisant partie du monde, c'est-à-dire faisant être le Tout du monde qui se révèle en lui, il participe pleinement au monde dont sa sensibilité est le « substrat »[69], « la substantialité ontologique »[70]. Prenant part, selon la prise de sa chair sensible, au surgissement du monde, intégrant en lui, selon la force de rassemblement de sa vie indivise, l'unité du monde[71], l'individu humain participe à chaque fois à l'édification d'un monde – il est partie comme être du Tout. En tant que vivant sensible, je suis le soi d'un monde – « je suis la vie du monde » – et dans ce monde, dont je suis la vie et le soi, on peut dire que j'*y* suis, que j'*en* suis, que je l'*habite* – « le monde est traversé par une vie qui est la mienne ». Et ainsi j'y prends part, j'en *participe*.[72] Soumis à la question de l'homme,

[67] Cette totalité vivante, ce « milieu », dont le vivant humain en tant que sensible est partie prenante et intégrante est ce qu'évoque Henry dans ce passage de *La Barbarie* : « Lorsque nous parlons du monde comme d'un milieu d'extériorité pure, en réalité nous présupposons autre chose, nous présupposons l'unité de ce milieu, c'est-à-dire ce "milieu" lui-même comme tel – en l'occurrence l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, qui la rend possible, dans son auto-affection donc, et par elle », p. 50-51.

[68] Il convient toutefois de préciser que le sens actif ne signifie pas nécessairement que l'homme engendre le monde selon un mode actif de son activité transcendantale et de sa vie, c'est-à-dire en *agissant*, à la faveur d'un *effort actif, et volontairement*. En tant qu'elle renvoie au premier chef à sa sensibilité, l'appartenance « au sens actif » de l'homme au monde, signifie d'abord qu'il se situe à « l'intérieur » du monde en vertu du mode passif de son activité transcendantale, en accomplissant au sein de la passivité immanente et transcendantale à l'égard de soi qui le définit, non point l'action libre de son « je peux », mais la réception à l'égard d'autre chose que lui, sans effort particulier donc et sans même le vouloir.

[69] B, p. 50.

[70] *Ibid.*, p. 65 : « […] monde dont les éléments, couleurs et formes notamment, empruntent leur substantialité ontologique à la sensibilité. »

[71] Cf. *ibid.*, p. 51 : « Dans la sensibilité tout se tient comme Un, comme pris en une Unité, en relation donc avec le reste de ce qui est ».

[72] Le sens de l'appartenance au monde et de la participation que nous abordons ici est *apparemment* assez proche de celui dégagé par R. Barbaras, lorsque dans l'article « Le monde de l'appartenance » (in *Considérations phénoménologiques sur le monde, Entre théories et pratiques*, J. Leclerq et P. Lorelle (éds), op. cit.), il donne l'exemple de l'appartenance à un courant politique (*ibid.*, p. 17) : « Appartenir, par exemple, à un courant politique, c'est s'inscrire dynamiquement dans une réalité, ici un processus, qui n'existe que par cette inscription même, de sorte que ce courant appartient à ceux qui lui appartiennent, leur devant tout son être », et lorsqu'il explicite le sens profond de la participation à travers une citation de Lavelle (*ibid.*, p. 21-22) : « La participation ne fait pas de nous, comme on pourrait le croire, une simple partie du Tout. Elle n'est pas une participation à un être déjà réalisé dont elle nous permettrait pour ainsi dire de nous approprier une part. On ne participe pas à une chose. On ne participe qu'à un acte qui est en train de s'accomplir mais qui s'accomplit aussi en nous et par nous grâce à une opération originale et qui nous oblige, en assumant notre propre existence, à assumer aussi l'existence du Tout » (Louis Lavelle, *De l'acte*, Paris, Aubier, 1937, p. 175). Toutefois, cette proximité apparente recouvre une différence profonde : la perspective henryenne, résolument transcendantale, ne déduit pas de l'appartenance, ou de la participation de la subjectivité au monde, que la réalité de celui-ci « précède » la réalité de celle-là au point de passer pour une instance « originaire » ; la Nature, le Cosmos, le monde corpsproprié trouve au contraire sa réalité dans celle, immanente, de la subjectivité transcendantale corpspropriante. Certes, une telle

l'apparent « dualisme » de la philosophie henryenne, révèle sa capacité à dévoiler le sens immanent et pratique d'une *metexis*, celle en vertu de laquelle le vivant humain, en tant qu'être sensible, est toujours solidaire du monde dans lequel il vit[73], et dont il est à ce titre un habitant.

Le concept de co-propriation dans La Barbarie

Que la théorie henryenne de la Corpspropriation met bien en évidence une relative réciprocité de la relation du vivant à son monde, on en trouve une confirmation dans deux indices textuels précis. Premièrement, dans *La Barbarie*, avant même de caractériser le lien qui noue notre corps subjectif à un monde comme « Corpspropriation », Henry le décrit comme une Co-propriation : « Corps et Terre sont liés par une Copropriation […] »[74]. Ce que vient baptiser la Corps-propriation, alors même qu'elle accorde une forme de préséance au Corps subjectif de l'individu qui actualise en lui ce processus transcendantal et qui est ainsi « la condition corporelle »[75] du monde en tant que corpsproprié – ce monde se trouvant « par essence […] à la disposition »[76] de ce Corps qui en est alors *a priori* le propriétaire –, c'est donc une relation décrite à l'aide du préfixe (Co-) qui dit la simultanéité, la réunion au sein d'une même instance, un être-ensemble, une *corrélation*.

Ce qui est compris comme fonctionnant ensemble et en même temps, dans cette co-*propriation*, c'est le devenir propre de chacun des termes de la relation, le processus par lequel chacun des termes est proprement lui-même, approprié à soi. Dans la Corps-propriation en tant que Co-propriation, on entend donc, d'un côté, que c'est dans la mesure même où une chair s'accomplit et s'approprie à soi qu'un monde peut s'accomplir et être proprement ce qu'il est, réellement un monde ; ce que l'on comprend aisément si c'est en effet dans le soi de cette chair – l'auto-affection qui approprie la chair à elle-même – que le monde trouve son propre soi – l'auto-affection de l'ek-stase qui permet à ce monde d'être à son tour approprié à lui-même. Mais, d'un autre côté, le préfixe signifiant la contemporanéité semble bien dire également que, réciproquement, c'est dans la mesure même où le monde s'accomplit dans une chair que cette chair s'accomplit et s'approprie à elle-même. Or, on l'a vu, du point de vue de la réalité acosmique fondamentale de la chair, considérée *in abstracto* de la forme spécifique selon laquelle nous, les hommes, nous l'incarnons, rien ne semble justifier cette connexion inverse. On ne peut donc comprendre la réciproque que si la seconde proposition se réfère à l'essence non seulement de la Chair mais d'une chair sensible, chair au monde ; autrement dit que si le soi de la Chair visée n'est pas simplement le soi en elle et son auto-

perspective affaiblit nécessairement la portée des notions d'appartenance et de participation, mais nous verrons au chapitre IX que ces notions retrouvent une plus grande force pour décrire la relation du vivant humain, non plus au monde, mais à la Vie absolue. Pour un approfondissement de la cosmologie phénoménologique de R. Barbaras, voir *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique,* Louvain, Peeters, 2019.

[73] Ce qui suppose assurément, par rapport au sens grec et platonicien de la *metexis*, un renversement et un déplacement, puisque la participation de l'individu sensible à un monde invisible est pensée en situant le principe ontologique absolu qui fonde la participation, non plus dans la forme d'un monde invisible, mais dans la matérialité vivante de l'individu sensible.

[74] B, p. 82.

[75] *Ibid.*, p. 83.

[76] *Ibid.*, p. 82.

affection immanente, mais un soi qui accomplit en son immanence l'auto-affection de l'ekstase de l'extériorité. Car assurément, c'est seulement si l'on considère que le *propre* qui définit la chair dont il est question et par laquelle elle s'approprie à elle-même ne désigne pas simplement son être fondamental, différant du monde, mais l'être spécifique qu'elle revêt lorsqu'elle s'incarne comme une chair sensible au monde, qu'il devient pertinent d'affirmer que c'est *pour autant* que le monde s'*approprie* à lui-même dans cette chair que, corrélativement, cette chair s'accomplit et *s'approprie* à elle-même, c'est-à-dire devient ce qu'elle est *proprement*, non seulement chair mais chair sensible au monde[77]. Autrement dit, la relative réciprocité de la relation vaut donc pour le vivant tel que nous le connaissons, le vivant sensible que nous sommes, le vivant humain ; sa vérité est anthropologique. Et elle exprime par conséquent ceci : que le lien de notre chair d'homme au monde est si fort et si serré, que quoique réalisant en nous ce lien au monde qui fait de nous ses propriétaires, nous sommes inextricablement liés à ce monde, indissociable de notre propriété ; aussi bien : que si notre essence de *vivant* détermine le monde, notre essence propre de vivant *humain* se retrouve déterminée à son tour par le monde, enfin : que si c'est en notre chair qu'un monde trouve sa réalité et *se situe*, c'est bien en cette réalité du monde que la réalité de notre chair se réalise comme chair sensible, c'est bien cette réalité du monde qu'elle *habite* et qui est sa situation transcendantale particulière[78]. S'exprime ici la corrélation qui spécifie notre être *sensible* : le monde *corrélé* au « je peux » trouve en ce « je peux » sa réalité comme ce continu résistant qu'est la *Terre* ; et l'homme, en conférant cette réalité au monde, trouve *corrélativement* sa réalité sinon originaire, du moins originelle, comme ce « je peux » qui rencontre en lui une résistance et qui est un *vivant sur la Terre*.

Mais ce qui fait la force de ce lien et de cette corrélation, son caractère « étroit » et « serré », c'est, on l'a dit, la nature fondamentale de notre vie, de notre chair, son lien « infrangible » à elle-même. À travers la vérité anthropologique de la co-relation entre les termes se révèle donc la vérité ontologique qui la fonde : le troisième terme qui secrètement assure la connexion des deux autres, la vie au sein de laquelle l'homme et le monde s'approprient l'un et l'autre, l'un avec l'autre, l'un dans l'autre, soit le fondement de leur co-existence et de leur co-habitation. C'est en effet parce que nous rendons possible un monde au sein de notre vie, soit au sein de ce qui nous *concerne* au premier chef et en quoi nous sommes essentiellement *impliqués*, que notre existence se trouve éminemment *concernée* par le monde qu'elle rend possible et *impliqu*ée en lui ; c'est parce que ce qui, en nous, nous donne le pouvoir de fonder un monde est la pulsion, la pulsion en laquelle nous sommes toujours déjà *embarqués*, que nous sommes, du même coup, ou du même élan, inévitablement *engagés* en ce

[77] En ce sens, il n'est pas tant question, selon l'expression de Merleau-Ponty, d'un « devenir nature de l'homme qui est le devenir homme de la nature » (*Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 239) que d'un devenir homme de l'homme en tant que corpspropriant, corrélé à un devenir nature de la nature en tant que corpspropriée.

[78] Que la définition de la situation fondamentale du vivant humain comme être hors du monde n'exclut pas la prise en compte, par ailleurs, de sa situation spécifique comme être en relation transcendantale avec le monde, cette affirmation, tirée de *Philosophie et Philosophie de la phénoménologie,* l'atteste de fait : « Être-en-situation signifie bien, pour le corps absolu, être dans certain un rapport avec l'être transcendant, mais il s'agit cette fois d'un rapport transcendantal » (p. 264).

monde. En bref, c'est parce que la réalité de notre monde se détermine en notre *vie* que notre réalité humaine se trouve inévitablement déterminée en retour par la réalité *vitale* du monde.

Après avoir vu que la perspective henryenne assignait au vivant un destin hors du monde, il apparaît donc maintenant que ce destin hors-monde est en même temps, et « [aussi] étrange que cela paraisse »[79] celui de son monde – et ce dans la mesure, où, comme monde de la vie, il se situe dans sa réalité première, à l'instar de l'homme, dans la vie. Ce qui se dit dans la Co-propriation, c'est, au sein de la vie, *un destin commun* à l'homme et au monde, et pour autant que la vie est culture, une culture commune, une *co-culture*.

Le concept de co-appartenance dans Du Communisme au Capitalisme. Théorie d'une catastrophe

Deuxièmement, la relative réciprocité que contient déjà le terme de Co-propriation rencontré dans *La Barbarie* se dit explicitement dans un passage de *Du Communisme au Capitalisme, Théorie d'une catastrophe*. Répétant en effet à nouveau le premier versant de la thèse de la Corpspropriation, selon laquelle le monde trouve sa réalité effective dans la praxis de l'individu vivant : « […] le monde est un monde-de-la-vie, qui n'existe qu'en elle et pour elle, comme le corrélat des pouvoirs de sa corporéité subjective, comme ce qui résiste à son effort et ne subsiste qu'à ce titre, comme ce continu résistant qu'est la Terre »[80], l'auteur dévoile sans ambages la réciproque, le second versant de la thèse : « […] la vie, *réciproquement*, n'est pas dissociable de ce qu'elle tient constamment dans sa prise, de l'air qu'elle respire, du sol qu'elle foule, de l'outil qu'elle manie, de l'objet qu'elle voit »[81]. Cette citation suscite plusieurs remarques.

1) Tout d'abord, ce qui conduit Henry à expliciter la réciproque est le contexte de l'argumentation. Il s'agit en effet pour lui de montrer la « rupture *ontologique* » que recouvre « l'événement *historique* » consistant dans « l'accaparement des biens communaux par les grands propriétaires, l'expropriation des paysans, leur venue sur le marché comme travailleurs "libres" »[82]. Pour cela, il lui faut alors exhiber le lien primitif qui attache l'individu vivant à une Terre et que vient « briser », pour autant que cela est possible, le capitalisme. En tant que la thèse réciproque prétend avoir une portée ontologique, on voit donc qu'elle concerne la réalité de la vie, mais en tant qu'elle s'inscrit dans la cadre d'une critique du capitalisme, on remarque qu'elle concerne non pas la réalité de la vie en général, mais bien celle de la vie des hommes, en sorte que la caractéristique mise en avant – le lien du vivant à une Terre – est bien une caractéristique primitive qui touche l'être du vivant *humain*.

2) Mais ce qui nous importe ici avant tout, c'est ce que le contexte permet de mettre en pleine lumière, ce qui s'indiquait déjà dans la désignation de la Corps-propriation comme Co-propriation, à savoir que, dans la praxis humaine, c'est non seulement la Terre qui est liée à un

[79] C'est la formule qu'utilise Henry pour dire la vérité ontologique qui fonde ce paradoxe : « […] le monde-de-la-vie dans sa spécificité, [se saisit], si étrange que cela paraisse, dans son irréductibilité au monde et à tout monde – pour autant que le monde-de-la-vie est un monde sensible et que l'être-sensible réside ultimement hors du monde, dans la vie elle-même », B, p. 74.
[80] DCAC, p. 134.
[81] *Ibid.*, souligné par nous.
[82] *Ibid.*, p. 135, souligné par nous.

individu humain, mais encore que c'est cet individu qui dans une « primitivité sans âge » « cohér[e] »[83] avec la Terre.

3) De surcroît, l'analyse établit ici entre le premier et le second côté de la thèse de la Corpspropriation un lien de cause à effet : c'est, écrit en effet Henry, « précisément parce que l'univers n'est pas séparé [de la force de la vie], parce que le monde est un monde-de-la-vie, qui n'existe qu'en elle et pour elle » que, poursuit-il, « la vie, réciproquement, n'est pas dissociable de ce qu'elle tient dans sa prise ». Se confirme donc que le primat accordé au vivant humain sur son monde, qui ne « subsiste » qu'au titre de corrélat de son action, n'exclut en aucune manière la reconnaissance en retour de la détermination corrélative de l'homme par son monde, de sa nécessaire *dépendance vitale* à l'égard de son environnement (naturel mais aussi social). On voit au contraire qu'elle l'appelle, le justifie et le rend intelligible : dès lors en effet que ce qui vient fonder en l'homme la possibilité d'un monde, c'est sa réalité pratique et charnelle, celle de sa pulsion vitale, soit un ensemble de besoins subjectifs, comme « respirer », « marcher », « manier », « voir » – besoins qui, certes, déterminent en leur auto-apparition la nature de ce qui leur apparaît, mais qui le déterminent comme ce qui est nuisible ou utile et par conséquent dont dépend leur propre réalisation, la réalisation de la pulsion immanente à la vie, sa conservation et son accroissement –, on est alors assurément en mesure de comprendre pourquoi l'affirmation de la dépendance du monde à l'égard de l'homme signifie aussi bien que la vie du vivant humain « adhèr[e] de tout son être » au monde, à « l'air qu'elle respire », au « sol qu'elle foule », à « l'outil qu'elle manie », « à l'objet qu'elle voit ». Et on le comprend car on aperçoit alors clairement la raison de la réciprocité : à savoir que si le sujet humain est indissociable du monde qu'il fonde, c'est parce qu'il ne le fonde pas en tant que sujet pensant, à distance et du dehors, mais comme subjectivité vivante, en s'identifiant à lui, du dedans, de sorte que, alors même que le monde est considéré *a priori* comme « à disposition » de l'homme [84] et de sa force subjective, ce qui caractérise cette force dans sa relation primitive à la Terre, c'est sa « non disponibilité »[85], soit la captation de son énergie propre dans cette relation, son être accaparé par le milieu qui est le sien, son investissement et son implication en lui.

---

[83] *Ibid.*

[84] B, p. 82.

[85] Pour caractériser la vie humaine dans sa relation pratique au monde, avant la détérioration produite par le capitalisme, Henry écrit en effet ceci : « Dans l'état habituel des choses, la force de la vie n'est *pas disponible* » (DCAC, p. 134) – juste avant de montrer que c'est dès lors que cette force est rendue disponible, soit déliée de son environnement pratique, que se produit la « rupture ontologique » nécessaire au capitalisme (DCAC, p. 135). Une telle analyse pourrait suggérer que la corrélation de l'homme à sa terre ne désigne qu'un état historique de l'homme, contingent, et non essentiel. Ce qui conférerait à la critique henryenne une dimension politique (aux accents passéistes et réactionnaires). Mais la reprise que Henry fait de la lecture marxienne, ce qu'il dit par ailleurs de cette corrélation dans *La Barbarie*, le souci qu'il manifeste sans cesse de conférer à son analyse une portée ontologique, et de saisir l'essence *anhistorique* de l'homme – cf. PPC : « L'homme n'est pas essentiellement un être historique » (note (I), p. 6) –, indique bien que, en deçà de sa réalisation historique, ce qu'il vise c'est la condition transcendantale de toute relation effective de l'homme au monde, soit un lien qui n'est pas seulement un « état habituel », c'est-à-dire fréquent, mais plutôt le lien qui définit la possibilité de contracter une habitude dans le monde, la possibilité d'un état habituel, c'est-à-dire un rapport pratique d'habitation, en ce sens seulement, ce qui est effectivement « dans » l'état habituel. De sorte que ce qu'il oppose au capitalisme – la non-disponibilité de la force – n'est pas le rapport paysan pré-industriel à la Terre et l'ensemble des aliénations historiques qu'il suppose, mais l'implication primordiale de la force humaine dans son monde, « la primitivité sans âge », indissociable de sa liberté originaire et qui peut se réaliser de bien des façons, dans un travail manuel ou intellectuel, une activité matérielle ou spirituelle, utilitaire ou artistique… En bref, ce que Henry oppose au capitalisme et à son abstraction, ce n'est pas un autre rapport possible de l'homme au monde, rapport appartenant au passé ou au futur, mais la possibilité de tout rapport effectif, le rapport tel qu'il se produit ici et maintenant, toujours entre le vivant

4) Surtout et enfin, dans cette reformulation de la Corpspropriation, Henry révèle la conséquence ultime de cette corrélation en vertu de laquelle le soi humain se retrouve, en tant qu'être sensible, toujours au milieu du monde qu'il engendre dans sa propre chair comprise elle-même comme milieu – au milieu du milieu de vie qui le sien. Si le monde qui est impliqué en moi en tant qu'être de besoin m'implique nécessairement à son tour, alors cette corrélation ou cette Co-propriation peut et doit en effet s'interpréter, selon le terme même que le phénoménologue matériel emploie à deux reprises, comme une « co-appartenance »[86]. Co-appartenance, dans la mesure bien sûr où l'individu vivant humain et le monde-de-la-vie appartiennent à une même réalité – la co-appartenance « a son site dans la vie et repose en elle »[87] – mais encore dans la mesure où, investi dans sa propriété, impliqué en elle, indissociable d'elle, le propriétaire fait partie intégrante d'elle, et en ce sens appartient à ce qui lui appartient. À travers cet extrait précis, la théorie henryenne de la Corpspropriation réaffirme donc cette caractéristique *spécifique* et remarquable du vivant humain en tant que vivant-au-monde : d'appartenir à un monde qui lui appartient et auquel pourtant fondamentalement il n'appartient pas, *i.e.* : d'être dépendant de ce qui dépend de lui et dont son être originaire est pourtant indépendant. Paradoxe qui s'éclaircit en montrant que c'est précisément en tant que le soi humain n'appartient pas fondamentalement au monde et qu'originairement il n'est pas soumis à la loi temporelle de la dispersion et de la dé-liaison mais à la pulsion d'une vie unitaire, qu'il peut alors unifier le monde en sa substance charnelle subjective, et ainsi le lier à soi, réciproquement s'y lier soi-même en investissant dans ce lien pratique la force de sa pulsion et de ses besoins – en sorte qu'il devient effectivement pertinent de dire que s'accomplit en sa vie un phénomène de Co-propriation et de Co-appartenance [88]. Sans renier les principes ontologiques mêmes sur lesquels prétend se fonder l'anthropologie, affirmant l'adhérence sans faille du vivant humain à lui-même, on répète le nécessaire engagement et investissement du vivant dans tout ce qu'il est et dans tout ce qu'il fait, ici, l'adhérence à son monde vécu.

Et c'est ainsi que, aussi bien qu'une littérature animiste décrivant la nature à partir de l'âme qui l'habite, une littérature réaliste décrivant l'homme à partir des choses qui l'environnent reçoit, du point de vue même de l'anthropologie henryenne, une certaine légitimité ; car si le monde dans

humain et le monde-de-sa-vie.

[86] DCAC, p. 134-135.

[87] *Ibid*., p. 134.

[88] On trouve ainsi dans la philosophie henryenne une tout autre réponse au problème que formule Renaud Barbaras ainsi : « En vérité, toute la difficulté est de comprendre cette situation de réciprocité, de comprendre comment le sujet peut ouvrir le monde du sein du monde, comment sa possession dynamique est l'autre face de son inscription en lui, bref comment ses deux dimensions […] sont exactement la même » (cf. « Le monde de l'appartenance », *op. cit*., p. 17) ; car ce qui explique en dernière instance cette situation, ce n'est pas le procès du monde, compris comme *Physis,* décrivant une déflagration, mais l'unité de la subjectivité, compris comme *Pathos,* accomplissant une corpspropriation. Mais si la solution est tout autre, c'est sans doute parce qu'au fond les présupposées qui respectivement guident leur pensée (monisme ontologique radicalisé *versus* duplicité radicale de l'apparaître) impliquent de poser un même problème, celui de la co-appartenance du vivant et du monde, de deux façons très différentes : si dans le cadre de la cosmologie phénoménologique de R. Barbaras, il s'agit en effet de comprendre comment le monde peut encore appartenir au sujet alors que, comme chair, celui-ci est considéré comme « radicalement inscrit en lui » (*ibid*., p. 27), soit le problème de la phénoménalisation du monde, il s'agit au contraire, dans le cadre de la phénoménologie acosmique de Henry, de comprendre comment une subjectivité peut encore appartenir au monde dès lors que, comme chair, elle est considérée, dans sa structure fondamentale, indépendante de lui, soit le problème de l'intramondanisation de la subjectivité.

lequel nous vivons est tel qu'il s'engendre concrètement en notre subjectivité, alors assurément on peut dire que « l'être magique du monde est finalement irréductible, parce que le monde est un monde humain »[89], et si, en retour, l'homme est en même temps tel qu'il est toujours impliqué personnellement dans la réalité du monde qui l'environne, alors assurément, il faut « affirmer que toute chose porte en son cœur l'image de la destinée humaine »[90]. C'est l'usage de toutes les métaphores littéraires, transportant de l'homme au monde et du monde à l'homme, qui se trouve fondé dans la compréhension henryenne de l'homme comme vivant investi charnellement dans son monde.

(iv) Une structure chiasmatique ?

« Le monde est en l'homme et l'homme est dans le monde » ; une telle description a toute l'apparence d'un chiasme. Pourtant, le lien que révèle la phénoménologie matérielle entre le vivant humain et son monde sensible est à la fois beaucoup moins et beaucoup plus étroit que ce qui suppose une structure chiasmatique.

Beaucoup *moins* étroit, car l'implication pratique de l'homme dans son monde n'est pas conçue comme un phénomène d'intrication qui, s'introduisant *au cœur de leur différence*, viendrait remettre en cause l'opposition trop tranchée de l'intériorité humaine et de l'extériorité mondaine. Le lieu phénoménologique de leur rencontre n'est pas décrit comme une zone floue et indéterminée au sein de laquelle se produirait une sorte de confusion et de mélange entre subjectivité invisible et objectivité visible, impliquant de revenir, au nom de l'expérience, sur la distinction conceptuelle de l'empirique et du transcendantal. La relation du vivant à sa Terre au sein de la Corpspropriation n'est pas celle du « Sentant/senti, Touchant/tangible, Voyant/visible, *tout à la fois et uniment* », elle n'est pas « l'entrelacs, cette entité aussi éclectique qu'inconcevable qui prétend définir l'unique réalité »[91]. Aussi bien, nous l'avons évoqué, la réciprocité impliquée par une telle relation n'est pas la réversibilité ; car la phénoménologie henryenne conçoit en deçà de la relation de l'homme au monde, en retrait de celle-ci, quelque chose en l'homme qui n'est pas pris dans le jeu de cette relation, quelque chose qui demeure en soi sans s'ek-stasier vers le monde, alors même que, et pour qu'il puisse le faire, il accomplit cette ek-stase. Et ce quelque chose, c'est sa réalité la plus originaire, le milieu intérieur où cette réalité se déploie et qui distingue absolument l'homme de tout ce qui se donne, par extériorisation, dans le milieu de l'extériorité[92]. Ce qui revient à dire que la théorie de l'unité pratique de l'homme et du monde dans la vie phénoménologique, la théorie de la Corpspropriation ne vient pas, en entrelaçant l'homme aux choses et les choses aux hommes, remettre en cause ou nuancer une différence transcendantale trop tranchée entre l'essence de l'homme et l'essence des choses, entre l'immanence et la transcendance ; elle maintient au contraire l'opposition non-dialectique de ce que chacune des deux instances transcendantales, selon leur

[89] PPC, p. 43.
[90] *Ibid.*
[91] I, p. 165, nous soulignons.
[92] *A contrario*, selon Henry, la réversibilité du chiasme merleau-pontien « ne signifie rien d'autre que [le] règne d'un unique apparaître », (I, p. 171), celui du monde.

essence respective radicalement différente, accomplit : la vie invisible de l'homme engendrée dans l'immanence d'un côté, le monde visible des choses produit par la transcendance de l'autre[93]. L'« invisible et le visible ne sauraient se transformer l'un dans l'autre, aucun passage, aucun temps ne les relie, mais ils subsistent l'un à l'écart de l'autre »[94]. La justification, par la théorie de la Corpspropriation, des métaphores qui glissent de l'homme aux choses, et des choses aux hommes, n'est pas la justification de la description philosophique qui s'abandonne aux jeux des métaphores sans produire l'analyse des différences ontologiques fondamentales qui légitiment leur usage littéraire – comme semble le reprocher Henry à la théorie merleau-pontienne du chiasme : « Merleau-Ponty ne fut-il pas dupe de son écriture prestigieuse au point de remplacer l'analyse philosophique par des systèmes de métaphores ? »[95].

Mais si dans la réaffirmation et la radicalisation de la différence ontologique entre la réalité intérieure de l'homme et de la réalité extérieure des choses, on peut néanmoins apercevoir une légitimation de l'usage littéraire de l'animisme et du réalisme, c'est parce que cette différenciation met au jour le milieu phénoménologique où s'accomplit originairement, dans l'auto-affection, la possibilité d'une identité affective et d'un lien immédiat, un « rapport » concret de la chair à elle-même, où s'accomplit la possibilité première d'un *corps à corps*. Aussi, en situant le rapport pratique de l'homme au monde au sein de ce milieu pathétique affectif, elle révèle un lien beaucoup *plus* étroit que ce que suppose la relation chiasmatique entre des termes qui maintiennent dans leur relation concrète leur différence relative, un lien invisible où la réalité humaine *fait* corps avec la réalité ultime des choses qui s'engendre en lui*, corps avec le corps du monde,* non point certes avec son être visible constitué et empirique, qui reste étranger à ce lien, mais avec son être originel, invisible, et transcendantal. En maintenant vive la différence entre la subjectivité invisible de l'homme et l'objectivité des choses visibles, elle peut nouer et identifier, dans le vivant-au-monde, la première à l'essence de la seconde, la subjectivité à l'essence de l'objectivité, l'immanence à l'essence de la transcendance, l'invisibilité humaine à la visibilité du monde et ainsi saisir leur « unité originairement *non composée* »[96]. Elle n'introduit pas une identité au cœur de la différence empirico-transcendantale des étants et de l'homme mais ressaisit la Différence transcendantale de l'être au sein de l'identité transcendantale plus radicale de la vie humaine. Si forte est l'unité de l'individu sensible à son monde révélée par la phénoménologie henryenne que, comme le dit son commentaire de la théorie marxienne du cycle vital pratique, « elle va jusqu'exclure toute "relation" entre eux, tout ce qui

[93] Dire comme Merleau-Ponty que « la réversibilité est toujours imminente et jamais réalisée en fait » (*Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 194), c'est encore trop dire pour Michel Henry. Voir P. Rodrigo (dans « Du phénoménologique dans l'art. La vie à l'œuvre », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, § 26) : « […] à l'évidence *l'être-imminent* […] n'a pas de place entre l'immanence et la transcendance ».
[94] EM, p. 561. Aussi, Henry considère que la « disqualification » merleau-pontienne de la « structure oppositionnelle du constituant et du constitué », au nom de l'expérience du sentant/senti, se fait « contre toute logique », (I, p. 165) et dans ce « toute », il faut vraisemblablement entendre ici, non seulement contre la logique strictement rationnelle, ce que ne nierait sans doute pas Merleau-Ponty, mais encore contre ce qui se révèle dans le logos du pathos, contre la logique de la vie.
[95] I, p 166. Cf. ce manuscrit où l'allusion à Merleau-Ponty est évidente : « La Chair du monde, si l'on veut, pour autant que cette chair a sa réalité non pas dans le monde mais dans la vie » (Ms A 26186 in RIMH n°6 p. 26).
[96] L'expression est utilisée par Henry dans *Marx*, p. 579, pour caractériser le lien de la subjectivité vivante à la nature définissant « le cycle vital pratique ».

impliquerait quelque chose comme une dualité préalable et réelle qu'il s'agirait ensuite de "réunir", et cela justement dans cette "relation" »[97]. La duplicité de l'apparaître, au lieu du chiasme tributaire du monisme ontologique, est, selon Henry, « ce qui fait naître pour nous la vraie proximité des choses au sein d'une proximité absolue »[98].

(v) Une double expérience du monde

Ainsi, en un sens, encore plus qu'une philosophie de l'être-au-monde, la philosophie henryenne de la vie rive-t-elle l'homme au monde et le monde à l'homme, car ce n'est pas un simple rapport intentionnel ou ek-statique au monde, mais un rapport pathétique et pratique, ce n'est pas la référence à l'horizon irréel du monde imaginé et représenté hors de soi, au dehors du monde, mais aux impressions réelles du monde éprouvé et rencontré en soi, à son dedans, qui permet, avant toute chose, de décrire l'être du vivant humain en tant qu'être sensible. Toutefois, une telle détermination de l'être humain n'exclut pas de dire que l'homme est tel qu'au monde auquel il se rapporte pathétiquement, il se rapporte *aussi* ek-statiquement de telle sorte que la réalité invisible du monde qu'il éprouve et rencontre en lui se double, devant lui, d'un monde visible qui en est la représentation imaginaire. Et même plus, dans la mesure, où le rapport pathétique au monde et l'impression qui spécifie le vivant sensible, se résout dans l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, soit dans l'auto-impression de l'acte qui permet la représentation et l'imagination, elle en montre la nécessité, elle l'explique. Mais alors, le rapport ek-statique du vivant sensible au monde imaginaire et représenté qu'il produit nécessairement devant lui apparaît comme une conséquence du rapport pathétique et de l'impression qui la fonde en tant qu'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, impliquée en ce principe. De sorte que sans nier l'expérience du monde auquel se cantonnent les philosophies trop théoriques de l'être-au-monde pour déterminer l'être humain, elle révèle, dans ce qui est comme la doublure intérieure de cette expérience du monde projeté hors de soi, l'expérience du monde rencontré en soi, soit ce lieu où l'existence humaine se lie, avant tout langage, avant même de le voir, au monde auquel elle a à faire. Bien loin de conduire à une anthropologie centrée sur l'expérience de soi qui ferait fi de l'expérience du monde, sa mise entre parenthèse préalable, permet de décrire le vivant humain, son soi acosmique, non seulement comme une expérience de soi impliquant en elle une expérience du monde mais encore comme le cœur vivant d'une *double* expérience du monde : d'abord *expérience pathétique* du monde dans sa vie, monde dont la chair est faite « d'autosensation »[99], puis sur le fond de cette première expérience, en vertu même de sa propre structure interne, *expérience intuitive* du monde de la vie, monde dont « l'humus » est constitué par « [les] sensation[s] représentative[s] » qui sont « [les] représentation[s] irréelle[s] [des] sensation[s] réelle[e] »[100], soit, à la fois, une expérience du corrélat pratique et

[97] M, p. 578.
[98] PPC, 162. En sens ce n'est pas suffisant de dire, selon l'expression de Merleau-Ponty commentant Husserl, qu'il y a une « parenté entre l'être de la terre et celui de mon corps » (*Résumés de cours au Collège de France*, Paris, N.R.F, 1968, p. 169) ; il faut dire que l'être de la terre est celui de ma chair corpspropriante.
[99] B, p. 74.
[100] *Ibid.*

invisible de sa pulsion – expérience de la réalité du monde – *et* expérience du corrélat intentionnel et visible de sa perception – expérience de l'image du monde –, vie du monde *et* vue du monde.

Une telle dualité, ne signifie pas que la réalité de l'homme est finalement considérée comme un être double : elle décrit simplement ce qu'implique la structure spécifique du vivant humain, sa sensibilité comprise comme immanence de la transcendance, à savoir de vivre en soi la transcendance du monde et, par conséquent, de voir en cette transcendance les choses hors de soi : structure qui, quoique complexe à décrire, reste en elle-même, en son être immanent, une structure simple, la structure d'un soi charnel sensible qui réalise en lui, dans l'expérience qu'il fait de lui-même comme soi unifié, l'unité immanente de cette double expérience du monde, l'unité en son expérience immédiate de soi de l'expérience de la réalité du monde et de son image. Et, pas davantage, la compréhension du soi comme expérience de soi et expérience du monde n'introduit dans l'anthropologie henryenne le dualisme d'abord rejeté ; car l'apparente dualité de ces deux expériences ne désigne pas deux réalités distinctes mais une seule et même réalité envisagée dans sa structure fondamentale (l'auto-affection) puis, sur le fond de cette structure fondamentale, dans la structure selon laquelle elle se spécifie (l'auto-affection de l'ekstase de l'extériorité), une seule et même réalité qui s'expérimente elle-même et en elle-même comme un soi faisant lui-même et en lui-même l'expérience du monde, comme un soi sensible[101]. Si le surgissement, au sein de l'expérience immanente de soi, de l'expérience de la transcendance ne signifie pas, dans l'anthropologie henryenne, la reconnaissance d'une véritable scission au sein du soi, c'est parce qu'au contraire, celle-ci montre que c'est précisément l'unité immanente du soi transcendantal, le tissu indéchirable de sa chair, qui lui permet d'accomplir la transcendance sans être lui-même emporté par son propre mouvement vers le milieu transcendant où s'anéantit tout pouvoir transcendantal, et ainsi de demeurer en lui-même l'acte transcendantal de la transcendance. Parce que *l'être dans* le monde est saisi tel qu'il se révèle *hors* du monde, « l'être dans le monde » et « l'être hors du monde » de l'homme ne décrivent pas la dualité insurmontable du transcendant et de la transcendance-qui-*n'est-pas*-ce-transcendant, mais l'unité de la transcendance et de l'immanence-qui-*est*-l'immanence-de-cette-transcendance.

Cependant, on voit en même temps que le phénomène d'une dualité insurmontable, qui oppose ce qui est ontiquement dans le monde et ontologiquement hors du monde, n'est pas occulté par la perceptive henryenne. Dans la mesure en effet où l'expérience du monde est double, il en

[101] Ainsi la dualité mise en évidence renvoie à la thèse de la duplicité de l'apparaître et à son « dualisme » si particulier fondé sur l'unité indéchirable de la vie. Cf. PPC, p. 188 : « Le dualisme que la description de ces phénomènes met à jour n'est pas un dualisme ontique, c'est un dualisme qui n'est pas différent de celui que nous avons reconnu entre la vérité originaire et la vérité de l'être transcendant, et qui exprime la relation fondatrice de l'unité de ces deux vérités, de l'unité de l'expérience, – c'est un dualisme qui n'a rien à voir avec le dualisme cartésien ». Cf. aussi, p. 161-162 : « […] le dualisme ontologique n'a pas pour effet d'instaurer comme une déchirure au sein de l'être, sous la forme d'une séparation du moi et des choses, de la subjectivité et de l'univers […] L'idée de dualité a une valeur tout à fait spéciale lorsqu'elle intervient pour caractériser les structures ultimes de l'être, elle ne signifie plus alors comme nous l'entendons habituellement une dualité de deux termes *à l'intérieur d'une même région ontologique*, mais plutôt l'absence de toute dualité, car elle est ce qui rend possible l'expérience, qui est toujours une unité. L'unité de l'expérience, qui est l'unité de la vie et de l'être transcendant, trouve son fondement dans l'existence d'une subjectivité absolue qui se transcende vers un monde parce qu'elle est en elle-même le milieu où s'accomplit, d'une manière originaire, la révélation à soi de cet acte de transcendance. »

résulte que quoiqu'elle soit en elle-même et transcendantalement simple, en elle se produit un double phénomène : d'un côté, le phénomène invisible du monde, le phénomène de sa réalité transcendantale, les impressions ou auto-sensation originaires, de l'autre, le phénomène visible du monde, le phénomène de son apparence empirique, les qualités sensibles ou sensations représentatives, en bref la dualité absolue de la *réalité* du monde et de son *image*. Et l'on voit même que cette dualité insurmontable relative au monde, concerne l'homme lui-même : dans la mesure en effet où l'expérience du monde se fait au sein de l'expérience de soi de l'homme, qu'elle est une modalité du soi, que celui-ci en tant qu'impression et auto-sensation est la réalité ultime de son monde, ce qui se dédouble avec la réalité du monde, c'est toujours aussi celle de l'homme. En tant qu'il est transcendantalement dans le monde, en son immanence, il se révèle toujours aussi empiriquement dans le monde, dans le milieu ouvert pas la transcendance, il se dédouble, se représente sous la forme d'un double dans le monde, qui est *l'image de sa réalité* dans le monde.

(vi) Le dédoublement de l'homme dans le monde

Il est vrai qu'en affirmant que le vivant-au-monde ne peut accomplir la visibilisation qu'en se maintenant auprès de lui, la philosophie henryenne souligne bien que ce qui est *rendu* visible hors de soi n'est pas *vraiment* la réalité de celui qui *rend* visible, que ce n'est pas la manifestation de sa réalité telle qu'elle se révèle elle-même, qu'elle en diffère radicalement, comme l'empirique du transcendantal, l'objectif de la subjectivité, l'inerte de la vie. Mais en affirmant aussi bien que c'est en restant auprès de lui que le vivant peut engendrer en lui la réalité invisible de ce qui est rendu visible, la réalité vivante et transcendantale de l'objet empirique, elle indique aussi bien que c'est bien, d'*une certaine manière,* sa réalité qui se manifeste en *se* rendant visible : sa réalité sous une forme autre, sa réalité autrement, selon une autre phénoménalité que la sienne, sa re-présentation, son double, son substitut – la représentation ontique de sa réalité ontologique, le double empirique de son être transcendantal, le substitut objectif de sa subjectivité. Elle reconnaît ainsi que *ce qui* est rendu visible dans le monde – l'étant –, quoiqu'il apparaisse d'une manière radicalement différente de la réalité *de celui* qui le rend visible hors monde – le vivant –, néanmoins en porte la marque, l'empreinte, le témoignage, aussi bien que si l'étant dans le monde ne révèle jamais immédiatement le vivant-au-monde, il s'y réfère toujours médiatement, et ainsi le reflète, le figure, l'évoque, en ce sens parle encore de lui, parle *autrement* de lui – non plus selon le dire pathétique de la vie que le vivant éprouve en lui, mais selon le dire ek-statique de l'intentionnalité, exprimant hors du soi une modalité de l'épreuve de soi[1]. Et par conséquent, l'anthropologie henryenne montre bien la nécessité pour le vivant humain, en vertu de la duplicité de l'apparaître qu'il porte en lui en tant que vivant-au-monde, de se révéler et de se dire toujours deux fois, une fois conformément à ce qu'il est, en réalité, en soi, dans la vie invisible, et une autre fois différemment, en apparence, hors de soi dans le monde visible, soit la nécessité pour lui de se dédoubler phénoménologiquement[102]. Selon

[102] Faut-il alors aller ici jusqu'à parler, comme le fait G. Jean à propos des manuscrits de jeunesse de Henry relatifs au phénomène érotique, d'une problématique du « transparaître », à savoir, « une problématique tranchant […] avec tout problème typologique ou fondationnel et relative à la possibilité pour un mode d'apparaître d'apparaître non pas en lui-même mais *dans un autre* et précisément *à travers lui* » (« Les ambiguïtés de l'érôs », in RIMH n° 4, p. 25). D'un côté,

la formule que Henry emprunte à Kafka pour exprimer la conclusion de sa régression ontologique du monde à la vie et que notre trajet anthropologique du vivant-hors-du-monde, au vivant-au-monde, nous invite à inverser : « à chaque bouchée invisible », « une bouchée du visible nous est donné » ; notre « réalité invisible se double d'une apparence visible »[103].

Le dédoublement de la réalité de l'homme dans le monde, en vertu duquel on peut dire que l'être invisible de l'homme se manifeste encore d'une certaine manière en ce monde visible qui le cache, concerne assurément le corps visible reconnu comme le mien, soit le corps transcendant et objectif signifié comme étant habité par la réalité subjective et immanente d'un soi[104]. On pense aussi à l'ensemble des outils et instruments, identifiés comme prolongement de notre corps et artefact *humain*, plus généralement au monde interprété comme *social ou humain*, plutôt que naturel. Mais ce qu'indique la phénoménologie henryenne, c'est un dédoublement de la réalité humaine au sein du monde visible, beaucoup plus diffus, beaucoup plus général, un dédoublement déjà à l'œuvre au sein du monde dit *naturel*, du monde non-humain ou pré-humain. Car si comme le dit Henry, « la qualité sensible n'est jamais que l'objectivation et ainsi la re-présentation d'une impression dont l'être impressionnel est l'auto-impression »[105], c'est bien déjà dans les formes et les

---

dans la mesure où il n'est question ici que d'une re-présentation sous la forme d'un double objectif de la subjectivité humaine, il ne peut s'agir que d'un transparaître en un sens très faible et problématique, puisqu'alors l'épreuve invisible et pathétique de la résistance ne transparaît pas réellement dans le monde visible mais sous une forme autre, en étant simplement visée ek-statiquement, autrement dit, à la faveur d'un transparaître qui est aussi bien un disparaître. Mais d'un autre côté, dans la mesure où cette re-présentation est impliquée par la modalisation sensible de l'immanence humaine en immanence de la transcendance, il faut dire que le transparaître – *en un sens faible et problématique* – de ce qui apparaît pathétiquement (le vivant sensible) dans ce qui apparaît ek-statiquement (le transcendant) se fonde sur un transparaître – *en un sens fort et parfait* – de l'apparaître ek-statique (la transcendance) au sein de l'apparaître pathétique (la vie affective). En tout cas, s'il y a bien déjà ici en jeu, dans cette théorisation henryenne de la sensibilité, une problématique du transparaître, on voit qu'elle ne « *tranche* » pas avec tout problème typologique ou fondationnel mais au contraire qu'elle se greffe dessus. Il ne s'agit pas de reconnaître incidemment qu'il y a « u*n mode de présence de l'intériorité vivante au sein de l'extériorité* qui contrevient frontalement au partage de l'apparaître » (cf. la remarque critique de R. Barbaras dans « Le sens de la chair chez Michel Henry et Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 93), mais plutôt qu'il y a un mode de présence de l'extériorité au sein de l'intériorité humaine corpspropriante fondant la représentation d'une objectivité chargée de qualités subjectives et affectives. Reste alors le problème de savoir si les présupposés ontologique henryens peuvent encore rendre compte du transparaître dont témoignent non plus simplement le monde de la vie, mais les phénomènes érotiques thématisés par G. Jean, ou bien si au contraire – comme le remarque celui-ci (cf. « Les ambiguïtés de l'érôs », in RIMH n°4, p. 24-25) d'une manière qui rappelle la critique que R. Barbaras adresse à Henry au sujet de la perception de mon corps propre et du corps d'autrui (cf. « Le sens de la chair chez Michel Henry et Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 93, et aussi *Le tournant de l'expérience*, *op. cit.*, p. 105, et *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 35-37) – cette donne phénoménologique, et la description même que Henry en donne parfois, n'entrent pas en tension, voire en contradiction, avec ses présupposés ontologiques dualistes. Le traitement de ce problème, qui suppose de prendre en compte en outre la question du désir et celle de la relation à autrui (thématisées dans notre chapitre IX), ne peuvent trouver ici leur place.

[103] La formule de Henry dans CMV (p. 323) est la suivante : « Toute apparence visible se double d'une réalité invisible. Avec chaque bouchée du visible, comme dit Kafka, une invisible bouchée nous est donnée : sur la terre comme au ciel. »

[104] Cf. PPC, p. 183 : « Quelque chose intervient dans la constitution de notre corps objectif qui n'intervenait pas dans la constitution des objets quelconques, quelque chose qui confère au corps objectif ce caractère en vertu duquel il se donne à nous comme ayant un intérieur, et un intérieur d'une nature déterminée. […] notre corps objectif nous apparaît précisément comme un corps un, qui nous appartient, et qui est le même que le corps dont nous avons l'expérience intérieure et immédiate […] ». Ce que répète *Incarnation*, p. 231-232 : notre « corps chosique objectif » est « analogue aux corps de l'univers. Avec cette différence qu'il nous apparaît comme étant le nôtre, comme notre propre corps chosique, par opposition aux corps chosiques qui nous sont étrangers […] il est constitué comme tel, *comme un corps chosique mondain pourvu cependant d' "un intérieur"*. Cette signification d'avoir un "intérieur" d'être "habité" par une chair, fait de lui ce qu'il est pour nous dans l'expérience globale que nous en avons, un corps *double en effet* [souligné par nous], se montrant à moi de l'extérieur dans le monde, vécu pourtant de l'intérieur comme mon propre corps charnel opposé à tous les autres. »

[105] B, p. 74.

couleurs visibles du monde, dans l'ensemble des sensations représentatives qui le constitue, déjà dans l'« humus » du monde naturel, qu'il faut dire que se dédouble la réalité du vivant humain éprouvant en lui le continu résistant[106]. De la compréhension transcendantale de l'homme comme être sensible, se déduit une dualité phénoménologique du phénomène humain qui déborde largement la dualité de la vie subjective et du corps objectif perçu comme le sien ; se déduit le dédoublement de la réalité vivante de l'homme dans chaque parcelle de son monde visible – dédoublement qui signifie : représentation de ce que vit l'homme dans ce qu'il voit, plus précisément de son vivre dans son voir. L'homme apparaît alors, selon cette compréhension, comme une vie unifiée qui se dédouble dans le monde, un être dont l'existence *simple* ne cesse d'être accompagnée d'un *double* d'elle-même qui lui tend comme un miroir déformé de sa propre réalité, une apparence trompeuse, une représentation illusoire. Le déploiement de ce qu'implique en vérité la détermination de l'homme comme vivant-au-monde conduit à le décrire comme une vérité adéquate à elle-même qui ne cesse de projeter, dans la lumière du monde, l'ombre irréelle d'elle-même, son propre fantôme en quelque sorte, le fantôme d'une vie qui hante le monde qu'elle habite en se cachant, soit encore comme cette transparence à soi qui accomplit sa propre dissimulation et son propre travestissement, partant, qui porte en elle la possibilité de la tromperie, du mensonge, de l'erreur, de l'hypocrisie[107].

Par conséquent, on voit que c'est même le sens ontique et empirique de l'intramondanéité de l'homme qui revêt une *relative* pertinence dans le cadre de l'anthropologie henryenne, puisqu'en vertu du dualisme phénoménologique impliqué par son être même, il est bien vrai de dire que l'homme apparaît bien toujours *en quelque manière* dans le monde. Elle ne peut se contenter de dire négativement que l'homme n'est pas dans le monde visible, elle doit dire en outre que l'auto-apparition invisible de l'homme dans la vie est telle que celui-ci ne peut pas ne pas aussi paraître dans le monde visible. Et ce faisant, elle met en évidence une manifestation mondaine de l'homme qui ne se limite pas à sa manifestation la plus évidente dans le corps qui le sien mais qui irradie dans tous les corps visibles du monde en tant que leur visibilité s'engendre dans sa chair en même temps que celle-ci se signifie en eux : elle décèle la réalité humaine intérieure dans l'« humus »[108] du monde extérieur.

Mais précisément ce dualisme empirico-transcendantal de l'homme dans le monde et hors du monde, en un sens insurmontable, est compris comme ce qui *résulte* de la nature spécifique du soi transcendantal fondamentalement unifié et non comme une *propriété* de cette nature simple,

---

[106] Cf. à nouveau cette affirmation de *La Barbarie*, dont *Voir l'invisible* sera en quelque sorte le commentaire : « […] les éléments [du monde], couleurs et formes […] empruntent leur substantialité ontologique à la sensibilité » (B, p. 65), affirmation à laquelle fera encore écho cette note de Henry dans *C'est la moi la vérité*, alors qu'il s'apprête à montrer que le contenu social du monde trouve sa réalité dans les activités du vivant humain : « Une réflexion sur le contenu naturel du monde montrerait que, par le biais de la sensibilité, ce contenu, lui aussi, renvoie à la vie. » (CMV, p. 303).

[107] Cf. PC, p. 24 : « Pareille opposition, celle de la réalité, qui se tient dans "le cœur", et de l'apparence, qui est celle du monde, [soit "l'opposition cruciale du visible et de l'invisible" (*ibid.*)] fonde *la possibilité* même de l'hypocrisie ».

[108] On rappelle que c'est le terme que Henry emploie pour caractériser la représentation des autosensations subjectives dans les « sensations représentatives » : « […] la sensation est […] dans l'éclosion de l'ek-stase, jetée hors de soi, dis-posée et dis-persée comme "sensation représentative" et comme l'humus de ce monde », (B, p. 74).

comme son *résultat* extérieur et non comme son *principe* interne. Aussi, c'est effectivement une pertinence *relative* que reçoit le sens ontique de l'intramondanéité de l'homme.

Car d'une part, si l'anthropologie henryenne justifie en l'expliquant l'affirmation selon laquelle l'homme apparaît toujours dans le monde, c'est en l'assortissant d'un codicille de la plus grande importance qui relativise immédiatement sa portée, à savoir en précisant qu'il apparaît effectivement dans le monde visible, mais *d'une certaine manière*, en l'occurrence d'une manière qui n'est pas celle de sa propre réalité, d'une manière qui est seulement *en apparence*, sous la forme et l'aspect imaginaire d'un autre que l'homme, autre qui n'a plus comme rapport avec la réalité de celui-ci que de s'y référer à vide ; autrement dit en précisant que si inévitablement l'homme se retrouve dans le monde visible constitué comme humain, c'est sans y être vraiment, en étant seulement imaginé ou signifié [109]. Et d'autre part, dans la mesure où le phénomène de sa présence dans le monde à la manière d'une chose est compris comme le produit ontique de son engendrement ontologique dans la vie comme vivant-au-monde, aussi bien comme le terme du rayonnement ek-statique de son engagement pratique et pathétique dans le monde, il prend la signification d'un phénomène second et relatif, il se comprend comme un *épiphénomène*, soit comme une conséquence empirique pour l'homme, qu'il est certes important de *pouvoir* comprendre si l'on prétend comprendre l'homme en son principe transcendantal, mais qui n'est pas ce qui permet de produire une telle compréhension – la compréhension à la fois de ce principe et la compréhension, qui en découle, de sa conséquence. Ce n'est pas lui, le phénomène de l'apparence de l'homme dans le monde visible, qui permet à l'anthropologie henryenne de comprendre le phénomène humain, mais l'auto-compréhension du phénomène humain originaire, son déploiement dans la pensée philosophique, qui permet à cette anthropologie transcendantale de le comprendre lui. Ce n'est pas même ce phénomène, ni le savoir de la conscience qui le constate et s'en avise, qui permet à cette anthropologie de décrire l'homme comme un être invisible qui se dédouble aussi dans le monde visible ; ce qui fonde une telle description c'est le savoir immédiat et pratique que le vivant humain a de son être invisible et acosmique en vertu duquel il sait qu'il est un vivant-au-monde sensible qui, comme tel, est toujours aussi nécessairement visible dans le monde. C'est le savoir de la vie selon lequel le vivant humain sait, d'un savoir qui aiguise sa pudeur, et cela, avant même que ne se forme le double objectif de son être subjectif[110], qu'il est une intériorité qui se dédouble dans le monde extérieur. Par où l'on voit que dès lors que l'on envisage l'être de l'homme dans sa spécificité, la pudeur par laquelle on a déterminé son être fondamental se spécifie aussi : elle n'est pas seulement chez le vivant humain le mouvement affectif par lequel il se maintient en soi, mais un tel mouvement chez celui qui, investi pratiquement dans le monde, sait que, lors même qu'il se maintient en soi tel qu'il est, il ne peut manquer de s'exhiber aussi sous l'aspect de ce qu'il n'est pas,

[109] Cf. à nouveau CMV, p. 24 où l'on trouve cette double affirmation qui pose à la fois la nécessité du dédoublement factice de l'homme dans le monde : « L'homme est *double en effet*, visible et invisible *à la fois* » (souligné par nous) et son immédiate relativisation : « Seulement, les deux termes que nous avons appris à distinguer ne se situent pas sur le même plan […] notre apparence extérieure n'est précisément qu'une apparence », faisant écho à cette formule que l'on trouve dans *Incarnation* : « *L'homme du monde n'est qu'une illusion d'optique* », p. 157.
[110] Voir la note suivante.

soit *une pudeur contrariée en même temps qu'avivée*[111]. Mais peut-être même que le sentiment de pudeur n'a de sens que si l'on suppose une telle contrariété et l'épreuve que fait le soi de sa différence absolue d'avec ce qui se montre de lui dans le monde ; de sorte qu'il faut alors aller jusqu'à dire que la pudeur est un sentiment propre au vivant humain en tant qu'être sensible[112].

(vii) La reconnaissance de la dimension naturelle de l'homme.

Pour la pensée ontologique et phénoménologique qui s'efforce de décrire l'*être* humain et l'apparition originelle de son *humanitas*, ce qui importe, ce n'est donc pas le phénomène de la présence visible de l'homme dans le monde[113], ni la dualité insurmontable qu'elle implique, malgré sa nécessité et son effectivité, mais le phénomène invisible, la structure transcendantale spécifique de ce phénomène, qui rend cette présence empirique et cette dualité empirico-transcendantale inévitable et incontestable. Un tel phénomène peut certes encore se décrire comme une façon d'être dans le monde, mais c'est à la condition de distinguer le sens originel de « être dans le monde » – désignant l'investissement pratique du vivant dans le monde-de-sa-vie, la co-présence de ce vivant et de ce monde dans la Corpspropriation – et le sens dérivé qui renvoie à la représentation de cette co-présence intérieure dans le monde extérieur. Se découvre alors une interprétation de l'intramondanéité de l'homme qui ne se fait plus à partir de ce dans quoi l'homme, *de fait,* se tient : le monde, mais à partir de ce qui en l'homme peut, *en droit*, se tenir dans le monde : sa vie qui, se retenant d'abord en elle-même, accomplit la possibilité première de l'« être dans », l'immanence.

---

111 Cf. I, p. 283 : « […] dans la pudeur […] », écrit Henry, l'angoisse « s'éveille ». Pour quelles raisons Henry, dans son commentaire de Kierkegaard, rapporte-t-il cette pudeur à « une disposition affective latente » – « l'angoisse » – et la considère-t-il comme « une phase transitoire » de celle-ci, précisément son « éveil », nous ne pouvons le dire pour l'instant (cf. chapitre IX). On souligne ici simplement qu'à cette occasion, Henry, précise bien que « dans la pudeur », s'éveille « l'angoisse », « *sans qu'il soit besoin d'un regard étranger* » (I, p. 283), aussi bien que dans « ce sentiment » du vivant de son irréductibilité à son être visible, « il n'y a là aucun regard » (I, p. 284).

112 Significativement, le concept de pudeur que mobilise Henry dans *L'Essence de la manifestation* pour caractériser la structure fondamentale de la vie, intervient dans le cadre d'une caractérisation de l'essence originairement immanente de la vie en se référant à l'extériorisation de la transcendance : « N'appartient-il pas à [la structure interne de l'immanence] de ne pas s'en aller hors de soi ? […] », EM, p. 479, et page suivante : « Que l'essence originelle se retienne hors du monde […] c'est là ce qui fait sa pudeur ». Aussi, implicitement, ce que Henry a en vue à ce moment, c'est bien, semble-t-il, une vie, qui comme la sienne, celle d'un vivant humain, est une vie-au-monde. Et c'est, comme de juste, dans le cadre de cette référence à la pudeur, que Henry évoque explicitement l'essence de l'homme, son *humanitas* : « […] ce séjour dans lequel "il s'enveloppe d'un vêtement pudique" [est] essentiel à un tel être et défini[t] son humanité », (EM, p. 480).

113 Une étude phénoménologique exhaustive de l'homme impliquerait sans doute de traiter pour lui-même ce phénomène dérivé de son apparence dans le monde, le phénomène de la « signification » du monde comme humain. Elle trouverait sa place légitime entre une anthropologie empirique scientifique étudiant le phénomène humain dans son objectivité, sans prendre en vue l'acte intentionnel subjectif qui le signifie comme humain, et l'anthropologie transcendantale et philosophique qui remonte de cet acte à ses conditions subjectives premières non-intentionnelles, soit entre deux façons de mettre entre parenthèses – réduction galiléenne et contre réduction cartésienne – la signification humaine accolée au phénomène visible de l'homme, soit que l'on cherche à aller vers plus de visibilité, soit que l'on souhaite revenir vers la source invisible de la visibilité. Mais pour nous qui, dans le sillage de la pensée henryenne, tentons de saisir le phénomène de la *réalité* humaine, dans ses principes fondamentaux et spécifiques, le développement d'une telle « phénoménologie constitutionnelle », ne peut trouver sa place ici. Nous nous contentons d'indiquer dans ces principes ce qui rend compte, dans ses grandes lignes, d'une telle constitution. Dans *L'Essence de la manifestation* (p. 761), Henry évoque l'idée d'une phénoménologie s'employant à décrire la constitution de l'être constitué du sentiment – soit l'être humain « représenté dans le milieu de la représentation » – au lieu de son être originel – soit « ce qui fait » de l'homme une réalité humaine – en ces termes : « […] une phénoménologie constitutionnelle dont la tâche est justement l'élucidation systématique des problèmes constitutifs […] demeure étrangère, dans sa visée, aux présentes recherches et ne peut trouver sa place en elles. »

« Loin de conduire à un idéalisme abstrait qui laisserait flotter, en quelque sorte, l'être humain sans pourvoir rendre compte de son insertion dans le monde, la philosophie de la subjectivité est au contraire ce qui nous permet de rendre compte d'une telle insertion, c'est-à-dire de donner un fondement ontologique au fait de l'être-en-situation » [114].

Il serait donc inexact de considérer que la radicalisation opérée par la phénoménologie henryenne de la distinction humaniste entre l'homme et la nature débouche sur une anthropologie qui efface *la dimension naturelle* de l'homme. Avec la mise en évidence du phénomène humain de l'« être dans le monde » qui ne se révèle pas lui-même dans le monde, mais dans la vie acosmique, ce qui se fait jour, c'est, en même temps qu'une interprétation *non mondaine* de l'*intramondanéité*, une conception *non naturaliste* de la dimension *naturelle* du vivant humain, conception selon laquelle l'homme concrètement n'est pas un corps sensible et objectif de la nature intuitionnée, mais une chair subjective qui, en vertu de sa sensibilité, *fait corps* avec l'être impressionnel de la nature. En déterminant le vivant comme vivant-au-monde, en élucidant cette relation au monde, comme l'accomplissement en la chair du vivant sensible de l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, ce que décrit la phénoménologie henryenne en son principe transcendantal, c'est bien un être *en condition*, une condition humaine. Encore faut-il être plus précis. Car avant même d'envisager la relation de l'homme au monde, alors que nous nous concentrions sur ce par quoi l'immanence de sa vie se différencie radicalement de la transcendance du monde, nous avons mis en évidence, au chapitre IV, le caractère fondamentalement situé de notre *humanitas*, impliqué par la passivité intrinsèque de la vie à l'égard de soi. Déjà, l'homme, en tant que vivant hors monde, apparaissait comme un être déterminé et conditionné, soumis à une nécessité indépassable, celle de sa vie propre, passif à l'égard de ce qui le concerne le plus intimement, vivant en tant que destiné à vivre une vie qui est la sienne. Ce qui se précise maintenant, c'est donc la nature de cette situation fondamentale chez l'homme, le sens plus spécifique de l'« être en condition » du vivant humain. Dans la théorie de la Corpspropriation, ce qui se dit, c'est en effet la condition d'un vivant qui ne rencontre pas seulement en lui-même, comme toujours déjà là, et toujours à nouveau là, son être propre, mais avec cet être propre, au sein de son être-toujours-déjà-et-à-nouveau-là, l'être de ce qui est là subitement et qui résiste à son action, soit avec sa réalité pratique propre, la réalité pratique de la nature en lui[115]. Ce n'est plus simplement la condition d'existence de tous les vivants, la passivité à l'égard de soi, qui se dévoile, mais, au sein de cette condition universelle, la condition particulière du vivant humain qui se reçoit lui-même comme passif à l'égard de ce qui n'est pas lui-même. Si le site de l'être humain, le sol où il peut prendre appui, est toujours d'abord sa demeure dans la vie, il apparaît désormais qu'en cette demeure, il rencontre un sol sur lequel il vient butter : la terre sur laquelle il pose son pied. Son ici se lie à un ici-bas ; son ontologie à une géographie.

En d'autres termes, la phénoménologie matérielle ne s'en tient plus à mettre en lumière la situation intrinsèque à toute subjectivité, celle d'un être irrémédiablement rivé à soi éprouvant la détermination de son être propre, mais la situation d'une subjectivité en prise avec la nature,

[114] PPC, p. 264.
[115] Cf. double épreuve, PV II ? p. 25-26

éprouvant en sa propre matérialité subjective, les déterminations matérielles, elles-mêmes subjectives, du monde, confrontée inextricablement à ce qui limite, empêche et inhibe son mouvement fondamental, en bref le destin d'un vivant destiné à vivre, certes une vie qui est la *sienne*, mais encore *une vie terrestre*. En déterminant la chair de l'homme comme chair douée du pouvoir de corpspropriation, ce que révèle la perspective ouverte par Henry, c'est donc, comme il le dira lui-même, dans son commentaire de Marx, pour caractériser ce que met en péril le capitalisme : « […] *la condition naturelle de l'homme,* […] *sa condition d'homme vivant sur terre, vivant de la terre* »[116]. Rappelons cette affirmation non équivoque de *La Barbarie* : « La Corpspropriation […] définit la condition originelle des hommes sur terre »[117].

La distinction inaugurale opérée entre l'être originaire de l'homme et celui de la nature ne revient donc pas à faire fi des conditions naturelles d'existences du vivant humain ; au contraire conduit-il à montrer que la nature qui se dresse devant le vivant se révèle toujours, dans son opposition même, au-dedans de celui-ci, et que si l'existence du vivant se réalise effectivement dans des conditions naturelles, c'est très précisément dans la mesure où ces conditions sont des conditions de *sa* vie[118], d'une vie qui se découvre elle-même en rapport de confrontation pratique

---

116 M, p. 581. Dans le compte rendu de la discussion qui suit la conférence de Henry intitulée « La rationalité selon Marx », Ricœur reproche à l'auteur de *Marx*, de proposer une interprétation de la praxis comme réalité subjective et pathétique trahissant la pensée de Marx : « […] le concept que Marx propose comme l'unique réquisit, objecte-t-il en effet, c'est non pas le subjectif, mais *l'individu agissant dans des déterminations qu'il n'a pas posées* ». Et il poursuit : « On retrouve trop le Michel Henry de la *Manifestation*, pour qui c'est le pâtir qui est déterminant », « ce que vous avez fait dans votre Marx, c'est une phénoménologie du pâtir qui peut-être obscurcit ce qu'il y a d'original dans une phénoménologie de la praxis, qui implique précisément que nous agissons toujours dans des conditions et des circonstances ». À l'inverse de Henry qui maintient la distinction du subjectif et de l'objectif, Marx, selon Ricœur, considèrerait « comme faisant partie de l'originaire » « une structure très paradoxale du subjectif déjà objectif », et c'est ce caractère d'« objectivation apparten[ant] au concept primitif » qui permettrait à Marx « de poser légitimement le problème de l'aliénation » (PV- III p. 101-102). On entend ici une double critique : 1) à cause de ses propres présupposés phénoménologiques Henry n'aurait pas su restituer le vrai Marx et 2) cela révèle la limite de ses principes, leur incapacité, en maintenant l'opposition du subjectif et de l'objectif, à rendre compte, à l'instar du philosophe allemand de la praxis, de l'action humaine concrète et du problème de son aliénation. Or, notre analyse permet de montrer que si assurément la théorie henryenne de la subjectivité et du pâtir, produite dans *L'Essence de la manifestation*, ne suffit pas à elle seule à rendre compte d'une praxis spécifiquement humaine, des conditions et des circonstances qui la déterminent comme telle, en revanche la théorie de Corpspropriation qui prolonge la première, en décrivant un vivant en prise avec son monde, permet de penser non seulement les conditions fondamentales de la praxis en tant que *praxis* irréductible à la *theoria*, c'est-à-dire son immanence pathétique et son « Je peux », mais encore les conditions qui la déterminent comme praxis d'un individu *humain sensible* en contrariant le déploiement libre et immanent de son « Je peux ». De sorte que si l'on peut concéder à Ricœur qu'effectivement Henry ne restitue pas « le vrai Marx », il peut paraître injuste d'en trouver la raison dans le défaut d'une philosophie du subjectif et du pâtir incapable de s'élever comme le ferait Marx à la pensée d'« un individu-qui-entre-dans-des-déterminations-qu'il-n'a-pas-faites » (*ibid.*, p. 102), « qui ne produit pas ces conditions mais *dans* des conditions » (*ibid.*, p. 103). Puisqu'on voit d'une part que déjà la théorie henryenne la plus originaire du pâtir conduit à penser la praxis subjective elle-même comme une situation que l'individu n'a pas choisie, et que d'autre part, la théorie de la Corpspropriation vient décrire une situation où ce que l'individu agissant n'a pas choisi n'est pas simplement sa propre activité mais la résistance qu'elle rencontre, de telle sorte que cette théorie inscrit dans la structure *a priori* du vivant humain en tant qu'humain les conditions qui rendent intelligible le phénomène de l'*aliénation* (cf. infra, le sous-chapitre IV, (ii)). Plus généralement, il nous semble que la distinction et la mise en rapport dans la philosophie henryenne d'une strate ontologique fondamentale et d'une strate plus spécifiquement anthropologique permet de désamorcer nombres de critiques qui lui sont habituellement faites.

117 B, p. 88.

118 Cf. PV-III, p. 104 : « […] les individus qui arrivent trouvent les conditions de production qui sont les conditions mêmes de leur vie. » Par ses « conditions de productions », on peut entendre les conditions *sociales* d'existences ; mais la confrontation sensible du vivant à la nature est ce qui fait que son activité n'est pas simplement un engendrement de soi mais aussi une transformation de la nature, soit une production et, en ce sens, la condition de toutes les conditions sociales de la production. La formule citée vaut donc *a fortiori* pour les conditions *naturelles* d'existence.

avec un monde qui lui résiste. Au sein même d'un dispositif anti-naturaliste, ce qui est mis en évidence, c'est bien le lien essentiel du vivant humain à une nature qui se donne à lui comme résistance, c'est la strate *naturelle* de son *humanitas* – ou bien encore, comme le dit Marx, « admirablement »[119] selon Henry : « la nature inorganique de sa subjectivité »[120].

Deux fois donc, le concept de la matérialité intervient positivement dans la compréhension anti-matérialiste de l'homme proposée par la philosophie henryenne : une première fois pour dire la matière phénoménologique de son existence, l'auto-impression de sa vie, une autre fois pour dire que cette matière phénoménologique a ceci de propre qu'en son auto-impression se matérialise, *i.e.* se phénoménalise, la matière impresionnelle de la nature. Une fois pour dire sa nature fondamentale, son être dans la vie, son affectivité, une autre fois pour dire la dimension spécifiquement naturelle de sa nature fondamentale, dire l'être terrestre de sa vie, son « intramondanéité » transcendantale. Une fois pour dire l'essence matérielle de son être non-objectif, la matière de sa vie, une autre fois, pour dire que son être non-objectif est l'essence matérielle de l'objectivité, la matière vivante du monde. De même, le phénomène du corps, pour dire l'être humain, est mobilisé à deux reprises, d'abord lorsqu'il apparaît que « le nouveau concept de l'esprit »[121] forgé au sein de l'immanence vitale où se révèle notre *humanitas*, signifie une subjectivité corporelle ou un corps subjectif soit une *chair*, ensuite lorsqu'il apparaît, dans la théorie de la Corpspropriation, que cette chair se révèle elle-même comme une chair en laquelle une nature prend *corps* et fait corps avec elle – deux reprises pour dire son *corps-à-corps* invisible avec l'univers, et le définir comme une *chair corps*-propriante. Ce qui permet en premier de prolonger l'ontologie fondamentale dans un discours plus spécifiquement anthropologique, c'est donc aussi bien une répétition du concept d'incarnation qui prend la forme d'*une mise en abîme* : le vivant par nature incarné est, en tant qu'humain, tel que s'incarne en lui le monde qu'il rencontre pratiquement ; son *humanitas* est ce logos incarné, ou cette incarnation phénoménologique, en lequel, ou en laquelle, s'incarnent d'autres corps, les corps de l'univers qui adviennent en son logos vivant.

Mais il faut bien voir la modification qu'implique ce redoublement et cet approfondissement de l'incarnation : à savoir *une tension interne* au sein du vivant humain, entre la réalité qu'il incarne en tant que vivant et la réalité qui s'incarne en lui en tant que vivant sensible, soit l'avènement en lui d'une double réalité qui, bien qu'unie en son fond, renvoie à deux essences différentes l'une de l'autre, l'immanence de la vie et la transcendance du monde. La signification pratique et pathétique du corps et de la matière qui vient *spécifier* le vivant humain qui en est l'incarnation n'est pas la même que celle du corps et de la matière qui définissent *fondamentalement* l'incarnation du vivant humain en tant que vivant, sa chair – quoique la première dépende de la seconde – : le corps que rencontre le vivant humain en tant qu'humain est ce corps qui, au sein de sa *propre* chair, résiste à celle-ci et se donne comme un corps *étranger* qui empêche son libre déploiement ; sa matière est, au sein même de la matérialité *vivante et mouvante* de la subjectivité

[119] M, p. 579.
[120] K. Marx, *Grundrisse*, *Fondements de la critique de l'économie politique*, trad. R. Dangeville, Anthropos, Paris, 1967, tome I, p. 435-436, cité par Henry, dans M, p. 579.
[121] Cf. notre chapitre IV.

vivante, la matière *inorganique* de la nature qui contrarie son « je peux »[122]. Le mouvement d'immanence, selon lequel le vivant s'incarne en une *intériorité*, incarne en lui, en accomplissant le mouvement de la transcendance, l'extériorité qui est sa limite et son inhibition, sa négation. Dans le commentaire henryen du « cycle vital pratique », s'explicite cette tension entre la chair organique du vivant et ce « second » corps qui se forme en lui qui est le corps inorganique de la nature. On peut lire en effet que si la nature est « éprouvée dans l'organicité d'un corps et saisie par lui », si elle se « donne elle-même comme la totalité soumise à cette prise corporelle et comme un corps », cette nature, avant même d'être « un objet théorique », « telle qu'elle se donne dans l'organicité d'un corps », se donne « comme ce qui, éprouvée par elle comme sa limite, *la nie* »[123].

Entre les deux corps qui se lient en l'homme et qui définissent son incarnation, entre sa chair vivante et le corps de la nature, quoique ils s'unissent au sein d'une même réalité, la vie, et d'un même processus, la Corpspropriation, il y a un rapport de contrariété, une *différence interne* ; avant toute opposition théorique on décèle quelque chose comme une première opposition pratique, avant toute contradiction dialectique, l'épreuve d'une contradiction pathétique chez le vivant-au-monde, en qui, au sein de son être simple et indivis, s'accomplit la relation complexe des deux modes hétérogènes de la phénoménalité. On passe de l'un à l'autre, sans sortir certes de l'immanence vitale, mais à la faveur de ce qui s'apparente à une *négation de soi*[124], la négation d'une immanence qui engendre en elle (passivement) la transcendance. Et que la négation de l'ego soit alors saisie au sein même de cet ego comme une modalité pratique de sa vie n'affaiblit pas la contradiction mais l'avive en la faisant porter en son cœur.

Contre l'assimilation de l'anthropologie henryenne à une conception spiritualiste de l'homme qui ne dit pas son nom, et le soupçon d'abstraction qui l'entache alors, ce sont par conséquent deux contre-arguments que l'on peut avancer.

---

122 Cf. I, p. 213 : « […] les corps de l'univers ne se donnent originairement qu'aux pouvoirs immanents de notre corporéité, étant éprouvés par eux selon les modalités de la résistance qu'ils leur opposent », et un peu plus haut, p. 212 : leur réalité « n'est rien d'autre que cela en vérité : ce qui résiste au "je peux" de ma corporéité originaire, ce qui se révèle à lui et à lui uniquement, de cette façon qui consiste à lui résister […] La façon dont il [le continu résistant] se révèle, c'est la façon dont elle [la force du "je peux"] se révèle entravée, inhibée, ne pouvant se déployer librement selon son vouloir propre. »

123 M, p. 578, souligné par nous.

124 Henry semble réserver ce terme pour caractériser le vouloir propre à la barbarie et notamment celle attachée à l'idéologie scientiste, (cf. B, p. 113-130 ; cf. aussi DCAC, p. 108, où la négation de soi comme autonégation de la vie est identifiée « au principe du fascisme »). Il ne s'agit évidemment pas de cela, ici. Pourtant notre analyse, qui envisage le surgissement de la transcendance propre à la sensibilité sur le fond de l'immanence originaire de la chair, nous conduit bien à saisir au sein même de la Corpspropriation, qui ne procède pas du « mécontentement » (*ibid.*, p. 127) ou de la « maladie de la vie » (*ibid.*, p. 128) où s'origine la barbarie, mais qui est bien plutôt une *force positive* de la vie, une première forme d'inversion téléologique et de négation de soi de la vie : une négation de soi qui ne définit pas une volonté active du vivant, une « intention délibérée » (*ibid.*, p. 115) un « choix », (*ibid.*,. 118), un « projet », une « Idée », ou un « certain vouloir » (*ibid.*, p. 119), celui de « se tourner contre sa vie » (*ibid.*, p. 118), – relevant comme tel de l'éthique – mais qui désigne ce que subit le vivant en tant que sensible, l'épreuve en son vouloir originaire, d'une résistance et ainsi l'expérience passive en son mouvement immanent d'un mouvement contraire, celui de la transcendance – une négation de soi pré-éthique. Nous revenons plus bas sur cette distinction. Et nous serons conduit au chapitre VIII à distinguer plusieurs formes de cette négation de soi pré-éthique (une forme passive *sensible*, celle que nous visons ici, et une forme active *psychique* – se doublant elle-même en une forme imaginative et une forme idéative –) ainsi que deux formes éthiques (une forme quotidienne ou banale et une forme catastrophique, celle que vise plus particulièrement Henry dans son analyse de la barbarie).

Le premier est un argument de fond formulé par notre première partie : le contenu de la subjectivité, le « concept de l'esprit » « *nouveau* » [125], à l'aune duquel est interprétée l'*humanitas* de l'homme, reçoit un lourd contenu pathétique qui l'identifie à une chair. Le deuxième permet de répondre à l'objection qui prend à la lettre le premier argument et l'inverse simplement : si le contenu de la subjectivité, le nouveau concept d'esprit est une chair, alors cette chair n'est jamais rien d'autre qu'une subjectivité, un nouveau « concept d'*esprit* » [126], soit une intériorité pure, qui ne lie pas l'homme essentiellement au monde, ce que l'on appelait autrefois une âme. Le deuxième argument que permet de formuler notre seconde partie est plus circonstancié ; il répond en s'appuyant sur le premier et en l'approfondissant. Il ne s'agit pas de dire que la perspective de la vie phénoménologique absolue n'assimile pas l'homme à une subjectivité monadique, sa chair à une pure intériorité mais de dire qu'il ne le décrit pas *seulement* comme cela. En le déterminant comme vie-au-monde, elle saisit au sein de cette subjectivité monadique, l'acte transcendantal – la sensibilité – en vertu duquel, de fait, elle réalise et rencontre pratiquement en elle, l'être concret de l'objectivité, aussi bien, le pouvoir factice par lequel elle éprouve, en sa chair acosmique qui définit sa puissance propre, le corps effectif du monde qui lui résiste et borne sa puissance. L'impuissance par laquelle elle cerne le vivant humain n'est pas seulement l'impuissance qui est l'autre nom de sa puissance immanente, l'impuissance du pathos en tant que pathos, la passivité ontologique à l'égard de soi, mais l'impuissance spécifique qui s'engendre au sein de cette impuissance fondamentale, le pathos factice qui résulte de la rencontre en elle d'un continu résistant, le pathos du monde, la passivité à l'égard de ce qui la contrarie, la heurte, la choque, l'empêche ; une impuissance par conséquent qui ne vient pas avant sa puissance propre, en laquelle elle se situe et qui définit comme telle le *fond* de son essence, mais une impuissance qui vient après sa puissance propre, qui se situe en elle, et qui donne ainsi une *forme* spécifique à son essence ; non plus une *hyperpuissance* mais une *hypopuissance*. Ce qui revient à dire que l'anthropologie henryenne ne se contente pas de comprendre l'homme au sein de la matérialité subjective d'une chair qui se rapporte immédiatement à elle-même, sans jamais réellement différer d'elle-même et s'altérer en son essence, matérialité qui comme telle a tout d'une matérialité « spirituelle » ; elle exhibe en outre la modification spécifique de cette matérialité « spirituelle » qui fait advenir en elle l'épreuve d'une matière qui se donne comme matière résistante, le rapport concret à une matière inorganique et naturelle, soit une matière qui diffère de la « matière spirituelle » au sein de laquelle elle se révèle pourtant, une matière autre. Et si l'altérité et l'extériorité de la « matérialité » inorganique rencontrée au sein de l'immanence vitale par le vivant-au-monde, se trouve encore rapportée par la description phénoménologique à l'intériorité de l'ego immanent qui l'éprouve en lui, cette intériorisation et cette ipséisation signifient non point qu'il ne s'agit pas ici d'une altérité et d'une extériorité *réelle* – sauf à présupposer bien sûr qu'il n'y a de réalité effective que dans le milieu de l'extériorité et de l'altérité. L'intériorisation et l'ipséisation de la négation dans

[125] Cf. EM, p. 668, et notre chapitre IV.

[126] Ce risque pour la philosophie henryenne de souscrire, quoiqu'elle s'en défende, à un « spiritualisme », est ce que pointe par exemple L. Tengelyi, dans la conclusion de son article intitulé « Corporéité, temporalité et ipséité. Husserl et Henry » en soulignant « un grand danger » pour la phénoménologie matérielle, à savoir « le risque de dire "*chair*" pour désigner le *corps vivant*, mais de n'entendre par ce mot en réalité que l'*esprit* », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 66.

la Corpspropriation signifient bien plutôt que l'altérité et l'extériorité rencontrées par le vivant-au-monde, celles auxquelles il a proprement à *faire*, ne sont pas une *pure* altérité et une *pure* extériorité[127], mais une altérité et une extériorité qui l'affectent, le touchent intimement et le concernent immédiatement, et qui comme telles se *réalisent* en son auto-affection concrètement[128].

Si bien que l'homme de l'anthropologie henryenne n'est pas cet esprit qui ne connaîtrait que lui, insensible aux événements du monde, affecté par son seul devenir ; si, en tant que logos et cogito, il est encore esprit, il est cet esprit qui s'éprouve lui-même, éprouvant la réalité du monde en même temps que le lien pratique qui le soude à elle, comme tel sensible au plus haut point, sensible en sa chair, à cette réalité qui l'entrave, nécessairement affecté dans son devenir par l'épreuve de ce qui obéit à d'autres lois que la sienne propre, celle de l'immanence originaire. S'il est un *esprit pur*, c'est-à-dire un esprit qui ne se révèle pas lui-même en dehors de lui-même, il n'est pas ce *pur esprit* que l'on prête parfois aux anges, cet esprit léger et vaporeux, soustrait à la pesanteur du monde, cet esprit éthéré, délié des contingences terrestres, peut-être capable de hauts sentiments, de sentiments « spirituels », mais ignorant tout ce qu'implique une existence réellement « matérielle ». En la pureté de son auto-affection *humaine*, il se révèle lui-même comme ce qui porte et supporte non seulement son propre poids, la charge ontologique de son être propre, mais cette charge « naturelle » insigne qu'est le poids du monde et des choses qui grève, de l'intérieur, sa puissance originaire et son libre déploiement[129].

En somme, si le concept henryen d'auto-affection est un « nouveau concept de l'esprit », si le concept corrélatif de chair vient dire ce que disait traditionnellement le concept d'âme, à savoir une réalité subjective irréductible aux corps objectifs, le développement anthropologique de ces concepts ontologiques décrit l'l'homme en intégrant le lien spirituel de son « âme » avec la réalité des corps dont elle diffère essentiellement ; elle décrit l'homme, selon la formule kierkegaardienne, reprise par Henry dans *Incarnation*, comme cet esprit qui est « synthèse d'âme et de corps », soit

---

127 Cf. B, p. 82 : « Corps et Terre sont liés par une Co-propriation si originelle que rien n'advient jamais dans l'en-face d'un *pur* Dehors », souligné par nous.

128 Cf. I, p. 213, où se réaffirme ce paradoxe : « […] *la réalité du corps* n'a rien à voir avec ce que nous nous représentons habituellement sous ce terme » ; « il faut dire, si étrange que cela puisse paraître, la réalité de ces corps, des nôtres aussi bien que des corps étrangers, est une réalité étrangère au monde et à son apparaître, une réalité invisible, au même titre que celle de notre chair. »

129 Restreinte au premier niveau d'analyse, celui de l'ontologie fondamentale, la compréhension henryenne suscite inévitablement ce que Vincent Moser appelle « l'objection d'"amorphisme" » (dans *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie, selon Michel Henry*, Presses universitaire de Louvain, Louvain, 2017, p. 71-78) ; objection selon laquelle le Soi réduit « purement et simplement à sa substantialité phénoménologique originaire » (*ibid*., p. 77-78), « s'identifierait […] à une âme abstraite ou séparée, au sens bien précis où elle se trouverait auto-affectée indépendamment de toute épreuve d'un corps organique transcendant », faisant de la pensée de Henry un « *idéalisme matériel* » (*ibid*., p. 77). Pour répondre à cette objection, Vincent Moser formule une hypothèse originale qui a le mérite d'offrir à la philosophie henryenne une fécondité inattendue sur la question de la mort : « L'hypothèse méta-phénoménologique d'une hétéro-affection empirique par (le) rien » (*ibid*., p. 79-88). Sans qu'il nous soit possible de discuter ici cette hypothèse complexe dans le détail, disons simplement qu'il nous apparaît que la compréhension de la sensibilité comme accident de la substance vitale originaire, sans rendre compte de l'accident lui-même, permet à tout le moins d'offrir une description de l'homme qui ne le réduit pas à « une âme abstraite ou séparée » mais intègre en lui l'épreuve non seulement d'un corps organique, mais plus généralement d'un corps transcendant, résistant ; de sorte que si l'intervention de la sensibilité, et de la Corpspropriation, dans la théorisation henryenne de l'homme n'explique pas tout, notamment leur propre survenue *archi-factice* au sein de la vie originaire, elle nous semble suffire en tout cas pour offrir une réponse consistante à « l'objection d'amorphisme », et cela sans quitter le plan strictement phénoménologique pour un plan « méta-phénoménologique » nécessairement problématique.

comme cet esprit qui accomplit la relation « paradoxale »[130] de sa réalité propre – son « *âme* » – et de la réalité de qui ce se révèle, hors d'elle mais d'abord en elle, différent d'elle et qui pourtant lui appartient encore en tant que corpspropriée – à savoir, on y reviendra, non seulement la réalité de ce *corps* dont l'étrangeté est comme surmontée par la pulsion qui fait céder le continu résistant, *le corps organique ou corps propre*, mais aussi, il faut le dire d'abord, la réalité du *corps du monde*, la Terre sur le fond de laquelle se comprend la possibilité du corps organique aussi bien que celle des corps chosiques dont la résistance ne cède absolument pas à la pulsion, et qui se révèlent ainsi comme *corps étrangers et inorganiques.* Au fond de la mise en abîme, décrivant l'homme comme un « esprit incarné en lequel s'incarne le monde », précisément chair corpspropriante, se dit « l'abîme que cet esprit lui-même n'a jamais pu franchir »[131] – abîme qui pourtant définit précisément cet « esprit » en tant qu'il « n'est rien d'autre qu'un tel lien », rien d'autre que « ce lieu d'une hétérogénéité radicale, ce lien d'éléments "inimaginables" », cette « synthèse d'âme et de corps »[132], rien d'autre qu'un vivant-au-monde en qui se réalise « la relation paradoxale des deux modes apparaître »[133].[134] En reprenant l'analyse de Kierkegaard, Henry souligne certes que cet esprit qui découvre en lui la réalité d'un corps autre, en tant que tel contingent et absurde, révèle l'être d'un corps *différent* de lui, et que lui-même se révèle doté d'une réalité phénoménologique qui, en elle-même, s'auto-légitime. Et il pointe ainsi au-delà de la spécificité humaine, le caractère fondamental et originaire de la vie, son

[130] I, p. 279.
[131] *Ibid.*, p. 281.
[132] *Ibid.*
[133] I, p. 282.
[134] De même que dans l'œuvre de Henry, la théorie kierkegaardienne est, dans l'introduction de *Philosophie et Phénoménologie du corps*, soit dans le contexte ontologique qui s'emploie à différencier les modes d'apparaître, *d'abord* écartée au profit de la conception biranienne plus radicale du corps subjectif, pour retrouver *ensuite* une relative pertinence dans le contexte plus anthropologique d'une œuvre qui repose la question de l'incarnation en se focalisant sur « le corps d'un être "incarné" tel que l'homme », (I, p. 7) et plus précisément pour comprendre ce phénomène humain, lié à la relation des deux modes d'apparaître, qu'est l'angoisse, de même, dans notre problématique, la conception anthropologique de l'union problématique d'une âme et d'un corps, *d'abord* suspendue par nous, pour saisir la réalité non paradoxale et non synthétique, la réalité simple et identique à elle-même, la subjectivité uniment corporelle (ou le corps uniment subjectif) qui définit originairement l'homme, peut *maintenant*, à condition d'être correctement interprétée, être convoquée pour dire comment cette subjectivité corporelle (ou ce corps subjectif) se détermine comme humaine (ou humain) : en se liant subjectivement à une réalité corporelle qui s'oppose pratiquement à elle, à une réalité chosique contingente. Cette référence appelle toutefois deux remarques.
1) Que Henry recoure à cette conception dans le cadre d'une description de l'angoisse suggère que ce phénomène reçoit dans la perspective henryenne un sens spécifiquement anthropologique. Mais nous verrons que ce n'est pas seulement la relation paradoxale des deux modes d'apparaître, tel que nous la comprenons pour l'instant, c'est-à-dire au niveau de la sensibilité, qui permet de comprendre le surgissement de l'angoisse chez l'homme (cf. la fin de notre chapitre IX).
2) La relation paradoxale de l'âme et du corps trouve, selon Kierkegaard, son expression la plus vive dans le « sexuel qui exprime cette contradiction monstrueuse qu'est l'esprit éternel posé comme *genus* » (*Le concept de l'angoisse*, trad. K. Ferlov et J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p. 102, cité par Henry dans I, p. 282). Mais notre analyse suggère que cette contradiction qui « ne nous est pas donnée dans un "voir" », mais dont « *la révélation se fait dans le pathos de la vie* » (I, p. 282), et qui se concentre et s'exacerbe dans le sexuel, trouve son principe dans la relation plus originelle du vivant à son monde, bien avant sa relation avec son corps organique, *a fortiori* bien avant sa relation au sein de ce corps organique à ce qui se détermine comme sexuel. Ce qui atteste la capacité de l'anthropologie acosmique de Henry d'intégrer en elle non seulement des phénomènes aussi « sauvages », aussi « terrestres », aussi liés au monde que le « sexuel », mais une tension « cosmo-vitale » plus profonde encore, tension dans laquelle « la contradiction monstrueuse » qu'exprime le « sexuel » trouve son origine et sa puissance archaïque. Cf. cette assertion de *L'Essence de la manifestation* qui confère une dimension cosmique à la sexualité, tenant à ce que le monde renvoie à notre vie comme à son origine cachée : « […] une sexualité obscure parcourt le monde et le transit » (EM, p. 570). Sans qu'il nous soit possible de produire une théorie complète de la sexualité ; les chapitres suivants poseront les conditions qui confèrent à ce phénomène sa signification plus spécifiquement humaine : l'organique, le symbolique et le spirituel.

irréductibilité au monde[135]. Mais ce faisant il prend acte de cette spécificité, et la présente comme le fait pour l'esprit auto-révélé en lui-même comme chair vivante différente d'un corps naturel, de recevoir et de révéler en soi cette différence, et de se lier charnellement à la réalité d'un monde en lui-même absurde et contingent, d'être nécessairement un tel lien.

III. L'ambivalence d'un accident originel

Reste toutefois que ce lien du vivant fondamentalement hors monde à un monde, soit l'irruption d'une résistance au sein du déploiement de son immanence pratique, apparaît au sein de la phénoménologie henryenne comme un fait inexpliqué. Cependant, outre que ce fait, comme nous l'avons déjà remarqué, est un fait doté d'une valeur transcendantale, un archi-fait, qui sans pouvoir être expliqué lui-même, permet de rendre intelligible les phénomènes humains, il est lui-même rendu intelligible au sein de la phénoménologie henryenne. S'il n'est pas compris à partir d'autre chose que lui-même, qui lui ôterait son caractère inexpliqué, il peut et doit être saisi à partir de lui-même, il est, comme le dit Henry, « à comprendre à partir de lui-même selon la règle que s'impose la phénoménologie de la vie »[136], c'est-à-dire à partir de la façon dont il s'auto-révèle au sein de la vie. Et sa désignation comme fait, et phénomène étrange, énigmatique et mystérieux, paradoxal, est déjà une manière de décrire la façon dont il se révèle au vivant, en lui, avant toute théorisation qui achoppe sur lui, et ainsi une façon de le saisir phénoménologiquement. En ce sens, il en va de l'être-au-monde par rapport à la vie, comme de la réalité du corps par rapport à l'esprit dans la théorie kierkegaardienne, selon le commentaire henryen : « Ce n'est pas parce que la science [aussi bien la phénoménologie comme discours] serait incapable de l'expliquer [le corps ou l'être-au-monde] qu'il serait absurde : il n'est tel qu'aux yeux de l'esprit [autre nom ici pour la vie], dans la mesure où entre d'une part ce que corps est en lui-même […], et d'autre part ce que l'esprit est en lui-même […] il y a un abîme que cet esprit lui-même n'a jamais pu franchir »[137]. De sorte que plutôt que de voir, dans la compréhension de la duplicité de l'apparaître comme « archi-fait que rien n'explique », simplement une limite de la perspective henryenne[138], on peut y voir aussi bien la

---

135 Cf. I, p. 283-284 : « Kierkegaard […] ne considère jamais ce corps objectif en lui-même, mais seulement dans sa relation synthétique à l'âme, dans l'esprit. C'est au regard de ce dernier, disons-nous (même s'il n'y a là aucun regard), que le corps avec ses configurations surprenantes et sa différence sexuelle est absurde. Ce qui suppose assurément que ce corps "diffère" de l'esprit mais encore que de son côté, en lui-même, *l'esprit ne soit rien d'absurde mais son contraire : le domaine d'une justification et d'une légitimation absolue, d'une auto-légitimation*. Cette condition dernière, seule la désignation de l'esprit comme vie nous permettra de la comprendre. »

136 I, p. 217.

137 I, p. 281.

138 Cf. la critique de R. Barbaras : « Michel Henry remonte de l'intentionnalité à sa condition de possibilité, qui n'est autre que son auto-donation dans l'immanence de l'impressionnalité originaire. Mais la question se pose de savoir comment l'impression s'articule à la donation ek-statique, le vécu au voir, comme on descend de la vie absolue vers le monde. […] rien ne permet de passer de l'immanence à la transcendance » (*La vie lacunaire*, *op. cit*., p. 48). En réponse à cette critique, on pourra toutefois s'interroger sur l'exactitude de cette dernière formule « rien ne permet de passer de l'immanence à la transcendance ». Car s'il est bien vrai que rien dans l'immanence ne l'oblige à accomplir en elle l'acte de la transcendance, et même si, de prime abord, tout semble l'encourager à ne pas le faire, on ne voit pas ce qui l'empêche absolument de le faire. « L'étanchéité de la frontière » (*ibid.*) qui interdit absolument le passage d'un terme à l'autre ne concerne pas l'immanence d'un côté, et cet acte immanent particulier qu'est la *transcendance* (la visibilisation) de l'autre, mais ce qui apparaît au sein de chaque apparaître : l'immanence elle-même auto-révélée pathétiquement et en laquelle peut se révéler éventuellement l'acte de transcendance, d'un côté, et *le transcendant* (le visible) révélé ek-

marque de sa rigueur phénoménologique et de sa fidélité à la chose-même, l'obligeant lorsque celle-ci se révèle elle-même incompréhensible, à la décrire comme telle[139].

De surcroît, la description henryenne ne se borne pas à dire son caractère incompréhensible, elle trouve dans la philosophie de la vie absolue et l'ensemble de la conceptualité qu'elle met en place, les conditions de son plein développement. Il en résulte que la détermination du vivant comme vivant-au-monde, et la différence qu'elle implique avec un vivant qui ne serait, en aucune manière et en aucun sens, « au monde », ne sont pas l'objet d'une simple affirmation plus ou moins assortie de considérations métaphysico-morales sur le fait de ne pas être un ange, mais reçoit un traitement phénoménologique, qui révèle la teneur pratique et pathétique de ce que signifie pour l'être humain non seulement de vivre mais de vivre sur terre[140].

Tout d'abord, appréhender la relation de l'homme au monde comme l'accomplissement par une réalité immanente d'une transcendance ou d'un rapport à soi immédiat comme rapport à un autre, et par conséquent comme la réalisation d'un acte transcendantal contraire à sa téléologie essentielle, c'est assurément lui conférer la signification d'un accident, accident non point du monde, mais, accident de la vie qui se trouve en elle-même, au monde, accident de son essence, donné en son essence. C'est décrire la vie-au-monde du vivant, non point comme une *vie accidentelle*, fruit d'une rencontre hasardeuse, mais comme *une vie*, par essence, *accidentée*, rencontrant éternellement un monde qui résiste à son mouvement. Cet accident qui survient à la vie et dans la vie est même un *suprême* accident, *un archi-accident*, car ce qui se donne dans cet événement accidentel de la vie, dans cette accidentalisation qu'est son ouverture sensible au monde, ce sont chaque fois les accidents qui font la trame du monde.

Précisons néanmoins que cette forme accidentée, soit cette intervention au cœur de l'essence du vivant humain, de ce qui se présente comme son autre, l'accident, ne signifie pas que l'essence du vivant humain a ceci de propre qu'elle n'est pas véritablement une essence, ou bien ceci de propre qu'elle ne se réalise pas vraiment elle-même telle qu'elle est mais toujours sous la forme de son autre. La négativité de l'accident compris comme modalité de la vie n'est pas celle de la négativité structurelle de l'être, c'est-à-dire celle du *néant*. Aussi, ce qui constitue une propriété essentielle de l'homme avec cet accident interne à la vie qu'est la rencontre du monde, ce n'est pas de ne pas être ce qu'il est, de ne pas réaliser son être, mais d'être ce qu'il est (être la vie) en étant aussi, sur le fond de cet être plein et positif, l'être de ce dont il diffère (l'être du monde), d'être dans

---

statiquement dans l'acte de la transcendance, de l'autre. De sorte que l'immanence en tant qu'hyperpouvoir et hypersavoir semble bien pensée, déjà chez Henry, « de telle sorte qu'en elle et par elle la transcendance puisse advenir » *(ibid.)*. Demeure certes la question de savoir pourquoi celle-ci, de fait, advient ? Mais outre que l'on peut révéler la fécondité anthropologique de cet « archi-fait » sans qu'il soit besoin de répondre à cette question, outre que l'impossibilité, pour nous, de répondre immédiatement à cette question est déjà un enseignement de nature anthropologique, le développement de l'anthropologie, étayé sur cet archi-fait, nous permettra en conclusion de proposer une réponse hypothétique à cette question.

[139] Cf. E, p. 115 : « Mais pourquoi y a-t-il aussi un monde ? Je l'ignore. La phénoménologie se contente de décrire. »

[140] Cf. Ms A 7-17-5511, in RIMH n°3, p. 211-212 : « […] il y a bien un mouvement de retour aux choses, mais précisément celui-ci est tout autre que ce qu'il serait s'il n'y avait pas eu de cogito ou si celui-ci n'était qu'un moment : car *ce moment de retour aux choses se situe à l'intérieur du cogito*, et c'est pourquoi d'ailleurs il sera quelque chose pour nous, [c'est] pourquoi nous pouvons en parler, car il sera, pour cette raison précisément, susceptible d'une description phénoménologique. »

la vie acosmique, la vie du monde, d'être dans l'immanence, l'être de la transcendance. Aussi bien, l'essence propre de l'homme n'est pas la négation de l'essence, mais ce qui est tout différent : l'essence qui éprouve en elle-même sa négation. Son essence n'a pas ceci de propre qu'elle est toujours un accident, toujours différente d'une essence positive ; elle est une essence positive qui a ceci de propre qu'en elle se concrétise paradoxalement un accident, une essence non point accidentelle mais accidentée. Aussi bien, l'absurdité et la contingence du monde auxquelles l'homme se retrouve inévitablement confronté, cette condition indépassable de son *existence humaine*, n'est pas ce qui rend possible son *essence*, mais ce que celle-ci, en sa nécessité propre et positive, rend possible et réelle.

Mais la phénoménologie de la vie ne s'en tient pas à déterminer la vie humaine, en tant que vie-au-monde, comme vie accidentée ; elle permet encore de révéler ce que signifie, du point de vue de sa vie, cet accident, cette affection de la vie-au-monde. La relation du vivant à son monde, pensé sur l'angle de la théorie de la Corpspropriation revêt une signification *ambivalente* où se reflète, en se spécifiant, la structure fondamentale de la vie, savoir sa puissance pratique corrélative de son impuissance pathétique – et où partant, se réaffirme le caractère uniment humaniste et réaliste de l'anthropologie henryenne.

(i) L'accident comme chance

D'une part, en effet, ce que met en évidence la théorie de la Corpspropriation, c'est, en l'homme, l'effectivité d'un *pouvoir* spécifique : celui précisément d'être cette subjectivité charnelle en laquelle s'accomplit la Corpspropriation. Un tel pouvoir est d'abord un pouvoir de *réception*, il est le pouvoir de recevoir en soi la réalité du monde, soit la *sensibilité* en tant que mode de la vie du vivant humain. De ce point de vue, l'accident à la faveur duquel le vivant entre en relation avec ce qui n'est pas lui-même peut apparaître, du point de vue de la vie, comme un *gain* : la constitution, au sein de l'hyperforce fondamentale de la vie, d'une force spécifique, la force rendant possible un tel accident, celle par laquelle la vie trouve, en son propre rassemblement et sa propre retenue immanente, le pouvoir d'accomplir l'acte d'une transcendance et ainsi de retenir et de rassembler en soi la réalité concrète d'un monde. Dans cette modalisation de la vie comme vivant-au-monde, c'est bien la dynamique excessive constitutive de la vie qui semble s'exprimer, puisqu'en s'engendrant comme vie-au-monde, la vie ne se contente plus, en s'éprouvant elle-même, d'*éprouver* son propre mouvement immanent, mais éprouve en outre en lui le mouvement d'une transcendance. De la « fréquentation primitive de la Terre par l'homme, de la possibilité de se tenir sur son sol », de l'activité de la sensibilité qu'elle suppose, le philosophe dont le mouvement de pensée le plus fondamental est tourné vers une vie acosmique et semble de prime abord nier la dimension terrestre, doit dire qu'en cette activité « rien d'autre ne s'accomplit que l'accomplissement de la vie, son autoréalisation et son auto-accroissement, sa culture »[141].

[141] B, p. 89.

Aussi bien, déterminé comme chair corpspropriante, la vie du vivant humain au monde, par rapport à celle de la vie d'un vivant qui ne se rapporterait d'aucune manière au monde, apparaît comme affectée d'un plus. L'accident est heureux. Sa vie apparaît comme ce qui non seulement s'étreint sans cesse elle-même mais qui *de surcroît*, en cette étreinte de soi étreint, en un sens, *plus* que la réalité qu'elle est elle-même, étreint un monde[142]. Son être ne se décrit plus simplement comme l'unité d'une monade acosmique et charnelle ; une telle unité est certes bien son être profond, mais en cette unité, dans « la parousie de cette chair », « se tient » « l'unité d'un monde »[143]. Nous l'avons souligné dans notre première partie : dans l'auto-affection, dans le sentiment de soi, le soi est un et indivis, mais dans l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, ce n'est pas seulement du *soi*, mais, comme le dit Henry dans *La Barbarie*, de « *tout* » dont il faut dire qu'il « se tient comme Un, comme pris en une Unité, en relation donc avec le reste de ce qui est »[144], c'est-à-dire du « Tout de l'expérience » et ainsi du « Tout du monde »[145]. Ce qui revient à dire que ce qui dans la chair corpspropriante se rapporte, en elle, à elle, n'est jamais seulement *elle-même*, sa propre chair, mais la chair des corps dont elle éprouve la résistance et auxquels elle offre un principe d'organisation : son ici et son maintenant[146] ; son intériorité a ceci de remarquable qu'elle offre à l'extériorité un centre et un « milieu »[147], fait des choses du monde, un cosmos.

Mais ce qu'offre le vivant-au-monde qu'il reçoit en sa subjectivité, ce n'est pas seulement l'unité de cette subjectivité, ou plutôt avec cette unité qui toujours demeure présente à elle-même, avec ce savoir pathétique de soi, « ce savoir permanent qu'est mon existence même »[148], ce que confère le vivant à l'ek-stase temporelle productrice du monde, c'est le *savoir* et la *mémoire* de sa chair[149] – mémoire qui, précédant toute représentation du passé par la conscience, tout souvenir, tout « acte de mémoration et de rappel »[150], toute « mémoire au sens ordinaire »[151], se désigne comme mémoire originelle, « mémoire immémoriale ». « Si le monde ne cède nulle part, si la trame du sensible est continue, sans défaut ni lacune et ne se déchire en aucun point » écrit Henry, « c'est parce que chacun des pouvoirs qui me portent jusqu'à eux est celui d'une chair que rien ne sépare de soi, toujours présente à soi dans sa mémoire sans écart, sans pensée, sans passé, sans mémoire – dans sa mémoire immémoriale. C'est ma chair qui est indéchirable »[152]. De sorte qu'on peut dire qu'est inscrit dans le vivant humain, comme son pouvoir propre, comme pouvoir donné avec sa sensibilité, le principe en vertu duquel son expérience du monde n'est jamais simplement une connaissance mais toujours déjà une *reconnaissance*, la possibilité a priori de sa réitération, ou de son

---

142 Cf. S, p. 65 : « Marx a décrit en termes lyriques *cette étreinte originelle* de la vie et du monde », nous soulignons.
143 Cf. I, p. 208.
144 Cf. B, p. 51 : « Dans la sensibilité tout se tient comme Un, comme pris en une Unité, en relation donc avec le reste de ce qui est ».
145 *Ibid.*, p. 50.
146 Cf. *ibid.*, p. 52 : « C'est parce qu'un Individu se tient devant eux, non pas comme individu empirique dans l'espace, mais comme l'ipséité de toute pluralité et de toute division extatique, que forteresse et ligne électrique sont ensemble dans un même monde ».
147 *Ibid.*, p. 51.
148 PPC, p. 135.
149 Cf. *ibid.*, p. 135-141, et I, §27 : « La chair, mémoire immémoriale du monde », p. 206-208.
150 *Ibid.*, p. 137.
151 I, p. 208.
152 *Ibid.*

« itération indéfinie »[153] ce qui fait que « chaque fibre ou chaque grain qui compose [la trame sensible du monde] est indéfiniment évocable »[154]. Parce qu'elle est par essence en possession d'elle-même, en tant que cogito vivant, en tant que « je peux », ma chair se trouve par principe en possession de tout ce qui se révèle dans le feu de son auto-affection, soit de tout ce qui, dans l'auto-affection, se donne du monde, de son être même.

Ce pouvoir de la chair relatif au monde, le pouvoir de retenir en soi ce qui du monde se présente en elle et de se ménager ainsi un accès *a priori* au monde, la possibilité qui en découle de l'itération indéfinie de cette expérience, est ce que Henry tire directement de sa lecture de Maine de Biran[155]. Dans l'essai qu'il lui consacre, peut-on lire en effet : « […] l'être du monde est ce que je puis toujours atteindre, ce qui m'est accessible par principe. Chaque fois qu'un objet est donné à mon corps, il ne se donne pas tant à lui comme l'objet d'une expérience présente que comme quelque chose que mon corps *peut* atteindre, comme quelque chose qui est soumis à un pouvoir que le corps a sur lui »[156].

Dans le texte précité d'*Incarnation*, comme dans celui de l'*Essai sur l'ontologie biranienne*, on repère certes un mouvement de pensée qui, selon le tropisme ontologique dominant de la philosophie henryenne, va du monde au corps qui en est la condition et qui identifie en lui ce qui fonde cette priorité : la « sphère d'immanence absolue »[157] ; soit un mouvement régressif qui permet de mettre en évidence d'une part un caractère absolument général de notre expérience *des choses* – « les choses ne sont jamais présentes au corps dans une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, toujours au contraire, elles se donnent à nous comme ce qu'on verra deux fois »[158] –, soit le trait décisif de son « itération indéfinie », et d'autre part un *caractère fondamental de la corporéité* qui l'explique – « le corps n'est pas un savoir instantané, il est ce savoir permanent qu'est mon existence même » –, soit le caractère consubstantiel de « sa mémoire »[159]. Mais incidemment, il met en lumière une *propriété spécifique de cette corporéité* : à savoir que ce dont se souvient ce corps, ce dont il ne se sépare pas, ce à quoi il a toujours *a priori* accès, c'est à lui-même et, *de plus*, sur le fondement de cette présence à soi : « […] des premiers cheminements qui l'ont mené aux choses »[160] ; aussi bien que le corps humain garde en lui non seulement le secret de son *intimité subjective* mais encore « le secret de l'accès à tous les *objets de son entourage* »[161]. Il apparaît en conséquence que la mémoire intrinsèque de notre corps vaut en un sens au-delà d'elle-même, au-

153 *Ibid.*
154 *Ibid.*
155 Cf. l'article de Anne Devarieux : « Michel Henry et Maine de Biran : phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 30, 2011, p. 121-141.
156PPC, p. 133, et il ajoute pour écarter une objection qui se présente immédiatement : « Lorsqu'il nous semble qu'il en va autrement, lorsque, par exemple, nous voyons un paysage ou un visage que nous ne reverrons plus, cette signification nouvelle qui s'attache à notre expérience n'est qu'une détermination négative de la signification générale sous laquelle le monde se donne à notre corps, et cette détermination négative, loin d'exclure la signification selon laquelle le terme de mon expérience corporelle m'est principiellement accessible, trouve au contraire dans cette signification générale son fondement et n'en est précisément qu'une détermination ».
157 *Ibid.*, p. 135.
158 *Ibid.*, p. 133.
159 *Ibid.*, p. 135.
160 *Ibid.*
161*Ibid.*, souligné par nous.

delà du corps qui est le nôtre et avec lequel elle coïncide ; le contenu de son être propre, le contenu surabondant du mouvement immanent qui la submerge toujours déjà, déborde, en outre, vers – comme une source qui se déverse dans – le contenu de ce qui se donne en elle comme autre qu'elle-même, le contenu de ce qui apparaît comme « le terme de tous mes mouvements réels ou possibles »[162]. En cette mémoire, la vie du corps subjectif qui est le nôtre s'excède elle-même vers la réalité des « objets de son entourage », c'est-à-dire que non seulement, elle se déborde elle-même mais que ce débordement immanent de soi se déborde lui-même au sein de l'être même « du monde », dans le dedans de ce monde, en tant qu'effectivement « le monde est [...] la totalité des contenus de toutes les expériences de mon corps [...] »[163].

Or, à son tour, la particularité de ce savoir de soi et de cette possession de soi qui définit le corps humain comme chair sensible, la particularité de sa mémoire de valoir en un sens au-delà d'elle-même, implique que ce corps ne prend pas simplement « base en lui-même », mais que « cette base » est toujours aussi celle d'un monde. Autrement dit, cela implique que le sol sur lequel le soi humain peut prendre appui, sa liberté, est outre le sol qu'il trouve en lui-même en tant que « je peux » immanent[164], outre ce sol déjà charnel mais encore « métaphysique » et « spirituel », un sol « naturel », un sol « terrestre », un sol pour une liberté proprement humaine.

D'un tel corps et d'une telle liberté, on ne peut donc s'en tenir à dire qu'ils ont la propriété d'être situé en soi en tant qu'être-en-vie, il faut ajouter que cette situation se détermine comme pouvoir *d'habiter un monde*. L'affirmation suivant laquelle les formes du monde trouvent en notre chair une mémoire fondamentale équivaut à l'affirmation suivant laquelle la mémoire de notre chair est spécifiquement mémoire de ces formes ; son être auprès de soi se détermine plus proprement, en ce qui nous concerne, nous autres humains, comme manière d'être auprès d'un monde, de le fréquenter et de l'habiter. « Habiter, fréquenter le monde, c'est là le fait de la réalité humaine, et ce caractère d'habitation est un caractère ontologique qui sert aussi bien à définir le monde que le corps qui en est l'habitant »[165].

En ce sens notre corps n'est pas simplement *mémoire* mais *habitude*[166]*,* c'est-à-dire non pas simplement manière d'être, toujours et encore ce que nous sommes, mais d'habiter ce que nous se sommes pas spécifiquement nous-mêmes, le continu résistant du monde, la Terre. La demeure que nous habitons est certes d'abord la vie mais*, de plus*, en cette vie humaine corpspropriante qui est la

---

162 *Ibid*., p. 133.

163 *Ibid.*

164 Nous rappelons la citation de I, p. 261 que nous avons commenté dans le chapitre V de la première partie et qui décrit le « je peux » en sa possibilité principielle : « S'éprouvant soi-même, il est en possession de soi, il a pris place en lui, il repose en lui-même comme sur un sol sur lequel il peut prendre appui, il a pour ainsi dire pris base en lui-même ».

165 PPC, p. 134.

166 La différence que nous faisons ici entre mémoire et habitude ne recouvre pas celle produite par Henry dans son *Essai sur l'ontologie biranienne* où prenant la mémoire dans le sens de mémoire représentative, l'auteur montre que cette mémoire de la pensée se fonde dans l'habitude hors monde du corps : « *L'habitude est le fondement de la mémoire* et, comme elle définit la structure ontologique du corps, il est juste de voir dans l'être de celui-ci le principe de nos actes de mémoration et de rappel », PPC, p. 137. Pour nous, qui abordons l'analyse henryenne comme à rebours afin d'envisager plus directement la question de l'homme, la relation entre mémoire et habitude est comme inversée. Il s'agit ici, en effet, en prenant la mémoire dans son sens originel de « mémoire charnelle immémoriale de soi », antérieure à toute habitude factice, de mettre en évidence le fait que cette mémoire de la chair a ceci de particulier qu'elle fonde effectivement chez l'être humain une habitude comprise comme « manière d'habiter le monde ».

nôtre, elle est le monde qui est notre propriété en tant que corpsproprié. *Chez soi*, notre chair est en même temps *chez elle dans l'univers*.

Si donc la venue au monde prend dans l'anthropologie henryenne le sens d'un accident, on voit pour autant qu'il ne revêt pas la signification univoque d'un événement malheureux. Car dans cette venue au monde au sein de la vie, qui revient pour cette vie à faire venir la réalité du monde en soi et à la faire sienne, la vérité et la liberté, le savoir et le pouvoir du soi charnel se diffusent, ou mieux infusent, à travers la trame sensible de l'univers ; le feu du soi charnel se propage, sa lumière irradie, sa parole s'exprime en chaque point de la nature qu'il reçoit en lui ; la source vive dont il procède se déverse à travers lui dans la réalité vivante du monde. Parce qu'en sa chair, il reçoit la réalité du monde en restant auprès de soi, il se trouve auprès de son autre, en son centre même ; il apparaît que ce centre de vie acosmique qu'est le soi humain rayonne alentour en tant qu'il concentre en soi l'être hors-de-soi du monde, le dedans de son être au-dehors. Comme telle, comme « intériorité de l'extériorité », on peut dire que son intériorité vivante, qui jamais ne « s'extériorise » au sens où jamais elle n'est elle-même ce qui est *extériorisé*, est une intériorité qui toujours « s'extériorise » au sens où elle est ce qui *s'extériorise*, ce qui *est* l'extériorisation. Dans l'individu sensible compris comme « ipséité de toute pluralité et de toute division extatique »[167], aussi bien, profondeur de ce qui s'étale, mémoire de ce qui fuit et se disperse[168], ou encore soi du monde, la vie trouve un principe spécifique et positif d'*extension* de sa force *intensive* – étant entendu que cette extension est elle-même saisie d'une manière non spatiale et non transcendante mais d'une manière immanente en tant que modalisation de la force intensive primordiale de la vie en force sensible du vivant. Le « corps qui se souvient », dit en effet Henry, est « la clef de l'univers, il *étend* son pouvoir sur tout ce qui existe »[169].[170]

Le premier temps de l'explication du sens de l'accident qui accompagne et signe l'avènement de notre humanité prolonge donc le mouvement humaniste par lequel l'anthropologie henryenne révèle la dignité ou la grandeur de l'homme, ses pouvoirs propres. Ce qui se dit en premier, avec le concept de Corpspropriation, c'est bien la capacité donnée au vivant humain d'être un fondement pour le monde, un feu et un centre, le statut *a priori* de propriétaire conféré par la vie au vivant terrestre. Mais dans la métaphore du propriétaire et de la propriété s'indique déjà autre chose : le propriétaire ne jouit concrètement de sa propriété que dans la mesure où son être est intrinsèquement lié à son avoir, que son corps l'occupe, s'en occupe et s'en préoccupe, qu'il y investit sa force subjective. Le propriétaire n'habite sa propriété, elle n'est sa demeure, qu'en tant qu'il y est à demeure, en demeure de l'habiter ; sa propriété n'est pas un signe qui le distingue, mais une charge qui lui échoit.

---

[167] B, p. 52.
[168] Cf. PPC, p. 136 : « […] pouvoir *qui domine passé, présent et avenir* » dit Henry de ce pouvoir du corps qu'est l'habitude.
[169] PPC, p. 135, souligné par nous.
[170] Á travers cette « extension » de la force de la vie qui se déverse dans le monde, on remarque aisément que se réalise la condition première de l'art : la condition esthétique – recevoir *en sa chair auto-affective* les impressions selon lesquelles le monde résonne en moi, me bouleverse, vibre et vit en moi.

(ii) L'accident comme charge

On l'a vu, la description de la Corpspropriation met en évidence, au cœur de ce processus, l'épreuve d'une résistance : c'est même cette épreuve du continuum résistant au sein de la vie, le choc ou le « heurt » qu'elle implique, qui est l'évènement qui, au seuil de la description, vient spécifier l'auto-affection définissant « notre Corps »[171] et la manière dont sa praxis s'accomplit. De fait, Henry dans *La Barbarie,* juste après avoir rappelé le caractère corporel, auto-affectif et pratique de notre activité déterminée comme « *tekhnê* »[172], prolonge son analyse par une description phénoménologique s'acheminant vers le concept de Corpspropriation et qui commence ainsi : « Dans l'exercice immanent de sa force qui s'auto-affecte et ne cesse de s'auto-affecter elle-même, le corps se *heurte* à une première r*ésistance* [...] »[173]. Ce qui advient au cœur de la Corpspropriation, ce qui advient au vivant en qui elle s'accomplit, « ce qui n'advient qu'à lui »[174], c'est encore, comme le dit Henry dans *Incarnation,* l'expérience « *circonscrite* » « à l'intérieur du mouvement s'éprouvant soi-même et se mouvant soi-même » : « l'épreuve de quelque chose sur quoi il vient buter, d'un terme qui résiste à son effort » [175]. Autrement dit, ce qui se manifeste ici, c'est en même temps qu'une spécification de son pouvoir fondamental, de son mouvement et de sa liberté, quelque chose comme un arrêt, une butée, un « obstacle » ; c'est ce qui se donne en effet comme « *terme* » de son effort immanent, terme que l'on est alors tenté de qualifier, comme le fait encore Henry dans *Philosophie et Phénoménologie du corps*, et ce, alors même qu'il le saisit intérieurement, de « transcendant »[176]. C'est en tout cas pour le vivant l'expérience d'une *limite*, une « limite pratique »[177] ; ce n'est, comme le résume encore Henry « *rien d'autre* que […] ce qui résiste au "je peux" de ma corporéité originaire »[178].

Ce quelque chose qui résiste doit même se décrire, selon l'emprunt fait à Maine de Biran, comme un résistant « continu », le qualificatif « continu » ne se comprenant pas simplement comme l'indication du caractère temporel de l'expérience d'un telle résistance, mais plus originairement comme la mise en évidence du caractère *a priori* et indépassable de la détermination de notre expérience du monde comme expérience d'une résistance[179], soit la mise en évidence que dans mon expérience de vivant humain « l'élément résistant *s'oppose continuellement* à mon effort »[180],

---

171 B, p. 80.
172 *Ibid.,* p. 80.
173 *Ibid*., p. 81.
174 I, p. 210.
175 *Ibid.*
176 Par exemple PPC, p. 168 : « […] au moment même où, dans une attitude de réduction, nous nous tenions à l'intérieur d'une sphère de subjectivité absolue, nous étions amenés à prendre en considération le terme vers lequel le mouvement se *transcende* immédiatement, à savoir le terme qui résiste à l'effort. Ce terme se manifestait à nous comme le fondement de tout être *transcendant* », et tout de suite après, Henry identifie « le continu résistant » à « cette région du corps *transcendant* en général » (c'est nous qui soulignons).
177B, p. 82.
178 I, p. 212.
179 C'est ce que met en évidence Henry dans PPC, p. 103 : « La désignation du terme résistant comme continu a, en fait, une signification plus originaire ; elle se réfère au fait que ce terme résistant constitue le fondement du réel, l'essence des choses, et ceci principiellement, parce qu'il y a là une question de droit, parce que la détermination du réel comme ce qui est résiste est une détermination *a priori*, que nous sommes sûrs qu'une telle expérience ne sera jamais absente de notre expérience du réel mais en constituera toujours le fondement. »
180 *Ibid.*

et que je suis voué, en tant que je suis un *tel* vivant, à rencontrer une telle résistance, que mon expérience de la réalité du monde est marquée d'une telle empreinte.

Ce qui dans la théorie de la Corpspropriation vient définir l'accident au seuil de mon humanité, c'est donc en même temps qu'une activité, celle du pouvoir de ma sensibilité, l'expérience d'une *passivité,* mais d'une passivité qui n'est pas cette *passivité ontologique originaire qui me place en présence de moi-même*, m'instituant comme soi libre, se mouvant et s'efforçant en soi, du moins pas seulement celle-là, mais sur la base de celle-ci, c'est la *passivité spécifique qui me place en présence de moi-même en tant que contraint*, limité, empêché dans ma liberté, inhibé dans mon effort, trouvant un terme à mon mouvement, et qui comme telle est une passivité à l'égard de ce qui est, en moi et pour moi, contraignant, limitant et transcendant, non point donc la passivité à l'égard de mon être propre, mais, en elle, passivité à l'égard de ce qui diffère de moi. Dans l'accomplissement de cet acte qu'est l'immanence de la transcendance, se donne donc un poids qui n'est pas le fardeau de mon être propre et de sa liberté, le poids de la vie, mais outre celle-ci, la pesanteur d'une nature qu'il m'est donné de porter et supporter en moi dans l'empêchement de ma liberté : je subis outre la charge pathétique du déploiement de ma force, la charge de son inhibition qui est la force réelle des choses en moi ; j'expérimente au sein même de mon énergie vitale une inertie – l'inertie de ma propre force qui s'identifie au poids effectif d'un monde qui me résiste.

On peut donc dire que ce que rencontre le vivant-au-monde en cette expérience inaugurale est ce qui vient en lui à son *encontre*, au sens de ce qui est en lui, contraire à lui : « […] sur ce continuum qui résiste continûment à notre effort, quand bien même celui-ci, s'appuyant et pour ainsi dire s'arc-boutant sur lui-même, recherche et trouve sa plus grande force »[181], le mouvement du vivant-au-monde vient, comme le dit Henry d'une façon très suggestive, « s'écraser » et même « se briser »[182]. Au sein même de l'ego immanent, ce qui se manifeste c'est donc bien une forme d'altérité, altérité donnée dans la pratique et le pathos de sa vie, une altérité donc non point *absolue dans sa différence*, puisqu'elle est relative au pouvoir de l'ego, et advient en sa chair et non dans l'en-face d'un pur dehors, mais, et précisément pour la même raison, *absolue dans son efficience,* c'est-à-dire incontestable et inévitable. C'est une altérité qui n'est pas, en ce sens, autre que le soi immanent (le transcendant irréel), mais l'autre du soi (la transcendance réelle).

En ce sens, la « première résistance » qu'est la réalité du continu résistant est bien « la première opposition », « la première extériorité »[183], une extériorité donnée dans l'immanence certes « foncièrement étrangère à celle du monde »[184] – c'est-à-dire à celle donnée dans le monde – mais qui est paradoxalement la réalité même du monde, sa consistance. Et si nous verrons que cette « première résistance », dans son efficience et sa réalité même, est relativement surmontée par le vivant humain qui la fait céder en partie, une telle résistance porte en elle la possibilité d'être absolument insurmontable : parce qu'il est sensible, le vivant humain est susceptible d'éprouver

[181] I, p. 212.
[182] Respectivement, *ibid.*, p. 212 et p. 213.
[183] *Ibid.*, p. 211.
[184]Cf. *ibid.*, p. 212 : « Si l'on veut encore parler ici d'une extériorité, c'est d'une extériorité foncièrement étrangère à celle du monde […] »

par-delà ce qu'il plie à son pouvoir – le corps organique que nous devrons reconsidérer pour lui-même –, ce qui ne plie en aucune manière à ce pouvoir et qui se donne alors en sa chair comme la réalité d'un « mur infranchissable, aveugle et sans fissure », d'« un corps impénétrable »[185], d'« une masse opaque et inerte en laquelle il n'y a […] plus rien de vivant »[186], bref la réalité d'un corps proprement étranger. Et même lorsqu'il parvient à faire céder directement ou indirectement, par le déploiement de sa pulsion organique ou par l'usage d'instrument, le continu résistant, celui-ci se donne alors encore sur le fond d'une résistance, affecté ainsi d'un coefficient d'impénétrabilité, d'opacité et d'inertie. Et une telle caractéristique, sans faire de ce corps animé par la pulsion du vivant qui le fait céder, un mur et une masse tout à fait « morte », rappelle que ce corps animé par la pulsion du vivant partage avec le corps qui oppose à cette pulsion une résistance absolue, une réalité spécifique commune, à savoir, au sein de la matérialité absolument vivante et immanente de la vie, la matérialité de sa négation, celle de la transcendance, et qu'il ne peut être par conséquent effectivement animé que secondairement et contre sa tendance propre – de sorte que lorsque le corps résistant, « soulevé » par mon effort, s'anime, il suffit que celui-ci cesse pour qu'inévitablement ce corps « retombe », comme un poids mort[187].

On voit donc que la modification que subit le vivant en cette épreuve est en même temps qu'une *augmentation*, en vertu de laquelle le vivant étend ses pouvoirs, une *altération*, en vertu de laquelle le vivant subit une épreuve spécifique ; et précisons encore, une altération qui précisément parce qu'elle n'altère pas fondamentalement la structure affective du vivant au sein duquel il éprouve sa réalité et reste auprès de lui, l'affecte vraiment lui-même, est vraiment sa modification, une altération de soi, en soi[188]. Mais puisque rien ne semble prédisposer *a priori* une telle structure (intensive et monadique) à une *telle* modification, ce qui met en relief une telle description, c'est bien le choc qu'implique cette expérience abrupte, s*a violence*. Le souffrir au sein duquel le vivant vient en soi, le conduit autant à jouir qu'à subir le monde ; en son chez soi vit l'étranger. En sorte que ce qui se présente comme une détermination particulière d'un tel soi, c'est une *vulnérabilité* essentielle, définie comme le souffrir spécifique d'un soi qui doit souffrir en même temps que sa propre réalité, la réalité ultime de son autre – la vulnérabilité comme pathos d'une chair à vif en laquelle s'insère l'épine du monde.

Or une telle modification signifie pour la liberté du soi, sa contrainte – une contrainte qui n'est pas pour elle celle de son être rivé à soi, celle propre à la nature pathétique de la subjectivité, mais celle de son être soudé à une nature, celle propre à ce que Marx nomme très justement, « la nature inorganique de sa subjectivité »[189]. Ce qui veut dire que la possession du soi s'étend à l'être

---

185 *Ibid.*, p. 229.
186 *Ibid.*, p. 228.
187 Cf. l'analyse phénoménologique de la respiration par Henry dans I, p. 214 : « […] quelque chose se gonfle en moi […] pour s'en tenir à ce qui est réellement donné, il s'agit seulement de quelque chose qui cède intérieurement à mon effort, qui se soulève en moi jusqu'à une sorte de limite que je m'efforce en vain d'outrepasser, qui retombe lorsque cesse cet effort […] »
188 Cf. M, p. 607 : « C'est seulement par l'affectivité et en raison de sa tonalité que ce qui nous est non seulement propre mais qui est nous-mêmes, peut nous paraître cependant "étranger". L'autre est une modalité du même et sa souffrance. »
189 Cf. la citation faite par Henry, dans M, p. 579.

du monde corpsproprié *dans la mesure même* où son pouvoir bute sur une limite, et que, en même temps que l'« extension » de son pouvoir à travers la réalité immanente du monde s'actualise dans la sensibilité, il se limite et se délimite. La démesure de sa puissance, en débordant d'elle-même dans l'être-en-dehors-de-soi qu'elle retient en soi, trouve donc, dans ce débordement, et dans cet être-en-dehors-de-soi sur lequel elle vient s'écraser, *une mesure* qui la contient – comme « du dehors »[190]. Comme le dit très précisément Henry dans *Incarnation* : le « continu résistant » qui « demeure intérieur au "je peux" », et donc en son pouvoir, « *mesure* la puissance »[191] de celui-ci ; il se situe donc en son pouvoir comme ce qui l'arrête, le nie et le borne. En cette expérience, répétons-le une dernière fois, la force du vivant se révèle « entravée, inhibée, ne pouvant se déployer selon son vouloir propre ».

Mais qu'est-ce à dire sinon que le vivant-au-monde fait l'épreuve irrécusable en son infinité immanente d'une finitude ? Et peut-on dire alors que du point de vue même de l'immanence l'homme est un être essentiellement fini ?

IV. La finitude modale du vivant-au-monde

(i) Une finitude non fondamentale

C'est sans doute une des implications les plus déroutantes de la philosophie henryenne que celle formulée dans la conclusion de *Philosophie et Phénoménologie du corps* et déjà citée par nous au terme de notre première partie : celle de « jeter bas le fondement *ontologique* du concept de finitude en tant qu'un tel concept prétend s'appliquer à l'*existence* humaine »[192], proposition d'autant plus stupéfiante qu'elle se formule au terme d'une réflexion qui met au premier plan le phénomène du corps et n'hésite pas à affirmer que la réalité de l'existence humaine exclut la finitude, qu'elle est une « existence » en ce sens « absolue », « *quand bien même elle serait celle de notre corps* »[193]. Notre première partie nous a permis d'expliciter les principes ontologiques qui peuvent fonder une telle affirmation : la réalité de l'homme se définit fondamentalement comme immanence et comme corps subjectif. Mais le prolongement plus spécifiquement anthropologique de ses présupposés ontologiques, la prise en compte dans l'immanence humaine du phénomène de la transcendance et du corps à corps pratique qu'elle suppose, ne doit-elle pas nous conduire, malgré cette destitution

[190] « Comme » effectivement, puisque c'est en elle-même que la subjectivité au monde expérimente sa mesure et qu'ainsi elle est à la fois ce qui est mesuré et limité et ce qui mesure, dans l'épreuve qu'elle fait d'elle-même, jusqu'à quel point elle est mesurée et limitée.

[191] I, p. 212. Dans ce passage du livre Henry insiste sur l'immanence du continu résistant, sur le fait que cette réalité qui mesure la puissance du « je peux » lui demeure intérieure, et non pas sur le fait, comme nous le faisons, que cette réalité qui demeure intérieure mesure la puissance. Aussi, il ne cherche pas à mettre en évidence au cœur de cette expérience une extériorité mais plutôt sa relativité, le fait qu'elle n'est pas celle du monde : « Si l'on veut encore parler d'extériorité, c'est d'une extériorité foncièrement étrangère à celle du monde... », (*ibid.*). Mais ce faisant, comme malgré lui et presque à son insu – sous une forme théorique qui reflète la résistance pratique qu'elle théorise – il dit l'« extériorité », il dit précisément en quoi elle consiste, il montre sa nécessité et son caractère irréductible dès lors qu'il s'agit de décrire notre expérience de vivant-au-monde.

[192] PPC, p. 304.

[193] *Ibid.*

ontologique inaugurale, à remotiver le concept de finitude et ce pour décrire cette existence même en tant qu'humaine ?

Dans la conclusion de *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Henry semble anticiper une telle question, et répondre par la négative. En effet : « Si on dit […] que l'existence est finie parce qu'elle s'ordonne à un monde, l'affirmation qu'on formule est d'abord une appréciation d'ordre axiologique, un jugement porté de haut sur l'existence humaine et dont le contenu n'est peut-être pas indépendant de l'attitude qu'un tel jugement implique dans la mesure en effet où il se penche sur l'existence comme sur une essence extérieure ». Et il poursuit : « Statuer sur l'existence, d'un point de vue strictement ontologique, c'est bien plutôt comprendre celle-ci à la lumière du milieu auquel elle appartient en propre, et qui est un milieu d'immanence radicale »[194].

Ce passage a le mérite de montrer très clairement à quel point la philosophie acosmique de la vie développée par Henry n'a rien à voir avec une *dévaluation* a priori de la relation de l'homme à son monde : contre le jugement de *valeur* qui opposerait à la finitude de cette existence qui s'ordonne à un monde l'infinité d'une autre existence, il fait valoir la reconnaissance *ontologique* de l'infinité intrinsèque du milieu au sein de laquelle elle se révèle et qui la constitue – reconnaissance faisant passer pour idéologique l'application du concept de finitude à une telle existence. Car, en effet, « le statut eidétique d'un tel milieu confère à la vie qui s'y révèle originairement la qualification ontologique d'être une vie absolue et retire par conséquent *a priori* au concept de finitude toute signification ontologique à l'égard d'une telle vie »[195].

Cependant, c'est bien à la lumière même de l'immanence, d'un point de vue donc en aucun cas moral et idéologique mais phénoménologique et ontologique, en vertu d'une nécessité elle-même eidétique, que l'expérience du monde, se décrit dans la philosophie henryenne comme expérience d'une résistance, d'une entrave ou d'une inhibition. Dans l'expérience du continu résistant, c'est, non pas seulement, « *comme »* « entravée » et « inhibée », mais immédiatement *entravée* et *inhibée*, que se révèle la force de notre pouvoir originaire[196]. Ce n'est pas extérieurement, dans un regard évaluateur, mais intérieurement, dans son action, que la force du vivant humain se manifeste comme limitée. Or, pour rendre théoriquement compte de cette expérience au sein de l'infinité de la vie, de cette négation pratique d'elle-même, peut-on faire autrement que de la décrire sur le plan du concept par la négation sémantique du concept d'infini, comme expérience dans l'infinité de la vie de sa finitude ?

Mais regardons de plus près ce texte, et demandons-nous sur quoi porte exactement la critique. Considère-t-elle comme non ontologique l'application à l'existence humaine en tant qu'ordonnée à un monde de *tout* concept de finitude, verrouillant *a priori* la possibilité de sa remotivation du point de vue d'une phénoménologie de la vie, ou bien seulement une certaine compréhension de ce concept, autorisant ainsi sa refonte, dans un second temps, au sein même de l'immanence ? Le concept critiqué est un concept « axiologique », c'est un « jugement ». Mais, outre

194 *Ibid.*, p. 303.
195 *Ibid.*
196 Cf. I, p. 212 : « […] en cette épreuve pure du continuum résistant […] aucune signification, aucune idéalité, n'intervient », par conséquent aucune interprétation impliquant la structure du « voir comme ».

ces caractéristiques formelles, il a en outre un certain « contenu » dont il est dit qu'il n'est « peut-être pas indépendant de l'attitude qu'un tel jugement implique ». Mais qu'est-ce à dire sinon que ce contenu est le même que celui qui se forme dans le regard du juge qui tient à distance son objet, c'est-à-dire l'être fini de ce qui est là et se donne à voir dans le monde, la finitude des choses mondaines ? Henry précise d'ailleurs que le jugement qui détermine ce contenu n'est peut-être pas indépendant de l'attitude qu'il implique, *dans la mesure* « où il se penche sur l'existence comme sur une essence extérieure ». Mais là aussi, qu'est-ce à dire sinon que ce contenu est ce qui apparaît, non point de l'intérieur même de l'existence, mais de l'extérieur, dans le dehors du monde objectif où les choses apparaissent finies. Le concept critiqué est donc la finitude telle qu'on l'entend le plus souvent. C'est une finitude qui se ramène à celle dont juste avant le texte précité, Henry vient de dire qu'elle « s'applique à une sphère ontologique à laquelle échappe par principe l'existence corporelle en tant qu'existence subjective »[197], celle propre à la « détermination de l'être-là »[198]. C'est donc en toute logique qu'un tel concept est jugé inopérant pour décrire l'existence humaine en tant qu'ordonnée à un monde, par nature subjective. Mais si un tel concept est rejeté à cause de ce contenu importé de la sphère de ce qui est transcendant et mort dans celle de l'immanence vivante, alors rien n'exclut a priori la reconnaissance d'un autre concept de finitude partant de l'homme en tant qu'immanence et rendant compte du fait que cette immanence humaine a ceci de particulier qu'elle supporte en elle la transcendance, et que comme telle elle est sensible. Dans la place laissée libre par cette expurgation critique, on entrevoit la possibilité d'injecter dans le concept de finitude, un autre contenu, un contenu plus originaire, non plus le contenu transcendant et objectif propre aux phénomènes du monde, qui dit l'irréalité et la contingence de leur apparence visible dans le monde, mais un contenu immanent et subjectif propre au phénomène du vivant-au-monde, qui dit la réalité et la nécessité de son lien pratique avec le monde.

Aussi insiste-t-on : n'est-on pas fondé, dans la perspective même de Henry, à reconnaître une valeur non plus idéologique ou morale mais bel et bien ontologique et phénoménologique au concept de finitude appliqué à l'existence humaine, dès lors que ce concept reçoit un contenu qui vient dire précisément le phénomène, donné dans l'immanence de notre vie, de notre lien au monde ?

C'est ce que semble reconnaître la suite immédiate du texte lorsque Henry admet, en apparence, que l'« on peut sans doute trouver un fondement ontologique à la finitude humaine dans la mesure où l'on désigne sous son concept le lien insurmontable de l'existence et du monde » et qu'il ajoute de surcroît que « le fait allégué, qui n'est autre que le phénomène primordial de la transcendance, a assurément une portée ontologique »[199]. Pourtant, ce qu'envisage en réalité ici Henry ce n'est absolument pas une correction de sa première affirmation retirant toute valeur ontologique au concept de finitude appliqué à l'existence humaine. Comme s'il devançait en effet ici notre propre insistance, il exprime au contraire une objection possible à sa critique pour l'écarter

[197] *Ibid.*, p. 300.
[198] *Ibid.,* p. 292.
[199] *Ibid.*, p. 303.

immédiatement en avançant le contre-argument suivant : « Mais la vie qui se transcende est une vie absolue et, dans cet acte de se transcender, elle demeure en elle-même. Plus originaire que le phénomène de la transcendance, antérieur à lui en quelque sorte, est celui de l'immanence dans lequel la transcendance trouve en fait, au point de vue ontologique, sa condition de possibilité la plus ultime. Si l'acte qui transcende ne peut découvrir un monde que pour autant qu'il est d'abord et constamment présent à lui-même au sein de son auto-affection dans l'immanence, c'est que la thèse qui lie finitude et transcendance repose sur l'oubli de ce phénomène ontologique le plus originaire »[200].

Cela dit, on remarque facilement que la réponse formulée obéit à deux conditions étroitement liées. D'une part, une *condition architectonique* : il se situe au niveau de la « condition de possibilité la plus ultime », ou encore au niveau « du phénomène ontologique le plus originaire ». Ce qui est exclu, c'est donc la reconnaissance d'une valeur ontologique prise en son sens le plus strict, antérieure à toute anthropologie ; c'est appliqué à l'être en tant que vie et non à l'être en tant qu'humain que le concept de finitude est considéré comme inopérant. Si Henry part du phénomène de notre union à un monde qui lie immanence et transcendance, c'est pour accomplir le trajet théorique, suivi par notre première partie, qui descend de la transcendance à l'immanence de la vie qui la fonde en droit. Il n'effectue pas le mouvement à rebours, initié par notre seconde partie, qui s'arrête sur le fait que l'immanence de la vie humaine supporte en elle une transcendance. Au sujet de l'immanence de la transcendance, il s'agit de remarquer que la transcendance se trouve en fait dans l'immanence qui n'a rien de transcendant mais point encore de souligner que cette immanence porte, en son être, l'être de la transcendance. Et s'il note ce fait que la vie humaine est une vie qui se transcende, c'est pour remarquer aussitôt que « dans cet acte de se transcender, elle demeure en elle-même », si bien qu'il faut comprendre que *jamais une telle vie ne se transcende réellement,* au sens où sa réalité vivante et fondamentale ne se montre pas telle qu'elle est dans la réalité transcendante ek-stasiée. Le temps n'est pas ici pour Henry de remarquer que, demeurant en elle-même, cette vie qui se transcende est non seulement celle qui peut accomplir une transcendance mais celle qui effectivement l'accomplit, en sorte qu'il faudrait dire alors que, chez l'homme, *toujours une telle vie réellement se transcende*, au sens où sa réalité vivante et humaine éprouve en elle la réalité pathétique de la transcendance.

D'autre part, à ce niveau architectonique où il faut souligner que l'immanence reste en elle-même lors même qu'elle se transcende, avant d'interroger le fait que cette immanence a ceci de particulier qu'elle se transcende, l'argument avancé pour rejeter le concept de finitude est précisément, qu'elle « demeure en elle-même » : si la réalité de l'acte qui transcende ne peut être dit fini, c'est en effet, est-il indiqué, parce qu'« il ne peut découvrir un monde que pour autant qu'il est d'abord présent à lui-même », et donc parce qu'il découvre le monde sans se découvrir lui-même en ce monde, être là en lui comme une chose morte et finie. La deuxième condition sous laquelle se produit la critique est donc la *condition sémantique* déjà indiquée : celle de conférer au concept de

[200] *Ibid.*, p. 303-304.

finitude un contenu propre aux phénomènes du monde, et de désigner à travers lui l'être contingent, temporel, et accidentel des choses visibles.

Par conséquent, on voit à quelles conditions on peut attribuer une valeur ontologique au concept de finitude pour décrire l'existence humaine, comme semble nous y inviter les descriptions henryennes relatives au continu résistant, sans pour autant entrer en contradiction avec ses déclarations explicites : à la condition 1) de préciser que la valeur ontologique attribuée au concept de finitude ne signifie pas que l'on prétend ainsi atteindre son être *le plus* originaire, la vie en tant que telle, mais la forme spécifique que prend son être chez le vivant-au-monde, et 2) de penser son contenu sur le fond de cet être originaire absolu au sein même de l'immanence, en l'identifiant à l'expérience positive et invisible de la résistance pratique du monde. Mais il faut alors bien voir la modification profonde que suppose une telle remotivation.

La première condition implique qu'une telle finitude ne peut pas être considérée comme *fondamentale*. Se comprenant sur le *fond* de l'infinité de la vie absolue en laquelle elle trouve sa propre possibilité, elle se comprend comme un *mode* de cette vie absolue et infinie. Ce n'est pas elle qui permet de comprendre les propriétés les plus originaires du vivant mais ces propriétés fondamentales qui permettent de comprendre cette propriété spécifique du vivant humain. Certes il faut dire qu'elle est un *a priori*, qu'elle est essentielle, mais pour cela il faut voir qu'elle est un *a priori* qui se forme dans *un priori* plus ancien qu'elle et qui donc la précède au titre de l'*a priori* de tous les *a priori* : l'auto-affection originaire dont elle est un mode dérivé comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité. Il faut voir que dans l'*humanitas*, dans cette essence, elle n'est pas ce qu'il y a de *plus essentiel*. Non point fondamentale, elle est une finitude *modale*.

Une telle condition relativise assurément la portée ontologique de cette finitude en la subordonnant à une réalité originaire en elle-même infinie. Mais justement parce qu'ainsi elle la situe au sein de cette infinité réelle et pratique qu'est la vie, elle l'arrache à la sphère de l'idéalité et de la négativité propre à la simple valeur théorique et l'inscrit dans l'ordre positif de l'effectivité de l'être, et de la praxis. Elle la relativise sans la déréaliser ; et même, on peut dire qu'elle la réalise dans la mesure où elle la relativise. En sorte qu'effectivement, il apparaît, sous cette condition précise qui la comprend comme finitude modale et non fondamentale, possible et même nécessaire de dire que son concept n'est pas idéologique ou axiologique mais bien ontologique. Il vise bien la réalité du vivant terrestre et sans dire comment il est réel, son comment fondamental, il dit comment cette réalité est terrestre, son comment spécifique. Cette finitude ontologique modale, dans la mesure où elle désigne alors une façon pour la pulsion de s'éprouver et de s'auto-attester sur le fond d'un pathos incontestable est même en un sens beaucoup plus réelle que la finitude ontologique radicale qui désignerait l'horizon irréel, idéal et théorique sur le fond duquel apparaissent les choses. Si dans cette expérience invisible de la finitude se situe l'origine pratique d'un voir et de la *theoria*, à savoir la sensibilité comprise comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, cette expérience ne doit elle-même rien à ce voir sensible, à cette proto-theoria, à cette ek-stase originelle qui s'engendre en elle ; sa réalité affective se dérobe par avance à l'apparence imaginative qui fait des choses qui se

montrent en cette ek-stase des choses radicalement finies. Limite pratique, elle n'a absolument rien de théorique, elle est finitude de la *praxis*.

Corrélativement, la seconde condition implique alors que la finitude de l'existence humaine ne peut plus être pensée, selon son acception la plus courante, comme une privation de l'absolu, un défaut d'être semblable à celui qui affecte les objets finis et relatifs exportés hors de soi dans la lumière du monde, mais une façon de vivre l'absolu, une manière d'être la réalité infinie de la vie, en portant et en supportant en soi le poids du monde. Selon un tel concept, être fini ne signifie plus être relatif et contingent comme un objet du monde, être saisi comme ceci plutôt que comme cela, être compris sur fond de néant, mais éprouver dans la réalité absolue et nécessaire de la vie, dans l'expérience de son inhibition, cette autre réalité qu'est la réalité des objets relatifs et contingents. Une telle finitude n'est pas la relativité ou la contingence des choses toujours déjà données comme mortes, mais en amont d'elle, elle est le pathos vivant de cette relativité, et de cette contingence, l'affect de cette expérience humaine où la vie éprouve sa limite pratique. Aussi bien, elle ne désigne pas l'autre théorique de l'infinité, mais, ce qui est tout autre : l'infinité de la vie en tant qu'elle éprouve en elle-même et pratiquement une réalité autre, en tant même qu'elle est une telle épreuve – la finitude de l'infinité. Elle est l'épreuve où l'infinité – l'immanence – devient, sans cesser d'être elle-même, c'est-à-dire sans cesser d'être la réalité, la réalité de son autre – l'immanence de la transcendance – ; aussi bien elle est cette expérience de soi, où sans se retrouver dans un autre que soi, le soi se trouve en lui-même altéré, soi « entravé, inhibé ». Il serait faux de dire qu'une telle finitude n'implique pas une négation de l'infini. Il faut bien qu'elle enveloppe une telle négation pour être caractérisée comme modalité finie de la vie infinie, mais cette négation réelle se comprend comme négation de l'infini et dans l'infini – soit une négation qui ne place pas en dehors de l'infini, qui ne sépare pas de l'infini, mais qui est une manière spécifique de vivre, de subir et de révéler la réalité fondamentalement infinie de la vie, dès lors que celle-ci se trouvant elle-même pathétiquement empêchée ouvre ek-statiquement sur un dehors. « L'autre est une modalité du même et sa souffrance ».[201]

On l'entrevoit facilement, un tel concept de finitude implique un tout autre rapport au temps que celui qui domine son concept traditionnel. Compris comme mode de la vie acosmique, donnée effectivement à elle-même, avant toute ek-stase temporelle, la finitude visée n'est pas ce qui brise l'éternité de la vie, et provoque une chute dans le temps. Elle est bien plutôt l'expérience d'une brisure qui se joue sur le plan immanent et éternel de la vie acosmique, d'une brisure en un sens elle-même éternelle : l'expérience de la vie sensible en tant que – en vertu de cette sensibilité – elle vient « se briser »[202] éternellement sur le continu résistant qui résiste à son action. Si l'épreuve de cette brisure interne, brisure simple qui ne scinde pas la vie en deux, est assurément un choc et implique un bouleversement pathétique qui provoque l'ouverture ek-statique du temps, qui est cette ouverture même, reste que cette épreuve, ce choc, et ce bouleversement, ne se situe pas lui-même dans le temps. L'étoffe de cette finitude n'est pas en ce sens temporelle ; elle n'a pas l'irréalité de ce

[201] M, p. 607.
[202] I, p. 213.

qui ne dure qu'un instant, de ce qui fuit, glisse, et meurt aussitôt né, de ce présent plus idéal que réel, plus intentionnel qu'impressionnel, plus mort que vivant, ce présent qui a « un pied dans l'être et l'autre dans le néant »[203], présent fini dans le temps ; elle trouve au contraire sa texture dans un « présent éternel », un « Présent vivant »[204], une Ur-impression charnelle. Mais il faut préciser que cette finitude est la présence à soi d'une chair vivante qui s'éprouve, en sa propre présence a-temporelle, présente à elle-même comme réalité originelle du temps ; elle est le propre de cette vie sensible qui reçoit et subit en son éternité, l'éternité de l'instant, l'instance éternelle de l'instant. Non point finitude des corps qui sont visibles dans le temps, elle est la finitude qui caractérise la chair qui se spécifie comme chair invisible du temps.

Si l'on se rappelle que l'éternité de la vie implique en elle-même, avant toute spécification, une temporalité fondamentale *sui generis* – la temporalité excessive, dynamique et pratique immanente au pathos – il apparaît alors que la finitude que nous tentons de caractériser désigne cette expérience que fait le vivant lorsque, accomplissant en lui la temporalisation de la temporalité ek-statique, il subit, en lui-même, quelque chose comme *un arrêt de* sa temporalité pathétique. Est finie dans cette perspective la vie qui éprouve dans son parvenir en soi, l'accomplissement d'un parvenir qui n'est plus fondamentalement le sien : un parvenir hors de soi ; finie, la vie dont le mouvement incessant de venir en soi propre à sa praxis trouve en lui un terme, un corrélat pratique, son monde. Mais, pour être plus exact, dans l'expérience de cette finitude, il ne s'agit pas vraiment d'un arrêt ou d'un terme. Car, se produisant au sein de la vie, cet « arrêt » ou ce « terme » est encore une modalité du parvenir en soi, du mouvement de la vie et de sa temporalité pathétique. De sorte qu'on ne peut se contenter de dire que dans l'épreuve de sa finitude, dans l'épreuve du monde, la vie sensible ne parvient plus en soi, que sa temporalité immanente « s'arrête » et son mouvement trouve « un terme » ; ce qui est, en toute rigueur, pour la vie, impossible. Plus adéquatement, il faut dire, qu'en l'épreuve de cette finitude, la vie parvient en soi comme ce qui ne parvient plus à accomplir son parvenir en soi, et qui de la sorte parvient encore en soi en faisant advenir en elle, un parvenir hors de soi. La finitude du vivant sensible n'est pas *interruption* du mouvement infini de sa vie mais *inversion* de sa téléologie[205] ; elle ne signifie pas la fin de ce mouvement, mais un retournement de sa finalité.

Enfin, c'est le rapport de ce concept de finitude avec la question de la mort[206] qui mérite d'être explicité. D'un côté, il apparaît en effet que cette finitude modale de la vie, en tant qu'elle

---

[203] Cf. PM, p. 54 : « En ce qui concerne notre vie il n'y a pas, il n'y a jamais quelque maintenant absolu, qui retomberait ensuite dans le passé, mais seulement cette vie toujours changeante et toujours la même. Ainsi ne sommes-nous pas ce polichinelle qui aurait un pied dans l'être et l'autre dans le néant. »

[204] *Ibid*., p. 53

[205] Cf. B, p. 178, où dans un contexte discursif différent du nôtre, celui non pas de l'analyse de la sensibilité mais de la barbarie, Henry aborde la question de la possibilité pour la vie de son arrêt et de son interruption : « Comment y-a-t-il et peut-il y avoir, quelque part, un arrêt ? ». L'arrêt que nous envisageons ici est antérieur à celui, propre à la barbarie, qui trouve sa justification dans la nécessité pour la vie du vivant de s'accomplir « comme la traversée du souffrir et comme un effort » (*ibid.*). L'arrêt survient ici d'une certaine manière avant l'effort actif qui tente de le surmonter (cf. chapitre suivant) et il ne procède pas d'un « refus ». Mais, mise à part cette différence, on peut dire de lui ce que dira Henry de l'arrêt d'où procède la barbarie : « […] il n'est jamais un simple arrêt mais déjà […] l'inversion » (*ibid.*). Et ce rapprochement nous permet d'entrevoir dans la sensibilité une *première forme* de ce qui est au cœur de la barbarie : la négation de soi de la vie.

[206] Pour un traitement approfondi de la question de la mort dans l'œuvre henryenne voir le livre de V. Moser : *Memento*

précède la finitude radicale des choses qui se donnent sur fond de néant, n'a pas de rapport avec la mort, du moins avec la mort qui qualifie une réalité transcendante, qu'il s'agisse de cette mort relativement transcendante représentée dans l'espace (« c'est là que sera le cadavre »), et le temps (« ce sera tel jour »), c'est-à-dire cette mort donnée dans le monde, qui est celle « [des] molécules, [des] atomes »[207], ou bien de cette mort absolument transcendante pensée au-delà de tout espace et tout temps comme horizon ultime du monde. Donnée antérieurement au monde avant toute catégorie de la représentation et toute pensée, avant toute *theoria*, comme événement pratique et pathétique fondant leur propre possibilité, elle est sans rapport avec la mort telle qu'on se la représente ou la pense, que celle-ci soit représentée comme ceci ou cela, ou pensée comme irreprésentable, limite théorique qu'on ne peut regarder en face. Dans la finitude expérimentée comme épreuve de la limite pratique de son « je peux », le vivant-au-monde, ne butte pas sur cette mort-là. Autrement dit, sa finitude ne se manifeste pas à l'être-pour-la-mort, depuis l'abîme d'une négativité qui grève toutes les possibilités d'existence envisagées par le Dasein ; elle se donne à l'être-dans-la vie sur le fond d'une positivité qui soutient tous les pouvoirs et toutes les instances engendrées dans le vivant.

Mais d'un autre côté, dans l'épreuve de sa finitude propre, la vie tombe bien sur quelque chose comme une « butée ». Si cette épreuve vitale en effet n'est pas déterminée par la butée d'une projection imaginative sur la fin de tous les possibles, éclairant en retour l'existence, ainsi comprise, comme mortelle, elle reste déterminée par la butée d'une pulsion génératrice sur un continu résistant où la vie, ainsi éprouvée, se révèle immédiatement entravée. Or, si dans cette butée pratique la téléologie de la vie – son *vivre* – se retrouve inversée, ne faut-il pas dire alors que ce qu'éprouve ici la vie équivaut au mouvement d'un *mourir* ? Par ce terme on ne peut certes signifier que la vie-au-monde accomplit dans l'épreuve du monde, un devenir mort, devenir une chose morte, un corrélat de la transcendance, ce qui est du point de vue de la phénoménologie de la vie proprement impossible. Ce qui devient ainsi mort est son double irréel. Mais, si ce n'est pas la vie sensible elle-même qui devient morte à la faveur du déchirement ek-statique mais son double irréel, c'est bien en sa réalité que s'accomplit l'acte du déchirement ek-statique à l'horizon duquel se révèle ce qui est mort, et l'épreuve que fait le vivant-au-monde de la résistance pratique dans la Corpspropriation dont procède cet acte est bien la réalité invisible de ce qui se visibilise comme mort ; l'épreuve qu'il fait de l'entrave de sa force, le pathos de sa propre inertie est bien l'être en soi de ce qui se donne hors de soi comme inerte[208]. Il s'agit donc de dire que dès lors que la vie se révèle elle-même comme mouvement immanent accomplissant en soi le mouvement de la transcendance qui projette en dehors de soi le transcendant mort, alors ce qui la spécifie, comme

mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2017.

[207] Cf. la réponse donnée par Henry à la question de Roland Vaschalde : « […] la mort reconduit-elle à l'objectivité du monde ? » (AD, p. 83).

[208] Cf. l'analyse de G. Jean étayée sur les notes préparatoires de Henry à L'*Essence* : « La vie henryenne est ainsi une vie face à la mort, en tant qu'elle ne cesse de soutenir la phénoménalité qu'elle n'est pas et de se maintenir à la fois pour et contre elle » (« La subjectivité, la vie, la mort », in *Revue internationale Michel Henry*, n°3, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2012, p. 31). Il rappelle à cette occasion que Henry « fut hanté par le projet d'un *Livre des morts* » (*ibid.*, p. 32) en renvoyant à l'entretien de A. Henry et J. Leclercq dans *Les dossier H. Michel Henry, op. cit.*, p. 18.

vie-au-monde, ce n'est pas la mort, mais en amont, l'accomplissement en son activité génératrice de vie, de l'acte producteur de la mort, soit d'être cette vie qui expérimente au sein même de son propre rassemblement, l'acte de la dispersion, cette vie qui vit en elle, sans cesser de vivre, l'acte de son mourir.

Le mourir qui vient alors déterminer le vivant-au-monde n'est pas ce qui prend la place du vivre, cet au-delà de la vie qu'aucun vivant ne connaîtra jamais, mais ce qui prend place dans le vivre comme l'une de ses modalités spécifiques, une expérience interne que le vivant humain connaît en chacune de ses expériences sensibles dans la mesure où elle est leur fond commun : une manière pour le vivant de se vivre, aussi bien de se mourir, en recevant en soi, dans la résistance éprouvée, une réalité spécifiquement différente de la sienne, celle du monde – un mourir tapi aux fond des yeux. Non point une expérience limite pour la pensée, mais une expérience pour l'agir de sa limite en tant qu'agir sensible. Le déploiement de l'anthropologie henryenne nous conduit donc à reconnaître une première[209] forme de connexion de l'être humain avec le phénomène de la mort. Dans cette finitude modale, la vie du vivant sensible est une auto-affection qui « *meurt* certes de vivre, mais qui ne *meurt* pas de mourir »[210].

Si donc, soumis à la question de la mort, Henry, formulant les intuitions les plus décisives de sa philosophie de la vie, doit effectivement répondre d'abord en empruntant « le mot d'Emily Brontë dans un de ses poèmes : "Il n'y a pas point de place pour la mort" »[211], toutefois, dans la

---

[209] Le chapitre IX nous conduira à reconnaître une autre forme de connexion, plus radicale de l'être humain et du phénomène de la mort.

[210] Nous empruntons à dessein à Paula Lorelle cette belle formule que l'on trouve dans la conclusion de son article : « Qu'est-ce qu'une phénoménologie matérielle ? Henry et Levinas : l'impression et sa modification », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique,* [En ligne], Volume 16 (2020), Numéro 5. « A dessein » car par cette formule conclusive Paula Lorelle ne vient pas, comme nous, commenter l'analyse henryenne d'une modalité spécifique de l'auto-affection, mais caractériser une auto-affection sensible dont la phénoménologie henryenne ne parviendrait pas à rendre compte, en raison d'une assimilation du caractère non-représentatif de l'auto-affection à son caractère non-modifié, et du rejet de l'objectivité à un rejet de l'altérité, interdisant la possibilité de penser une véritable modification et une altération au sein de la vie, soit le phénomène de la sensibilité, et compromettant alors le devenir d'une authentique phénoménologie matérielle. Contre cette impasse, elle fait valoir la perspective lévinassienne qui permettrait de sauver l'avenir de la phénoménologie matérielle. Pourtant, outre l'effort de Henry thématisé par nous au chapitre IV pour penser une dynamique et un devenir affectif, une temporalité spécifique qui indique que ce n'est tant comme impression *non-modifiée* que comme une impression *autrement modifiée* que selon le flux de conscience que Henry pense son opposition à Husserl, tout notre chapitre VI tend à montrer que la perspective henryenne intègre bien, au sein de l'immanence, une sensibilité où s'accomplit la rencontre pratique d'une altérité et, comme telle, une altération de la vie. De sorte que la formule utilisée par Paula Lorelle contre Henry nous semble au contraire fondée par les analyses de celui-ci. Et s'il est vrai qu'alors l'élucidation de la sensibilité, de l'altération, de la modification sensible et du mourir surprennent et contrastent avec ce que disent les présupposés qui fixent le cadre de la philosophie henryenne, il ne nous semble pas qu'il faille pour autant en conclure à l'incapacité de cette philosophie à rendre compte de ces phénomènes « sans déborder son propres cadre » (*ibid.*). Car c'est bien *à partir* de ces présupposés fondamentaux que sont alors pensés dans leur spécificité ces différents phénomènes. Si Paula Lorelle a raison de souligner la difficulté posée par les thèses fondamentales de la phénoménologie henryenne relativement à la question de la sensibilité et de la mort, il ne nous semble pas que l'opposition de Levinas à Henry soit la seule façon d'échapper à l'aporie apparente, et que, aussi bien, la distinction des différents niveaux d'analyses (ontologique/anthropologique) que nous suggérons, permet d'envisager une autre issue. Et il se pourrait même qu'en restant ainsi dans le sillage de la philosophie henryenne, on confère un fondement au développement de la phénoménologie matérielle plus riche de perspectives théoriques et pratiques ; car ce qui se fait alors jour, c'est la possibilité de rendre compte de tout autres modalités que celle du mourir : le pouvoir pour une vie, quoique sensible et marquée irrémédiablement par un mourir, de ne pas être déterminée dans son agir par une telle négation d'elle-même, de sorte qu'il faille alors dire que non seulement notre vie qui « meurt de vivre » « ne meurt pas de vivre cette vie-là », mais qu'elle peut en outre faire mieux que *ne pas mourir* de cette vie : *vivre vraiment* cette vie-là.

[211] AD, p. 232.

perspective ainsi ouverte, à la place de la vie humaine, le phénomène de la mort doit d'être réexaminé. Après la réponse catégorique à la question de savoir si notre vie ne tombe pas sur la butée de la mort : « Non, il n'y a pas de mort », il faut ajouter aussitôt ce remords : « Il n'y pas de mort, ou alors il faut en parler autrement, il faut travailler avec une philosophie radicalement différente »[212]. Et cette finitude modale que nous mettons en évidence, le mourir qu'elle implique, est le premier temps de ce réexamen.

Nous avons indiqué ce concept dans le creux du texte conclusif de *Philosophie et Phénoménologie du corps*, en le distinguant du concept que Henry refuse d'appliquer à l'existence humaine. Mais que le concept de finitude ne s'applique pas exclusivement aux corps objectifs donnés empiriquement dans le monde mais puisse « *se faire jour sur le plan transcendantal lui-même* »[213], que cette application puisse en outre ne pas être simplement axiologique ou idéologique mais conforme à la nature phénoménologique d'une réalité, c'est déjà ce que reconnaît Henry, dans le texte précité. La finitude comprise en effet comme ce mode d'existence qui consiste à vouer un culte aux déterminations finies de l'être-là et confère un pouvoir infini [à] la détermination », soit « le péché » définissant « la finitude au sens chrétien »[214], n'est pas selon Henry un simple jugement de valeur ; elle est d'abord « *un mode de la vie absolue de la subjectivité* »[215]. Comme telle, elle a bien une réalité, elle désigne bien « une imperfection de la vie »[216] réelle. Aussi, lors même que Henry reconnaît que cette finitude n'a qu'une « signification éthique, existentielle ou religieuse », cela ne signifie pas que cette finitude et cette imperfection recouvrent l'irréalité d'une simple idée ; au contraire cela signifie que cette finitude ou cette imperfection s'enlève sur le fond d'une existence infinie et se comprend partant comme une « qualification absolument positive de l'existence »[217]. On a donc déjà au sein même de ce texte qui délie fondamentalement l'existence humaine et la finitude, la reconnaissance d'une relative justification phénoménologique de l'application de ce concept à l'existence humaine. Cependant la reconnaissance de sa dimension éthique, existentielle ou religieuse implique que le concept non idéologique de la finitude visée ici ne signifie pas le mode de la vie qui définit l'existence humaine, la vie sensible en rapport avec un monde, mais d'une manière plus circonstanciée, un mode de ce mode, un mode de cette existence humaine et de cette vie sensible, consistant non pas simplement à se rapporter au monde mais à se rapporter à lui en un lui vouant un culte. À la fois donc la signification de cette finitude est différente de celle qui définit la finitude propre à la vie-au-monde que nous avons mise en évidence, et sa réalité se situe en outre à un autre niveau architectonique, un niveau cette fois non pas plus mais moins fondamental que le niveau que nous avons qualifié de modal. De ce mode d'existence fini, il faut dire assurément, comme Henry, qu'à l'existence humaine, il « n'appartient pas essentiellement mais d'une manière en quelque sorte accidentelle, encore que la possibilité de ce mode d'existence

[212] *Ibid.*, p. 221.
[213] PPC, p. 294.
[214] *Ibid.*, p. 301.
[215] *Ibid.*
[216] *Ibid.*
[217] *Ibid.,* p. 302.

déterminé soit naturellement comprise dans sa propre existence »[218]. Et il ne peut alors recevoir, contrairement à ce que nous venons de suggérer pour le concept de finitude lié à la sensibilité, de valeur ontologique, même relative à l'être en tant qu'humain : comme « mode de l'existence » et plus précisément comme mode de l'existence humaine, il « *n'a plus aucune signification ontologique mais seulement une signification existentielle* »[219].

Cette remarque, outre qu'elle donne l'occasion d'annoncer par avance un autre concept de finitude qu'il faudra intégrer par ailleurs dans le développement de notre problématique, nous permet de préciser la portée du premier concept de finitude qui trouve une place dans l'anthropologie henryenne : il apparaît en effet que si la finitude liée à la sensibilité ne peut passer pour la propriété *la plus essentielle* de la vie humaine – propriété qui, telle l'infinité de l'immanence vitale excluant de sa structure toute transcendance, a le pouvoir de supporter en elle tous les modes d'existence possibles –, pour autant, elle n'est pas la propriété *accidentelle* d'une vie humaine qui « peut être le support de mode d'existence radicalement différents »[220], comme l'est la finitude d'une existence humaine vouée au transcendant. La portée du concept de finitude modale qui vient caractériser la vie d'un vivant sur la terre se situe entre le niveau strictement ontologique et le niveau simplement existentiel ; du premier niveau, il a le caractère essentiel sans avoir le caractère originaire, du second, le caractère dérivé sans avoir le caractère accidentel. Moins fondamentale que l'infinité ontologique qu'elle suppose, elle est en l'homme, plus radicale que la finitude éthique qui la suppose – entre la vérité de la vie qui se tient hors du monde et le péché de l'ego qui se perd dans le monde, entre le commencement et la chute.

(ii) Une première aliénation au cœur de la Corpspropriation.

Avec cette finitude modale, et l'inversion téléologique qu'elle implique, ce qui se profile, c'est bien, pour le vivant qui la supporte en lui, quelque chose comme une *aliénation*. Car si la sensibilité confère au vivant l'occasion d'étendre son pouvoir en soi en un pouvoir dans le monde, c'est pour autant que sa liberté vit une contrainte, se lie à une réalité autre, s'identifie même à un tel lien, et sans cesser d'être liée à elle-même, sans cesser d'être, au fond, libre, toutefois s'aliène effectivement – pour autant donc que le vivant connaît une aliénation relative mais réelle. Le vivant-au-monde ne peut injecter à la transcendance qu'il accueille en lui sa propre liberté immanente, et partant accroître celle-ci qu'en s'aliénant en retour en elle ; il expérimente, au sein de sa réalité non-dialectique, le pathos d'une dialectique pratique. Au cœur même de la réalité humaine, non point au cœur de ce cœur comme le plus essentiel de ce cœur *vivant*, mais comme une propriété essentielle de ce cœur *humain*, au niveau architectonique précis qui est celui de sa finitude modale, l'anthropologie henryenne reconnaît une forme première d'aliénation dans l'inversion de son immanence en immanence de la transcendance. Ce que nous a permis l'analyse de la Corpspropriation, centrée sur la sensibilité, c'est donc la mise en évidence au sein de la réalité

[218] *Ibid.,* p. 295. La possibilité spécifique de ce mode d'existence déterminé ne pourra être pleinement comprise qu'au chapitre IX.
[219] *Ibid*., p. 301.
[220] *Ibid*., p. 301.

humaine d'une forme d'aliénation que les moments les plus spectaculaires de la philosophie henryenne tendent à laisser dans l'ombre.

Ces moments spectaculaires paradoxalement occultants renvoient bien sûr aux thèses que nous avons évoquées dans la première partie, thèses relatives à la structure fondamentale de notre vie et à son ipséité monadique qui se définit indépendamment de sa relation à un autre que soi et conduisant à rendre caduque le concept d'aliénation[221]. Mais ce ne sont pas seulement les moments de la théorie qui tendent à neutraliser le concept d'aliénation qui ont un pouvoir occultant ; ce sont encore ceux qui au contraire lui accordent le plus manifestement un droit de cité, du moins ceux qui affrontent le plus directement le problème anthropologique de l'aliénation. Les passages où Henry s'attelle à une description phénoménologique de ce qui, au moins extérieurement, se désigne comme aliénation, se rapporte en effet à des formes le plus souvent historiques de la vie humaine ou au mieux simplement existentielles et partant encore accidentelles : ce qui ressort en premier, ce sont en effet les analyses des pratiques de la barbarie et de leur idéologies afférentes, où la vie se retrouve aliénée théoriquement et pratiquement à ce qui en est la négation : des abstractions politiques, des entités économiques, des idéalités mathématiques, des dispositifs techniques, des flux médiatiques[222]… Et à côté de ces analyses, si une prise en compte de l'aliénation de la vie humaine, semble s'affirmer très clairement dans l'œuvre de Henry, c'est concernant les thèmes connexes de l'oubli par l'homme de sa condition originaire de vivant et du souci de soi sous la forme d'une recherche extatique de soi dans le monde[223]. Or, si de telles thématiques dépassent un cadre strictement historique dans la mesure où les conditions de possibilité de l'oubli de la vie et du souci de soi, comme celles du péché, se reproduisent à chaque génération[224], restent que cet oubli et ce souci, l'aliénation qu'ils impliquent, comme le péché et la finitude que celle-ci implique, restent en eux-mêmes, pour l'homme, un mode existentiel qui peut être remplacé par un autre – la seconde naissance, le salut – et qui comme tel, ne peut être considéré comme faisant partie à proprement parler de son essence ; si cette auto-alinéation de la vie dépasse les générations, si elle n'est pas propre à une époque comme les différentes expressions de la barbarie, si elle désigne un mal ordinaire qui précède toutes les pratiques de la barbarie qui lui donnent une forme paroxystique, s'il est en ce sens méta-historique et transcendantal, il conserve du point de vue de l'individu une dimension contingente et historique, éventuellement dépassable dans une forme éthique de vie supérieure. De même si l'analyse de Henry ne se contente pas d'analyser telle ou telle forme de barbarie historiquement datée mais s'efforce de dégager la forme transcendantale de toute barbarie à partir du mouvement d'inversion de la culture, reste que l'aliénation pensée reste pour l'homme une forme simplement possible de vie, jamais nécessaire ; son analyse est une analyse certes transcendantale et ontologique mais d'un objet qui n'est pas du point de vue de l'existence humaine, lui-même transcendantal et ontologique. Aussi, de manière très significative, lorsque

[221] Cf. EM, p. 58 : « Le concept d'aliénation perd toute signification ontologique lorsque la problématique a mis en lumière l'immanence transcendantale de l'ego […] »
[222] Cf. principalement : M, chapitre VII ; B, chapitres III, IV, et VI ; DCAC, chapitres VII et VIII.
[223] Cf. notamment CMV, chapitre VIII.
[224] Cf. I, p. 277 : « […] chaque génération […] se trouve en présence de la même tâche, chaque individu recommence l'histoire du monde, c'est-à-dire celle d'Adam. »

Henry est conduit à identifier dans la vie une condition de l'aliénation *stricto sensu* anhistorique et ontologique inscrite dans la nature même du vivant humain, il s'agit alors simplement de sa forme fondamentale, le souffrir, qui en dernière instance explique la possibilité pour la vie de ne plus vouloir être elle-même[225] ; mais c'est dire qu'il dépasse le phénomène de l'aliénation pour désigner, en deçà, le lien pathétique de l'homme à lui-même, soit l'étoffe même de sa liberté et de son immanence.

A s'en tenir au plus évident dans la théorisation henryenne de l'homme, il apparaît donc ou bien que le concept d'aliénation est laissé de côté au profit de la problématique qui se concentre sur l'essentiel en l'homme, ou bien qu'il est réintégré mais pour être situé à un niveau non-essentiel. Pourtant, postérieurement à la liberté fondamentale de l'homme, mais antérieurement à son aliénation monstrueuse dans la barbarie, antérieurement également à son aliénation plus banale dans l'oubli ordinaire de la vie et le souci quotidien de soi, antérieurement à ces aliénations toujours possibles de la vie humaine, ce qui semble transparaître dans la théorie henryenne de la sensibilité et de la Corpspropriation, c'est la reconnaissance d'une forme d'aliénation, secondaire vis-à-vis de la forme originaire de la vie, mais nécessaire du point de vue de sa forme humaine, une aliénation consubstantielle à son être sensible. Aussi bien, c'est la reconnaissance en l'homme, comme composante essentielle de sa réalité de vivant sensible, d'une forme d'aliénation rendue possible par la liberté intrinsèque du « je peux » qui la supporte *a priori*, mais précédant l'actualisation de ce « je peux » dans des comportements *factices* où l'individu, librement, tourne le dos au mouvement de la vie en lui, une aliénation en ce sens essentielle et inévitable, du moins aussi essentielle et inévitable pour lui que la structure spécifique de son être qui le lie à une terre. Sur le fond de *la passivité à l'égard de soi* qui définit *ontologiquement* tout vivre, mais avant *tout acte du soi* consistant à assumer *historiquement ou existentiellement* une manière particulière de vivre dans le monde – éventuellement, et peut-être même le plus souvent, de se fuir ou de se détruire – transparaît, la *passivité à l'égard du monde* inscrite *modalement* en chacun des actes humains en tant qu'acte d'un être sensible ; après la nécessité de vivre en soi, mais avant la facticité d'un vivre qui consent à se faire mourir[226], à petit feu ou brutalement, en se perdant dans le monde, se laisse apercevoir dans le vivre du vivant sensible un mourir impliqué par son ouverture concrète à un monde, ce mourir qui tapisse le fond de ses yeux. Mais si cette aliénation qui présuppose la liberté transcendantale du soi humain qui la porte en elle, précède chacune des effectuations empiriques de cette liberté, c'est dire qu'en un sens elle précède sa responsabilité personnelle, partant que la violence dont elle est le lieu et le support n'est pas une violence commise par elle dans un acte particulier, mais subie par elle dans un affect universel, affect correspondant au choc, aussi bien fantastique que traumatique, éprouvée par le vivant qui accueille et endure en lui un monde. Cette violence présuppose l'effort immanent de la vie, de sa volonté propre qu'elle vient contrarier, mais ne provient pas de l'effort et de la

[225] Cf. B, p. 119 : « 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. »

[226] Cf. B, p. 118 : « Il faut apercevoir dans la vie même le moment et le principe du choix par lequel elle a prononcé sa propre condamnation, la condamnation à mort de l'homme. »

volonté de cet ego qui fait effort contre soi, et ne veut plus être lui-même. Dans la nécessité pour l'homme d'être un vivant-au-monde, se figure dans la perspective henryenne, la nécessité d'un « mal » antérieur en lui à l'accomplissement de la faute, d'un « mal » en ce sens, qui n'est pas une forme *morale* du *mal* mais un *malheur originel* – malheur indissociable de son bonheur également originel d'être un vivant sensible, charge indissociable de sa chance d'habiter le monde.

Ces deux types d'aliénation, celle relative aux pratiques de la barbarie ou au souci égoïste de soi et celle relative à la sensibilité, sont donc bien distinctes. Et il importe de bien marquer leur différence. Si la seconde peut apparaître plus profonde d'un point de vue architectonique, elle apparaît dans sa signification pathétique moins grave. Et encore en considérant qu'elle est moins grave, on risque de recouvrir la différence de nature qu'elle implique.

La différence n'est pas simplement de degré. Ce qui domine la description de la forme historique et existentielle de l'aliénation, ce sont en effet les termes de rupture, de séparation, de scission, d'opposition et de contradiction entre l'homme et lui-même, et entre l'homme et son monde. Au contraire, la sensibilité se laisse entendre comme le lieu d'une unité, d'une liaison, d'une cohésion entre l'homme et le monde, pensé sur le fond de l'unité indéchirable de sa chair. Ainsi dans le *Marx*, *La Barbarie*, et *Du Communisme au Capitalisme, théorie d'une catastrophe*, Henry décrit-il l'aliénation économique et techno-scientifique en l'opposant au cycle vital pratique qui soude l'homme à une terre, et en la décrivant comme un « bouleversement ontologique »[227]. Ce qu'implique un tel bouleversement, c'est la mise en jeu d'un acte spécifique du vivant instituant un tout autre rapport au monde et à soi, une autre manière de vivre, que celle offerte par la sensibilité ; c'est l'acte idéalisant de l'abstraction qui ne se contente pas d'ouvrir un monde, mais d'ouvrir un monde non naturel au sens de non réel, et qui est aussi bien l'espace et le temps où se déploie l'économique, le politique, le scientifique, le médiatique, plus généralement peut-être le symbolique, soit des entités ek-statiques irréelles et abstraites qui vont pouvoir se substituer et être opposées à la réalité concrète de l'individu, comme dans les idéologies et les pratiques de la barbarie, ou bien qui vont pouvoir nourrir la projection fantasmatique et égoïste du soi hors de lui, comme dans le souci de soi. Autrement dit, ce que présuppose (sans toutefois s'y réduire, nous y reviendrons[228]) l'aliénation que conceptualise Henry dans son analyse de la barbarie et du souci de soi, et qui n'est pas donné avec la sensibilité considérée à part, c'est l'instauration d'un rapport médiat du soi à la réalité, à celle du monde et à sa propre réalité, d'un rapport qui n'est plus spécifiquement pratique mais à *proprement parler* théorique. Par conséquent, ce qu'on décèle en cette forme aggravée d'aliénation, ce n'est pas seulement, au sein du rapport à soi qui définit originairement la vie, l'avènement d'un rapport au monde, mais l'avènement d'un rapport spécifique au monde à la faveur duquel *le monde subjectif et pratique* de la vie au sein duquel se donnent originairement les qualités sensibles, se double *d'un monde objectif et théorique,* celui de la science où se constituent des équivalents abstraits. En d'autres termes, ce qu'on décèle, ce n'est pas seulement la modalisation de l'immanence comme transcendance, mais la modalisation de cette transcendance qui déjà modalise

[227] Cf. M, p. 591, B, p. 85, DCAC, p. 135.
[228] Cf. notre chapitre IX.

l'immanence ; c'est quelque chose comme un redoublement et une exacerbation de la transcendance et de la visibilité. Puisque dans l'abstraction idéalisante, c'est ce que voit la vie sensible, ce voir lui-même et la vie qui voit – en laquelle s'accomplit déjà l'ek-stase propre à la représentation sensible – qui est prise en vue et re-présentée dans une nouvelle ek-stase, le voir intellectuel. De sorte que l'ek-stase qui se révèle originairement au sein d'une auto-affection, définissant le voir sensible, se révèle au sein d'une ek-stase seconde, qui définit le voir intellectuel ; son ek-stase est ek-stasiée. Aussi bien : la séparation ek-statique qui se produit *au sein* de l'unité pathétique de la vie est *séparée* ek-statiquement de cette unité pathétique. Et ainsi le monde présenté une première fois, dans la vie, le monde de la vie, se présente une seconde fois, se re-présente, dans la conscience, séparé de la vie.

Ce n'est donc pas *le fait originel* pour l'agir humain invisible de supporter en lui un voir qui rend possible à ce niveau l'aliénation mais une *factualité de degré supérieur* consistant, pour le vivant qui a toujours déjà le pouvoir de voir le monde à travers sa pratique immédiate, à le voir médiatement et théoriquement, et à lui conférer ainsi une plus haute visibilité : l'inversion du mouvement affectif immanent ne se fait plus seulement dans le mouvement de la sensibilité, projetant le monde subjectif de la vie, mais dans celui de la rationalité, projetant le monde objectif de la science.

Ce qui se joue à ce second niveau, dans cette abstraction idéalisante, c'est comme l'avènement d'une objectivation et d'une représentation au sens fort, l'achèvement de la *theoria* et de la téléologie ek-statique dans un regard distanciant, sur la base duquel devient effectivement pensable une inversion radicale du mouvement de la vie qui constitue effectivement un *bouleversement* ontologique.

Eu égard à cette aliénation *au sens fort* qui se figure alors, celle qui se découvre, au niveau primitif de la sensibilité, apparaîtra alors assurément comme une aliénation *au sens faible*. Si le rapport au monde, l'ek-stase et le voir qui s'inaugurent en elle définissent déjà un mouvement contraire à l'immanence, reste en effet que ce rapport ek-statique primitif et ce voir sensible, dans leur caractère spécifique et leur irréductibilité au rapport ek-statique dérivé qui définit le voir théorique révèlent leur *affinité* avec le rapport pathétique à soi et la vie qui les fondent : comme fondamentalement le pathos, l'auto-affection de l'ek-stase sous sa forme sensible se définit spécifiquement comme passivité et réceptivité ; comme fondamentalement la vie, le voir sensible se comprend spécifiquement comme un voir « immédiat », et comme de juste, le monde auquel il se rapporte se dit comme « monde de la *vie* ». Et si dans la sensibilité il faut entendre autre chose que l'affectivité[229], reste que son nom même, à la différence de la rationalité, trahit sa provenance affective, son adhérence à la vie. Son mouvement projectif de transcendance, comme si sa négativité intrinsèque était *retenue* dans la positivité du vivant en qui elle s'engendre, n'atteint jamais qu'un terme transcendant, déterminé, et qualifié en fonction du mouvement originaire de l'immanence, comme « subjectif », « sensible » et « effectif ». Et dans cette façon de signifier ce qui est projeté dans cette vision, se manifeste indirectement que la vision et la projection elles-mêmes

[229] Cf. notre chapitre VI.

se comprennent bien moins comme une manière pour la vie de s'éloigner de soi et de reculer devant soi que comme un moyen pour elle de s'exprimer, d'irradier, et de s'étendre hors de soi, bien moins comme une contradiction de son mouvement premier que comme son émanation.

Pour autant, une attention portée à ce qui différencie la sensibilité non plus de la rationalité qu'elle précède, mais de l'affectivité qui la fonde, invite bien à reconnaître une « première » forme d'aliénation ; de la même façon que Henry reconnaît que dans l'épreuve du continu résistant se révèle « une première opposition » ou « première extériorité ». En effet, en tant qu'auto-affection de l'ek-stase et immanence de la transcendance, projetant un monde de qualités sensibles qui sont déjà le double objectif des auto-sensations subjectives, avec la sensibilité s'accomplit incontestablement une première forme de représentation et d'objectivation, une proto-theoria. En elle, en son voir primitif, s'engendre déjà la modalité du pouvoir qui viendra se redoubler et s'achever dans le voir théorique proprement dit. En elle, encore, se repère l'inversion qui viendra s'aggraver et prendre une forme hautement problématique dans la barbarie et le souci de soi : l'engendrement au sein de l'éternité pathétique de la vie de l'ouverture ek-statique du temps, la scission originelle. Autrement dit, avant l'instauration d'un rapport médiat et abstrait au monde et à soi, se repère dans la vie sensible en tant que vie-au-monde, la forme archaïque de la médiation et de l'abstraction ; avant l'auto-négation où la vie prononce sa propre condamnation à mort, s'annonce une négation qui prélude étrangement à la négativité plus dramatique se révélant avec force et fracas dans la barbarie, ou d'une manière plus lancinante et plus insistante dans le souci de soi. Au sein même de la description henryenne du cycle vital pratique visant à mettre en évidence la force du lien concret de l'homme à la nature qui précède l'abstraction capitaliste et l'aliénation économique, il faut se rappeler que Henry écrit : « […] la nature telle qu'elle se donne dans l'organicité d'un corps », non point donc « l'objet théorique », est « ce qui, éprouvée par elle comme sa limite, *la nie* » [230]. Car on repère alors qu'au sein même de la Corpspropriation, dans l'épreuve de la résistance où le vivant se rapporte à soi comme soi qui se rapporte à un autre qui lui résiste et le nie, l'inversion téléologique de la vie est déjà à l'œuvre. La chair corpspropriante jouit d'une terre ; mais dans cette jouissance terrestre cette chair expérimente déjà sa négation ; un ver est dans le fruit[231].

Si donc il convient de ne pas interpréter l'aliénation qui se fait jour au sein même de la sensibilité, avec celle propre à la barbarie ou au souci de soi, il est apparu toutefois judicieux de saisir dans la première ce qui augure une meilleure compréhension de la seconde [232]. Car plus originelle que la contradiction spectaculaire du nihilisme de notre temps, ou que celle plus ordinaire

[230] M, p. 578, souligné par nous.

[231] Ce « ver dans le fruit », ce germe « naturel » de violence, n'est-il pas le germe qui, sous certaines conditions, celles de sa transformation et de son développement monstrueux, pourra conduire à ce que Henry, dans la lignée de Kierkegaard, nomme « la maladie de la vie », soit l'atroce contradiction de la vie qui mine notre époque et qui peut-être bien avant menace déjà tout ego ? On ne pourra répondre précisément à une telle question qu'après s'être donné les moyens de comprendre ses « conditions » qui, irréductibles au germe lui-même, rendent possible la maladie (cf. chapitres VIII et IX).

[232] Par où on voit qu'à la faveur concept de Corpspropriation la théorie henryenne de la praxis subjective se donne les moyens, contrairement à ce que laisse entendre la remarque critique de Ricoeur dans PV-III, p. 101-104, de penser une « objectivation » primitive qui « permet de poser légitiment le problème de l'aliénation » (*ibid.*, p. 102).

de l'égoïsme de notre désir, où la vie se projette dans un monde irréel et s'y perd, apparaît, au sein même du processus de corpspropriation, la proto-négation où la réalité du monde est injectée dans le vivant et noué à lui ; *i.e.* : avant *l'inversion téléologique existentielle* d'un vivant qui se tourne, à un moment donné, *contre* la vie doit se dire *l'inversion téléologique essentielle* qui se trouve, depuis toujours*, au sein* même du vivant sensible comme l'une de ses puissances et de ses charges propres – soit une inversion de la téléologie fondamentale de la vie qui est paradoxalement incluse dans la structure spécifique du vivant-au-monde[233][234].

Une tension interne

Au terme de ce premier moment de spécification, ce qui vient caractériser l'être humain en tant que vivant sensible, c'est en somme *une tension interne*. Non plus seulement la tension liée au dynamisme excessif de la pulsion, propre à l'apparaître de la vie et à sa nature fondamentale, mais celle qui se situe au point d'articulation de cette pulsion et de son apparaître propre avec l'apparaître du monde, soit la tension liée à la dualité de l'apparaître qui définit, comme le dit Henry dans *Incarnation,* « la nature humaine »[235].

Cette tension spécifique est celle qui se révèle au cœur même du processus de corpspropriation dans l'épreuve charnelle que fait le vivant à la fois de l'effectivité et de la résistance des corps de l'univers. Une telle tension n'est sans doute pas exactement celle qu'annonce Henry dès *L'Essence de la manifesta*tion, ou dans *Philosophie et Phénoménologie du corps,* lorsqu'il évoque « la

[233] Une telle aliénation, immanente à la praxis la plus immédiate et la plus concrète, antérieure à l'aliénation induite par la médiation théorique et l'abstraction idéalisante est *apparemment* ce qu'évoque Henry dans ce texte de son *Marx* : « L'inversion de la téléologie vitale n'est pas seulement l'événement méta-théorique qui rend possible toute théorie, en l'occurrence l'avènement de l'économie politique. Elle est cet événement plus ancien, immergé dans la praxis et qui devait donner à celle-ci une direction nouvelle, l'orienter et la définir, sur le plan de la réalité d'abord, comme une pratique économique », (M, p. 568). Mais en réalité Henry ne vise pas ici les conditions essentielles de la praxis humaine, comme la sensibilité, et quelque chose comme une aliénation anthropologique, mais l'événement particulier qui, dans la praxis, a permis l'avènement de l'aliénation économique, soit le moment de l'échange et le besoin subséquent de trouver un équivalent objectif commun. C'est cet événement qu'il évoque ici dans cet autre texte : « Lorsque pour la première fois des hommes s'avancèrent lentement les uns vers les autres, portant des piles de peaux séchées, des sacs de grains ou de sel, ils clignèrent des yeux, car il leur fallait voir ce qu'on ne voit jamais : le travail inclus dans ses marchandises, *le travail vivant* », (PM, p. 134). Ce qu'il analyse sur un plan certes transcendantal, au sein même de l'immanence, c'est donc un événement encore historique, antérieur à cet autre événement historique qu'est la science économique ou encore la théorie scientifique, et c'est encore l'aliénation comme abstraction idéalisante, l'aliénation économique elle-même qu'il saisit à sa racine pratique et non une autre aliénation. Ce qui s'indique au contraire avec la théorie de la Corpspropriation et de la sensibilité, c'est une aliénation non plus économique mais bien anthropologique, et ce n'est pas celle qui advient lorsque clignant des yeux, « il leur fallait voir ce qu'on ne voit jamais » mais celle-là même qu'il leur advient, avant tout regard, en tant qu'ils sont sensibles à un monde.

[234] L'inversion téléologique et l'abstraction qui nous pointons ici revêt donc une dimension structurelle, transcendantale et a *priori* à l'instar de cette inversion que G. Jean repère dans le texte henryen et qu'il place au centre du schéma théorique de l'arrachement, cf. *Force et temps*, p. 179-221. Mais en situant cette proto-négativité dans la sensibilité, et non, à l'instar de G. Jean, dans le moment de l'effectuation de l'acte sur le fond de sa passivité/passéité, nous la situons à un niveau architectonique à la fois plus et moins profond que ce que suggère l'auteur de *Force et Temps* : moins profond car nous ne le situons pas au niveau d'une ontologie fondamentale de l'agir mais au niveau anthropologique décrivant les conditions spécifiques de l'agir humain, et plus profond car, à ce niveau anthropologique, il ne coïncide pas avec celui de l'accomplissement de l'acte effectif et de l'effort moteur par le vivant humain, mais le précède et le conditionne en tant que détermination propre à l'action d'un vivant-au-monde. Cf. annexe.

[235] Cf. I, p. 315 : « […] la nature humaine, dont la structure phénoménologique, pour n'avoir pas souvent été élucidée *phénoménologiquement,* n'en est pas moins constante à travers les siècles. »

tension latente » qui définit notre « existence »[236] et l'être « de notre corps »[237], car alors il s'agit, d'abord, de la tension fondamentale de la vie, relative à son *immédiateté*, celle avec laquelle se confond « l'être même de notre corps *absolu* »[238]. Mais elle est celle qui, déjà en ces œuvres inaugurales, s'annonce – attestant ainsi que l'arrière-fond de ses œuvres n'est pas la vie *in abstracto* mais la vie concrète d'un homme – lorsque, incidemment, au moment même où se dit la tension fondamentale de la vie, il est précisé que, grâce à elle, « l'existence adhère immédiatement […] » « […] à un continu […] » qui est comme « une première dimension de transcendance »[239], ou encore que cette tension « retient dans l'unité de sa propre vie […] » « […] l'effectivité de toute présence au monde en général »[240]. Elle est, autrement dit, la tension fondamentale de l'immanence acosmique avivée par le fait qu'en son sein se tend l'arc d'une transcendance, l'acte même par lequel un monde se présente à nous. L'existence humaine comme lieu vivant d'une telle tension est alors affectée d'un plus et d'un moins si on la compare à une immanence vitale qui ignorerait superbement toute transcendance : elle signifie en effet, d'un côté, une extension et une augmentation de la puissance de la vie, de l'autre, une altération et une inversion de son mouvement ; si à travers elle, la vie accroît son être, c'est en se limitant ; plus qu'elle-même, selon son dynamisme propre, elle se retrouve moins qu'elle-même, en réalisant en elle un dynamisme étranger au sien et qui la contrarie. Au sein du vivant sensible, la téléologie originaire de la vie prend la forme d'une téléologie spécifique qui implique en elle le renversement de la première ; le besoin de soi qui définit la chair prend la forme du besoin d'être soi-même l'être de son autre, besoin de corpspropriation ; et l'éternité propre à la vie phénoménologique absolue est, en ce vivant, telle qu'elle endure en elle la réalité pathétique du temps. À travers ce jeu de concept antinomique ce qui se dit, c'est l'expérience simple d'un vivant qui éprouve en lui-même la présence et la résistance de ce qui est autre que lui, outre le poids de la vie, la pesanteur du monde, soit c'est cette expérience simple qui tout à la fois se célèbre dans l'art, l'expérience d'être un « habitant de ce monde »[241], et s'exacerbe dans l'angoisse, s'il est vrai, comme le dit Henry, commentant Kierkegaard, que « ce n'est […] pas devant ce système objectif invraisemblable, avec ses fonctions peu ragoûtantes, ses amas de molécules ou de processus quantitatifs aveugles que l'esprit s'angoisse » mais « c'est d'être cela » : d'être une « synthèse d'âme et de corps », « rien d'autre qu'un tel lien »[242], l'unité de sa vérité immanente et de la vérité de l'être transcendant.

Mais l'explicitation de cette tension pratique et pathétique, où se dit une première forme de finitude et d'aliénation, indique d'elle-même la nécessité d'en dire davantage.

---

[236] EM, p. 766.
[237] PPC, p. 230.
[238] *Ibid*., p. 230, souligné par nous.
[239] EM, p. 766.
[240] PPC, p. 230.
[241] B, p. 48.
[242] I, p. 281.

CHAPITRE VII

La motricité d'un vivant-au-monde et sa dimension organique

Dans cette caractérisation de l'homme comme vivant-au-monde doué de sensibilité, avant même de remarquer qu'on ne voit pas ce qui distingue un tel vivant d'autres vivants sur la Terre, également sensibles, comme les animaux, et peut-être même déjà les végétaux, ce qui apparaît finalement confus, c'est la distinction de la vie d'un tel vivant d'avec son monde, c'est-à-dire d'avec le monde qui se révèle en lui. Car, on l'a vu, ce qui permet de « pénétrer plus avant » dans la compréhension du concept henryen d'immanence et de transcendance et « d'appréhender le lien qui les unit », c'est « de saisir ces concepts », ainsi que Henry n'hésite pas le dire, « dans l'identité de leur extension »[1]. Le lien de fondation à partir duquel se pense la vie-au-monde signifie que la réalité du monde n'est autre que celle de la vie. Or, si tel est le cas, pourquoi ne faudrait-il pas dire à l'inverse que la réalité de la vie en laquelle le monde trouve la sienne n'est elle-même rien d'autre que cette réalité du monde ? En d'autres termes, si la réalité de la transcendance en effet est immanente, ne faut-il pas dire également, à l'instar de Patrice Guillamaud, commentant ce rapport de fondation, que « l'immanence n'est rien d'autre que la transcendance elle-même, mais inversée »[2], et finalement affirmer que « l'immanence et la transcendance c'est *strictement* la même chose »[3] ? Mais si « c'est *strictement* la même chose » et si l'on se contente de dire que le vivant humain est précisément cette « chose » immanente qui se transcende, vie-au-monde, comment distinguer encore, sa réalité propre, sa réalité de vivant, de celle du monde qui se forme en lui ?

A nouveau on peut alors se demander si l'anti-matérialisme de la phénoménologie de la vie ne finit pas pris au piège du matérialisme qu'elle tente de fuir : après avoir accusé la différence ontologique de la subjectivité humaine au point d'exclure de sa réalité fondamentale la Différence où se lève un monde, la phénoménologie henryenne peut-elle parvenir à penser le lien de cette subjectivité avec son monde autrement que sur le fond d'une confusion pure et simple, équivalant au final à la réduction de l'être humain à une réalité intramondaine subjectivée ?

Il est vrai qu'entre l'immanence de la vie humaine et la réalité de la transcendance est posée la différence qui sépare le fondement du fondé, impliquant à son tour une différence dans la

[1] EM, p. 324.
[2] Patrice Guillamaud, « La transcendance inversée : sur l'immanence, la renonciation et l'immanental », in, *La vie et les vivants. (Re)-lire Michel Henry*, *op. cit.,* p. 345.
[3] *Ibid.,* souligné par nous.

compréhension de leur concept respectif telle que si l'on dit, comme Patrice Guillamaud, que « l'immanence est la transcendance elle-même », il faut effectivement ajouter « mais inversée ». Mais cette double différence suffit-elle à distinguer la réalité de l'homme de celle de son monde si ce fondement immanent n'est pas déterminé autrement que comme fondant une telle transcendance, fondement intérieur d'un tel fondé, et si par conséquent l'acte imposé par son essence, inverse de la transcendance, se réduit à accomplir sa propre inversion dans le mouvement essentiel de la transcendance ? Dire simplement que l'auto-affection qui définit l'homme se modalise comme auto-affection de l'ek-stase n'est-ce pas dire aussi bien que l'auto-affection se réalise toujours autrement que selon son mouvement propre, ou bien, plus précisément – s'il est vrai que le mouvement inverse de la transcendance suppose toujours déjà l'accomplissement du mouvement immanent propre de l'auto-affection et son étreinte –, dire que ce mouvement se réalise toujours lui-même en réalisant son contre-mouvement – et que partant, la vie, au fond, ne s'étreint elle-même qu'en s'échappant sans cesse ? Et en ce cas, une telle vie, son auto-affection, son immanence, sa vérité, son ipséité, son autonomie…, en fait l'ensemble de ses caractéristiques fondamentales, peuvent-elles désigner alors autre chose, dans le vivant-au-monde, qu'un fond de réalité *virtuelle* qui ne s'actualise jamais – du moins jamais tel qu'il est, selon son essence propre, son essence vivante ?

Une vie qui se réduirait à l'engendrement en elle de la réalité du monde, une vie qui ne serait rien d'autre qu'une immanence qui se transcende, ne serait sans doute pas rien. Elle serait encore une vie. Mais elle serait telle qu'elle ne se posséderait elle-même que pour se déposséder aussitôt. Et s'il est vrai que l'acte de la dépossession ne s'accomplit que s'il est toujours déjà en possession de lui-même, en sorte que la dépossession est encore une manière de possession, elle serait une vie qui ne cesserait de se posséder en ne cessant de se déposséder, reconduisant sempiternellement sa propre inversion ; rien d'autre que cette instance éternelle s'épuisant *ad vitam aeternam* dans l'engendrement de son ek-stase temporalisante. Elle serait cette vie à peine pensable qui ne serait rien d'autre que son propre empêchement, sa propre inhibition, une vie ne faisant rien d'autre que s'altérer, se nier, rien d'autre que se défaire elle-même. Avec une telle vie, se bornant à incarner sa propre limite, on serait sans doute à la limite d'une vie. On serait au niveau d'une vie-limite, celle d'un vivant en lequel la vie ne cesserait de se nier, et ne ferait concrètement rien d'autre que cela – vie du non-vivant, soi dont la substance propre, se limitant à faire parvenir en soi son autre, ne cesserait de couler hors de soi, soi du non-soi. Mais au sein d'un tel soi dont toute la pesanteur et l'énergie propres s'épuiseraient à engendrer le poids et l'inertie d'un monde, comment s'accomplirait encore l'affectivité propre à sa chair ? Quels seraient le souffrir et le jouir spécifiques de cette vie-limite ? Si le mouvement immanent du souffrir est celui d'un jouir, l'être en qui la vie se contenterait d'inverser son propre mouvement pourrait-il jouir d'autre chose que de l'annihilation de son souffrir, c'est-à-dire non pas certes de la fin de son souffrir mais de l'accomplissement de ce souffrir particulier qui consiste à ne plus souffrir ? Pourrait-il jouir du fardeau de son être vivant autrement qu'en laissant peser en lui la lourdeur de l'être mort, jouir de son mouvement propre autrement que dans son immobilisation ? Son vivre aurait-il d'autre

consistance que de se laisser mourir ? Mais si une telle vie est encore une vie, qu'est-elle de plus qu'une vie en arrêt ou une vie en sommeil ? Par quoi se distingue-t-elle d'une vie, à supposer qu'elle existe en soi, c'est-à-dire indépendamment de nous qui nous efforçons de la concevoir, qui serait celle d'une simple pierre, en bref d'une vie simplement minérale ? Si une telle vie n'est pas une pure possibilité abstraite, elle ne pourrait être au mieux qu'une vie virtuelle, c'est-à-dire une vie dont l'actualité consisterait à se virtualiser, et en ce sens non point un être privé de toute actualité, un non-être, mais un être dont l'actualité fondamentale ne s'actualiserait pas conformément à elle-même, en se retenant et en se concentrant en soi – précisément en s'actualisant – mais selon un mouvement inverse, en s'étalant et en se dispersant dans le hors de soi – précisément en se virtualisant. Non point un non-être mais un être qui ne serait pas encore vraiment vivant, un être à qui il manquerait le pouvoir d'accomplir *l'acte* actualisant le fonds de vie toujours déjà donné en lui, *l'acte* déployant la vie enveloppée en lui, faisant ainsi de lui un véritable vivant, en somme : une réalité fondamentalement, mais non spécifiquement, vivante. Force est de reconnaître qu'une telle description nous place plus dans l'embarras qu'elle nous éclaire sur nous-mêmes. Certes donc la théorisation de la vie humaine comme celle d'une réalité vivante en laquelle s'engendre la réalité d'un monde permet, en arrachant l'homme à une compréhension fondamentale de soi qui risquerait de trop spiritualiser sa chair, de conférer à celle-ci une dimension naturelle qui l'ancre à la Terre. Avec la prise en compte de la sensibilité, il apparaît, selon la dynamique de la co-appartenance propre à la Corpspropriation, que, dans le Corps vivant de l'homme, s'incarne le corps des objets, s'incarnant subjectivement en lui ; et ainsi la matérialité de sa chair acosmique se renforce, s'alourdit d'une matérialité essentiellement autre, celle de l'univers qui se forme substantiellement en elle. L'homme peut alors apparaître comme un être dont les besoins structurés originairement par la pulsion du soi sont immédiatement liés au monde qu'il habite, en tant qu'ils se définissent en effet spécifiquement comme besoins de corpspropriation, besoins d'être soi-même le corps d'un monde, c'est-à-dire non point besoins de se porter dans le monde, de s'exporter hors de soi, mais plus radicalement besoins de le porter en soi, de le supporter. Loin de le réduire à un pur esprit ne pouvant véritablement jouir de lui que dans la désertion d'un monde étranger à lui, l'anthropologie henryenne, en faisant de sa relation au monde, un pouvoir spécifique de l'homme, indique que celui-ci porte en lui le besoin primordial de recevoir et de recueillir en soi le monde, soit de laisser agir le monde en lui, le laisser peser, prendre assise et substance en lui, infuser au sein de sa propre chair, besoin de s'abandonner au mouvement du monde tel qu'il s'engendre en lui. Ce qui semble alors trouver place dans l'anthropologie henryenne, c'est le besoin sous sa forme la plus matérielle, besoin propre à une chair sensible de matérialiser en soi une matière autre que soi ; du point de vue même de l'immanence, et à la lumière de la Corpspropriation, semble bien se dire le besoin pour la vie de *métaboliser* en soi son autre. Et se confirme ainsi que loin de procéder d'une sorte de dévalorisation gnostique[4] du corps et du sensible, elle intègre le corps dans ses dimensions les plus

[4] Cf. PV-IV : « La vérité de la gnose », p. 131-143. Comme pour distinguer son propre acosmisme de celui de la Gnose, Henry, se demande si « l'attitude du gnostique ne se définirait […] pas plutôt comme un anticosmisme ? », p. 131.

triviales, et le besoin sous sa forme la plus primitive : « […] l'impression *la plus humble* porte en elle une révélation de l'Absolu »[5]. On observe même, avec ce moment qui lie le vivant humain avec la réalité du monde, une parenté étrange entre l'homme et une forme de vie qui aurait quelque chose de minéral, qui dit à quel point l'anthropologie henryenne assume la dimension naturelle de l'homme[6].

Mais reste alors à dire en quoi la réalité humaine ne se réduit pas à cela, à *ce* besoin et à *cette* dimension. Reste à expliciter en quoi la vie en l'homme ne se contente pas d'inverser son propre mouvement pratique et pathétique, n'agissant qu'en s'immobilisant, ne jouissant que de ne plus souffrir, n'étant elle-même qu'en laissant agir le monde en elle, selon un conatus contradictoire qui, s'il est envisageable sous cette forme limite, aurait bien plus à voir avec l'inertie d'une pierre qu'avec le dynamisme d'un véritable vivant. Pour comprendre ce qui fait de la vie la vie d'un être humain, il ne suffit pas de spécifier la vie par la prise en compte de son lien essentiel à un monde, il faut encore spécifier la nature humaine de ce lien.

C'est à partir du concept de Corpspropriation que nous sommes entrés dans la description de ce lien. Aussi, c'est en revenant à lui que nous pourrons avancer dans notre parcours anthropologique. Sans doute parce qu'à travers lui Henry ne vise jamais simplement la réalité du monde, en tant que corpsproprié, mais toujours aussi, la réalité du vivant humain corpspropriant, le concept de Corpspropriation ne se contente pas en effet de théoriser l'avènement de la réalité d'un monde dans celle d'une chair ; il théorise *autre chose* que la formation de la transcendance au sein de l'immanence, *autre chose* que l'union primitive du vivant à une terre. Et parce que cette formation et cette union renvoient en l'homme au pouvoir de sa sensibilité, il théorise en l'homme *un autre pouvoir*.

[5] I, p. 238, souligné par nous.

[6] On pourrait se demander si avec la mise en évidence d'une tendance primitive à réaliser le monde en soi ne se formule pas, dans l'anthropologie henryenne, un principe permettant d'accroître l'intelligibilité d'un phénomène a priori aussi obscur que le besoin élémentaire de sommeil et le sommeil lui-même. En effet, cette expérience où le soi n'agit plus, s'immobilise, laisse le monde peser en lui dans la mesure inverse où le fardeau de sa propre vie s'allège, jouit de soi alors que l'épreuve incessante qu'il fait de lui-même et de son souffrir semble connaître une trêve, ce devenir inerte du vivant où la réalité de celui-ci tend vers celle d'une chose sans cesser pourtant d'être en vie, en bref cette expérience limite du soi et de la vie, fait étrangement écho à cette forme d'existence que nous avons tenté de décrire en imaginant une vie dont la réalité s'épuiserait à réaliser en elle-même un monde et dont tout le mouvement propre consisterait à s'immobiliser. De sorte qu'on pourrait se demander si l'expérience du sommeil, de son besoin et de sa satisfaction, ne serait pas l'expression la plus proche de cette forme de vie-limite chez un être vivant-au-monde ayant bien d'autres aspirations mais qui reste originellement déterminé par la nécessité de réaliser le monde en lui, autrement dit, une façon privilégiée, pour le vivant humain, de satisfaire, temporairement, la tendance matérielle impliquée le plus immédiatement par son investissement dans le monde, afin, sur le fond de cette satisfaction primitive, de satisfaire, le temps de la vieille, d'autres tendances plus spirituelles, plus spécifiquement humaines. Nous nous contentons d'indiquer ici une piste de réflexion sans pouvoir ici la développer. Quoi qu'il en soi de cette hypothèse, on mesure avec ce premier moment la force du lien selon lequel l'anthropologie henryenne attache l'homme à la Terre.

I. La structure sensori-motrice

(i) Un second pouvoir

Cet autre pouvoir est si intimement lié au pouvoir de la sensibilité qu'il se dit dans la description du processus de corpspropriation en même temps, du moins aussitôt après qu'est évoqué le heurt initial où le vivant sensible fait l'épreuve de la résistance d'un monde. En effet, sitôt dit « que dans l'exercice immanent de sa force qui s'auto-affecte et ne cesse de s'auto-affecter elle-même, le corps *se heurte à une première résistance »*[7], Henry précise la nature de cette première résistance de la manière suivante : « […] celle des systèmes phénoménologiques inertes qui *cèdent à son effort* et constituent notre corps organique »[8]. Ce qui se dit incidemment au sein de cette description, ce n'est donc pas seulement un fait anthropologique mais deux : outre l'événement phénoménologique qu'est *la rencontre au sein du vivant de la réalité d'un monde qui lui résiste*, se dit l'avènement, en soi aussi étonnant que le surgissement de la résistance, *du pouvoir de faire céder celle-ci par son effort*, engendrant ainsi en soi, au lieu même où cette résistance cède, *un corps organique* – défini dans cette perspective comme « ce qui se creuse et ploie sous [l]' effort [du vivant] ».[9] Faire céder le continu résistant, c'est pour le vivant le soumettre à son action, action qui n'est autre que le mouvement immanent de sa pulsion ; c'est donc *agir* sur lui en le *mouvant*, étant entendu que cette action et ce mouvement se font sur ce qui est préalablement reçu et donné à l'intérieur même de la pulsion immanente qui le fait céder.

Assurément le champ de l'action humaine et de sa « prise » sur les choses ne se limite pas à la sphère de son corps organique, à la constitution de celui-ci. Mais avec la mise en évidence de ce pouvoir spécifique de la pulsion de soumettre immédiatement le continu résistant à sa puissance, soit avec la mise en évidence de ce moment décisif dans l'avènement de notre humanité où la pulsion de la chair se fait « pulsion charnelle du corps organique », ce qui se joue c'est bien, comme l'indique le titre du paragraphe 29 d'*Incarnation* : « La possibilité originaire de l'action […] », et précisons, de l'action *sur le monde*. Qu'avec l'avènement au sein de la pulsion de la chair d'un corps organique survient bien la condition originelle de notre intervention active sur le monde, c'est ce que confirme le corps du paragraphe en affirmant d'abord que « *notre action est celle de notre corporéité originaire et de ses pouvoirs, elle est la pulsion se mouvant soi-même et pliant des "organes" qui cèdent à sa puissance* », puis en ajoutant que « *notre action sur le monde* », entendue notre action au-delà de notre corps organique, notre action sur les corps étrangers, « *se produit au terme de ce déploiement organique, là où, directement atteint par celui-ci comme son propre fond, le monde lui oppose sa résistance absolue* […] Parce que, en ma chair, je suis la vie de mon corps organique, je suis aussi celle du monde »[10]. C'est bien une seule et même action, un seul et même mouvement qui se prolonge : le mouvement de ma chair ordonnant à son propre dynamisme le continu résistant. C'est à partir de l'action immédiate

[7] B, p. 81.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*
[10] I, p. 215-216.

et intérieure sur le continu résistant qui offre une résistance relative et s'engendre en ma chair comme mon corps propre, que devient possible et pensable, l'action « médiate » et comme « extérieure »[11] sur le continu résistant qui oppose une résistance absolue, à savoir, d'abord, mon propre corps chosique, puis les autres corps chosiques de l'univers : « […] l'action de la chair sur son propre corps chosique est le paradigme de toute action humaine »[12].

Dans « le système d'ensemble », « formé par mon corps en mouvement et faisant effort, mon *Corps immanent absolument subjectif* et absolument vivant – par le *corps organique* qui se creuse et ploie sous son effort – par la *Terre* enfin qui refuse de plier à son tour et s'oppose à l'effort »[13], dans ce système sur lequel se greffe enfin « les *instruments »,* Henry voit « l'essence originelle de la *tekhnê »*[14]. Nous retrouvons ici, comme élément définitoire de notre *humanitas,* un concept déjà mis en évidence dans notre première partie. Mais, ce concept de *tekhnê*, comme la praxis avec laquelle cette *tekhnê* coïncide, se trouve maintenant enrichi d'un contenu plus directement anthropologique : *tekhnê* ne s'entend plus seulement comme savoir-faire immanent à une vie qui, en son fond, est aussi bien un cogito qu'un conatus, une vérité qu'une force, un savoir qu'un faire, elle désigne le savoir-faire dont dispose ce cogito/conatus relativement à la résistance qu'il rencontre, la praxis d'un ego en prise avec le monde, et capable, dans cette prise, de le mouvoir et de le transformer. Elle dit la technique dans son pouvoir concret de *production*.

Le concept de Corpspropriation à travers lequel se figure la vie du vivant humain ne se contente donc pas de répéter ce que dit la thèse de la fondation de la transcendance dans l'immanence, il dit plus que la sensibilité entendue comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité. À travers lui s'esquisse le portrait d'un vivant-au-monde qui, en plus d'avoir le pouvoir de recevoir en soi la réalité originaire du monde et d'en subir charnellement l'action, a le pouvoir de réagir à cette action, en agissant sur cela même qu'il subit en sa chair, soit la figure d'un vivant qui habite une Terre non seulement en tant que la réalité de cette Terre se forme en lui comme sa limite et la négation de son mouvement immanent, mais en tant que ce mouvement, parvient encore, par son effort propre, à transformer cette Terre, en repoussant la limite et en surmontant, dans une certaine mesure, la négation qu'elle lui oppose. Ainsi, au centre du paragraphe où surgit le concept de Corpspropriation, on trouve cette formule abrupte de Henry, qui lie de manière très claire le destin du vivant humain et de son action sur le monde : « Nous transformons le monde, l'histoire de notre l'humanité n'est que l'histoire de cette transformation, au point qu'il est impossible de contempler un paysage sans voir l'effet d'une certaine praxis »[15].

En tant que cette transformation revient pour le vivant à *mouvoir* le continu qui est d'abord senti en lui comme résistant, on peut alors dire que ce que met en évidence au cœur du vivant

---

[11] Cf. *ibid.*, p. 228 : « […] à *l'intérieur de sa propre poussée* », la pression de la chair se heurte à « une chose "réelle", un "corps chosique" sur lequel elle n'est plus en mesure d'agir en se tenant en lui, en le déployant de l'intérieur, mais seulement de l'extérieur. »
[12] *Ibid.,* p. 229.
[13] *Ibid.*, p. 81.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.,* p. 83.

humain, le concept de Corpspropriation, c'est outre l'efficience d'une sensibilité, celle d'une *motricité* : motricité qui concentre son efficace dans le corps organique mais qui s'étend indirectement à partir de lui, de proche en proche, au reste du monde. Le vivant humain est, hors du monde, *lié doublement* au monde ; il est un centre sensible *et* moteur, une chair qui rencontre le corps du monde et modifie son cours. Non seulement le mouvement fondamental de son être est toujours empêché par l'effectivité pesante du monde en lui (« effet sur sa praxis ») mais l'effort spécifique par lequel il permet à ce mouvement de surmonter cet empêchement a toujours un effet dans le monde (« effet de sa praxis »). Transcendantalement, le vivant en tant qu'humain est *inséré* dans le monde ; sa situation spécifique ne se réduit pas à celle d'une *aliénation* au monde, elle se décrit comme celle d'une « *insertion »* dans le monde[16].

Indiquons ce que change cette nouvelle donne.

(ii) La distinction des deux pouvoirs

Sans doute ce second pouvoir que nous mettons maintenant en avant, à côté de la sensibilité, est-il étroitement solidaire de celle-ci. D'une part, bien sûr, l'un et l'autre reposent sur un principe ontologique commun qui tient en lui à la fois leur possibilité respective et celle de leur rapport : dans l'étreinte de la vie, le vivant trouve à la fois le pouvoir de *maintenir* en soi la réalité du monde – dans l'épreuve qu'il en fait – et le pouvoir de la *manipuler,* dans le mouvement qu'il lui impulse. Dans l'être-maintenant de la vie, il jouit d'une *main*, et la sensibilité et la motricité sont les deux faces de cette main, d'une main qui s'ouvre et prend en soi. C'est au sein du même mouvement fondamental de la vie, dans son « je peux », que le vivant peut *et* rencontrer la résistance du monde *et* trouver la force de faire reculer cette résistance. Aussi, d'autre part, et en vertu de cette profonde unité qui fait de ces deux pouvoirs les deux moments d'un seul et même processus, celui de la corpspropriation, il y a entre les deux une continuité réelle. La soumission du continu résistant à l'action du vivant vient prolonger et parachever ce qui déjà commence à s'accomplir avec sa réception charnelle : l'intériorisation de la réalité du monde – la Corpspropriation faisant des vivants humains les « habitants de la terre en tant que ses propriétaires »[17]. Et si, comme le dit Henry, il est effectivement « impossible de contempler un paysage sans voir en lui l'effet d'une certaine praxis »[18], c'est parce qu'avant toute transformation effective de la Terre dans un effort actif, lors même que nous découvrons cette Terre pour la première fois, elle se forme déjà au sein de notre réalité pratique fondamentale. Et même plus : parce qu'il s'agit de deux pouvoirs d'une même vie, il faut sans doute dire non seulement que ce qu'accomplit la réception passive se prolonge dans la modification active, mais qu'en l'homme, toute réception passive se comprend toujours déjà comme celle d'un vivant capable de modifier jusqu'à un certain point ce qu'il reçoit, autrement dit

[16] On rappelle cette citation de PPC, p. 264 : « […] loin de conduire à un idéalisme abstrait qui laisserait flotter, en quelque sorte, l'être humain sans pouvoir rendre compte de son insertion dans le monde, la philosophie de la subjectivité est au contraire ce qui nous permet de rendre compte d'une telle insertion […] »
[17] B, p. 83.
[18] *Ibid.*

que non seulement la sensibilité prépare la motricité mais que la motricité prédétermine la sensibilité[19].

Cette prédétermination n'est-ce pas en effet ce qu'indique simplement la description de l'expérience sensible vécue dans l'immanence comme épreuve d'un empêchement ou d'une inhibition ? Peut-on assurément se vivre et se sentir empêché et inhibé si l'on ne sent pas et ne vit pas en même temps autre chose que cet empêchement et cette inhibition, à savoir précisément sa capacité à surmonter, dans une mesure au moins minimale, cet empêchement et cette inhibition ? Dans la description de l'expérience du monde comme épreuve d'une résistance au sein de ma chair, on entend non seulement que quelque chose me résiste mais aussi que je résiste à cette résistance, on entend outre l'expérience que je subis, l'expérience que j'agis sur ce que je subis, outre l'épreuve d'une impuissance, l'épreuve d'une puissance qui affronte cette impuissance. Autrement dit, dans les termes même par lequel nous avons déterminé la sensibilité du vivant humain se faisait déjà pressentir l'effectivité de sa motricité, attestant l'unité profonde de ses deux pouvoirs et la difficulté qu'il y à, pour nous, en qui ils se réalisent conjointement, à concevoir l'un sans l'autre.

Toutefois, au sein de ce processus commun qu'est la Corpspropriation, ce que révèle son analyse, c'est bien l'efficience de deux modalités et de deux pouvoirs *distincts*. Dans la transformation de la réalité qui se forme en sa chair, le vivant n'est plus passif mais actif : à la *passivité* selon laquelle je subis la résistance du continu résistant, répond l'*activité* selon laquelle je la fais céder, à l'inhibition du « je peux », la tension de l'effort de celui-ci pour surmonter celle-ci. C'est même, on le voit, par un rapport d'opposition que la description phénoménologique caractérise le rapport interne de ces pouvoirs, ou plutôt de ce qui se donne en eux : si le continu résistant reçu passivement *oppose*[20] une résistance au « je peux », l'effort produit activement par celui-ci à son tour lui *oppose* sa force propre ; et dans la « poussée » de cette force sur celui-ci, dans la « pression » qu'elle exerce sur lui, il s'agit de le « creuser », de le faire « plier », « ployer », « céder », « obéir », de le « soumettre à son pouvoir » ; et ceci afin de « repousser, », de faire « reculer » et de « vaincre » le contenu qui se donne dans le mouvement subjectif comme sa « limite », son « terme » et « contre » lequel il « vient se briser »[21], la Terre, le contenu réel du monde. À *l'irruption* du continu résistant au sein du mouvement immanent de la vie sous la forme d'une *butée*, répond l'impulsion du mouvement immanent de la vie au continu résistant sous la forme d'une *poussée*.

Si en venant se heurter sur le terme qui lui résiste continûment, l'effort fondamental du vivant vers lui-même rencontre une « première résistance », et comme tel a à faire à une « première opposition » et à une « première extériorité »[22], l'effort spécifique qui répond à ce heurt, en s'efforçant de faire céder la résistance, vient s'opposer à cette « opposition » et tend à intérioriser

[19] Nous distinguons la prédétermination du *pouvoir* de la sensibilité par celui de la *motricité* de son engendrement dans la *mobilité* pathétique fondamentale qui est l'*hyperpouvoir* de la vie. Sur la distinction de la mobilité et de la motricité, voir le sous-chapitre II (ii) de ce chapitre.
[20] Cf. par exemple I : « […] les corps de l'univers ne se donnent originairement qu'aux pouvoirs immanents de notre corporéité, étant éprouvés par eux selon les modalités de la résistance qu'ils leurs *opposent* », p. 213, souligné par nous.
[21] Pour tous ces termes empruntés à la description henryenne, cf. B, p. 81-83 et I, p. 213-215.
[22] I, p. 211.

cette « extériorité » pratique initiale : au sein de la pulsion originelle, qui reçoit en sa chair le continu résistant, se déploie, à partir de ce point de rencontre charnelle et sous l'effet d'un effort spécifique, un espace qui n'a rien de commun avec l'espace extérieur, qui n'est l'objet d'aucune intuition, un espace invisible et pratique, « une étendue intérieure », un « espace organique »[23]. Assurément donc, d'un côté, ce second procès trouve sa condition de possibilité dans le premier et plus ultimement dans la structure fondamentale de la vie : c'est dans la mesure où la réalité concrète du contenu résistant advient initialement – c'est-à-dire au tout premier instant, l'instant du choc originel – dans le pli affectif du vivant qui l'accueille en lui, que celui-ci peut, par son activité propre, intensifier le procès d'intériorisation charnelle du monde ; c'est parce que le vivant ne se *déprend* pas fondamentalement de lui alors même qu'il entre en relation avec son autre, en se transcendant, que cet autre peut advenir à la *prise* de son mouvement, et la réalité toujours déjà subjective de la transcendance se subjectiver encore davantage. Mais reste, d'un autre côté, que le procès selon lequel le mouvement de l'auto-affection rencontre en lui une résistance, portant et supportant passivement la réalité invisible du monde, et celui selon lequel il fait céder cette résistance, levant et soulevant par son activité cette réalité, se distinguent comme le moment d'une *déprise de soi* relative, où l'ego se rapporte à son autre en étant entravé dans sa pulsion, et d'une *reprise de soi*, également relative, où l'ego parvient à rapporter son autre à soi en le soumettant à sa pulsion. « Activité et passivité sont deux modalités phénoménologiques différentes et opposées »[24], même si comme le remarque Henry aussitôt, ce sont deux modalités d'une même chair et si leur statut phénoménologique est le même, celui de cette chair précisément, et même pourrions-nous ajouter, si en l'une et en l'autre s'accomplit un même procès, celui de la Corpspropriation.

Ces deux modalités connexes mais presque contraires renvoient à deux façons pour le vivant de vivre le monde en lui. Mais elles constituent d'abord deux façons pour le vivant de se vivre lui-même, deux modalités de son auto-affection. Agissant sur le continuum pratique qui lui résiste, le vivant change l'expérience de son inhibition en celle d'une libération ; de la chair d'un tel vivant on peut dire alors qu'elle « s'éprouve dans le bonheur de déployer librement ses pouvoirs aussi bien que dans la contrainte qu'elle ressent de leur empêchement »[25]. Ce qu'implique notre *humanitas*, ce n'est donc pas simplement le pathos d'une chair, mais un double pathos ou une double modalité du pathos originaire : le « pathos d'une contrainte que [la chair] subit »[26] et le pathos d'une liberté que la chair agit. De sorte que ce qui vient spécifier l'hyperpuissance du vivant humain, ce n'est plus seulement la possibilité d'expérimenter en elle la limitation de sa puissance par une puissance contraire, mais la possibilité d'expérimenter, malgré cette limite, et cette contrariété initiale, l'expansion de sa puissance propre.

Nous avons certes vu que l'expérience de la résistance d'une Terre au sein de la chair inaugurait déjà une extension du pouvoir fondamental de la vie à la faveur d'un pouvoir spécifique,

[23] PPC, p. 169.
[24] I, p. 230.
[25] *Ibid.,* p. 231.
[26] *Ibid.,* p. 230.

la sensibilité, consistant à faire advenir en soi la réalité concrète de son autre, la réalité pratique et invisible du monde. Mais alors l'extension du pouvoir de la vie, rendue possible par sa propre limitation, paraissait encore sous une forme bien équivoque et pouvait sembler plus virtuelle que réelle. Or, avec la prise en compte de la motricité, tout se passe au contraire ici comme si, en faisant céder la résistance, le vivant actualisait ce qui se bornerait à n'être qu'une « possibilité sommeillante »[27] dans un vivant qui ne serait rien d'autre que le réceptacle charnel d'un monde : un pouvoir positif sur le monde, une authentique *prise*[28] sur lui. Ce qui s'actualise à la faveur de l'effort corpspropriant du vivant humain mouvant librement le continu résistant, ce n'est pas, au sein de son « je peux » fondamental, la rencontre de ce qui le contrarie et le nie, ce n'est pas comme un arrêt de son mouvement, mais bien sa liberté et son mouvement propre, son être le plus propre ; ce qui se réalise et se déploie, ce n'est pas dans la réalité immanente du vivant sensible, le contre-mouvement immanent de la transcendance, mais cette réalité immanente elle-même, le mouvement immanent de son immanence ; non point l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité où se révèle ce qui résiste au vivant, mais l'auto-affection de l'effort pathétique intérieur où se révèle le vivant tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire effectivement vivant. Pour dire la même chose encore autrement, ce à quoi on assiste au sein du vivant soumettant à son action le continu résistant donné à sa pratique, ce n'est plus à l'*inversion* originelle de la téléologie vitale, la négation de soi primordiale impliquant l'effectuation d'une première scission ek-statique au sein du vivant mis en rapport avec la résistance d'une nature, mais la *satisfaction* de cette téléologie, l'auto-affirmation d'un vivant soumettant la réalité de la nature à la puissance de son unité pathétique propre. Si bien que ce que trouve le vivant humain dans son action, dans le déploiement d'un espace organique, c'est de parvenir en soi alors même qu'en sa chair parvient la réalité d'une Terre. En bref, la transformation motrice de la nature parachève *une conquête* : elle actualise ce que la réception sensible du continu résistant contient déjà mais sous une forme encore potentielle et problématique, l'acte immanent de retenir le continu résistant « hors du néant par une sorte de tension latente qui est la vie même de la subjectivité absolue »[29] : une *victoire* du vivant sur la mort.

Il ne suffit donc pas de dire que la théorie de la Corpspropriation met en évidence, en un sens bien précis, un sens transcendantal, une dimension naturelle du vivant humain. Outre la possibilité de porter et supporter en sa chair l'être de la nature, elle dit la possibilité pour celui-ci de transformer ce qui se forme au sein de cette concrétion charnelle, de le modifier selon les exigences de sa vie, selon sa nécessité propre. Selon cette description, l'être humain n'apparaît pas tel qu'il s'épuiserait à accomplir l'auto-affection de l'ek-stase qui lie le vivant à un monde, mais tel que, accomplissant cela, il parvient encore à développer l'auto-affection qui le rive à lui-même, soit comme un vivant tel que, s'unissant au monde, il parvient encore à s'unir à lui-même selon la

[27] EM, p. 838.
[28] Cf. B, p. 82 : le corps organique est ce qui « ad-vient à la *prise* d'un mouvement », souligné par nous.
[29] Cf. PPC, p. 169 : l'espace organique est « un terme qui résiste, c'est un être réel, une masse que meut l'effort et qui, même dans l'état de repos, est toujours comme soulevée et retenue hors du néant par une sorte de tension latente qui est la vie même de la subjectivité absolue, en tant que cette vie est celle du corps originaire. »

dynamique fondamentale de sa vie. En l'homme, le concept de vie-au-monde ne recouvre pas simplement l'avènement paradoxal d'un mourir au sein de sa vie, mais sa capacité de faire advenir en sa passivité un tel mourir sans pour autant cesser de vivre activement, aussi bien d'accueillir en lui la réalité originaire du temps, en préservant l'acte éternel de sa substance vivante.

Pour distinguer cette seconde dimension ou strate de l'existence humaine de la dimension ou strate simplement naturelle, on pourrait dire qu'elle se détermine comme *organique* ; cette organicité de la subjectivité devant bien sûr s'entendre dans un sens non moins immanent, transcendantal et phénoménologique[30] que celui de sa naturalité. Une dimension en effet « organique », car d'une part le pouvoir de faire céder le continu résistant par son effort signifie que le vivant humain, situé dans le dedans du monde, lui appartenant en ce sens, est encore capable de le modifier selon ses propres réquisits, de l'unifier selon le déploiement de son unité propre, et ainsi de l'*organiser* d'une manière immanente – le lieu premier et privilégié de cette organisation immanente étant justement défini comme « l'étendue organique » de son corps propre, elle-même différenciée selon un ensemble de « systèmes phénoménologiques purs » définissant des « organes »[31]. Et « organique » d'autre part parce que, déployant cet espace intérieur, le vivant exprime, alors même qu'il se lie et même s'aliène à la réalité originaire d'une nature, la force et le pouvoir d'affirmer encore sa réalité vivante et sa liberté, soit la force et le pouvoir de se conserver tel qu'il est en maintenant l'intégrité de son *essence vivante*, fondamentalement différente de la nature. De sorte que si l'on recourt à la terminologie marxienne, il faut dire que ce qui se révèle dans cette prise active et instrumentale immédiate de la chair « sur ce qui, éprouvée par elle comme sa limite, la nie », soit la réalité même de la nature, ce n'est pas simplement « *la nature inorganique* de sa subjectivité » mais celle-là même en tant que « subjectivité *organique* »[32].

(iii) Une dualité au sein de l'unité

Ce que vient convoquer le développement de l'anthropologie henryenne, c'est donc ce que son fondement moniste implique tout d'abord de suspendre : la dualité. Car si les premiers principes de la philosophie impliquent de dire que la réalité de l'homme effectif tient tout entière dans la simplicité de sa vie transcendantale, la description, sur la base de tels principes, du vivant humain révèle, qu'en lui, la vie se modalise selon deux modalités transcendantales différentes et même, en un sens, opposées : l'homme fait l'expérience de soi comme d'un être sensible *et* moteur, passif *et* actif, recevant *et* transformant un monde, subissant sa loi et lui faisant subir la sienne, non

[30] Elle prend ainsi une signification très différente de celle que Henry repère et critique chez Maine de Biran, lorsque « les modalités de la vie organique » désignent « des éléments naturels et transcendants » (PPC, p. 218). Le concept de vie organique ne peut intervenir dans l'anthropologie henryenne qu'une fois débarassé de son « ambiguïté foncière […] qui est à l'origine de ces considérations propres à mettre en cause la valeur absolue de la phénoménologie », (ibid., p. 216). Si le concept de vie organique peut s'appliquer à l'homme, c'est à condition de ne pas être défini « tantôt à l'intérieur du cogito, et tantôt au contraire à partir de processus physiologiques en troisième personne » (*ibid.*) mais tout entier à l'intérieur de la première sphère, celle des *Erlebnisse*, comme un certain mode du cogito et de sa réalité absolument subjective.

[31] Cf. I, p. 214-215.

[32] Cf. M, p. 579, où Henry décrit alors « le cycle vital pratique » comme « l'unité originellement non composée de la subjectivité organique et de la nature inorganique ».

seulement capable d'accomplir et de supporter en soi l'avènement et le choc d'une nature mais de se maintenir en soi en l'organisant selon sa propre force. Ce qui vient spécifier l'homme, c'est ainsi non pas certes autre chose que son unité primordiale, celle de son soi vivant, mais une dualité au sein de cette unité charnelle et transcendantale et dont par conséquent chaque terme est lui-même d'essence charnelle et transcendantale ; c'est, en en sens, une dualité qui n'a rien à voir avec le doublet empirico-transcendantal du sujet et de l'objet, *une structure pratique sensori-motrice* sans commune mesure avec toute structure noético-noématique.

Se contenter par conséquent de dire que l'anthropologie repère en deçà d'un tel doublet une unité plus primordiale serait donc manquer une partie de la vérité : à savoir qu'elle introduit et reconnaît également une autre dualité, la dualité sise dans la vie de deux pouvoirs pratiques qui structurent le rapport concret de l'ego humain au monde, sa Corpspropriation ; donnée bien avant celle qui vient briser le cycle vital pratique, elle est celle qui lui est immanente, celle qui se déploie au sein même de « l'unité originellement non composée de la subjectivité organique et de la nature inorganique ».

Le thème de la dualité, à vrai dire, était déjà annoncé dans le chapitre précédent à partir du moment où l'homme a été caractérisé comme vivant sensible au monde, puisqu'alors l'homme se décrivait comme cet apparaître de la vie fondant en lui l'apparaître du monde et partant comme lieu même de la duplicité de l'apparaître. Mais la dualité ne signifiait alors rien d'autre que la distinction en l'homme d'un niveau fondamental : la vie, et d'un niveau spécifique, cette vie comme vie-au-monde. Elle n'indiquait pas une dualité au sein même de sa vie, puisque d'un côté, au niveau fondamental, la vie se définissait toujours comme unité, et que, d'un autre côté, au niveau spécifique, la vie se caractérisait selon la seule modalité de la vie sensible. Or ce qui apparaît maintenant, avec la sensori-motricité, c'est, au niveau spécifique de l'homme, bel et bien une dualité. Car si la vie reste en son fond unité, il apparaît maintenant qu'en l'homme, elle ne se révèle plus seulement comme une vie qui se rapporte à son autre, mais comme cette vie qui accomplit un tel rapport sans consumer toute sa force dans l'accomplissement d'un tel rapport, soit comme une vie qui supporte en elle l'apparaître du monde, la transcendance, sans cesser de déployer le mouvement de son propre apparaître, l'immanence, aussi bien : qui supporte sa négation sans cesser de s'affirmer telle qu'elle est. De sorte que ce qui se dit maintenant, c'est la possibilité, pour ce vivant qui est le lieu de la duplicité de l'apparaître, d'actualiser la duplicité qu'il porte en lui en la rendant effective à travers deux expériences, liées étroitement l'une à l'autre, mais irréductibles ; puisque ce qui se révèle, c'est la force pour celui qui fait, en vertu de sa sensibilité, l'expérience effective *de soi comme être-au-monde* – actualisant ainsi en lui l'apparaître du monde – de continuer à faire aussi, à la faveur de sa motricité, l'expérience effective *de soi comme être-vivant* – actualisant son apparaître propre. Ce qui ne signifie pas que l'expérience de son être-au-monde et celle de son être-vivant s'accomplissent en lui en des temps différents, mais le contraire. À savoir que l'expérience de son être-au-monde se fait au sein d'un soi qui expérimente toujours en même temps, dans l'effectivité de sa motricité, l'irréductibilité de son être vivant à un tel être-au-monde, et que l'expérience de son

être-vivant se fait au sein d'un soi qui expérimente toujours en même temps, dans l'effectivité de sa sensibilité, la particularité de cet être-vivant en relation avec le monde. Autrement dit, la dualité sensori-motrice mise en évidence ne signifie pas qu'il est tantôt l'un, tantôt l'autre, mais qu'il est, en tant qu'humain, et selon des rapports variables, toujours les deux en même temps : sa sensibilité est celle d'un individu moteur, sa motricité celle d'un individu sensible, en sorte qu'il sent le monde en tant que soi capable de le mouvoir, et meut le monde en tant que soi capable de le sentir, dans l'unité d'une expérience de soi qui est celle de la Corpspropriation, celle d'un *vivant-au-monde*[33].

Mais si le vivant humain se caractérise comme ce vivant en lequel s'actualise et se développe aussi bien l'apparaître propre de sa vie que l'apparaître du monde, reste que cette actualisation double se produit en sa chair, soit dans le premier apparaître, celui de la vie. Si bien que plus ultimement que la duplicité de l'apparaître, ce qui caractérise le vivant humain, c'est l'accomplissement au sein de l'un des deux apparaître, celui de la vie, de cette dualité. Avant la dualité de l'immanence et de la transcendance, ce qui le spécifie, c'est une dualité relative à la première et à sa double modalisation. Aussi bien ce qui le caractérise, ce n'est pas seulement d'être un vivant et d'être au monde, mais d'abord d'être une vie qui a la force de rester vivante en se rapportant au monde, soit d'être un vivant qui a la force d'accomplir le mouvement conforme à son essence alors qu'il accomplit toujours son contre-mouvement, de satisfaire sa téléologie propre alors qu'il ne cesse de l'inverser. Et par conséquent ce qui le détermine comme humain, ce n'est pas tant l'accomplissement au sein de l'hyperpouvoir de la vie en lui, d'un pouvoir contraire, mais de deux pouvoirs contraires l'un à l'autre, sensibilité et motricité, passivité à l'égard de son autre, et action sur lui, limitation et expansion. Tout se passe comme si ce qui noue une relation d'*identité* ou d'*intériorité* phénoménologique au sein de l'hyperpouvoir fondamental de la vie : la réceptivité et la mobilité, la situation et la liberté, la passivité et l'activité intrinsèques à l'auto-affection, se dédoublaient chez le vivant humain sous la forme de deux pouvoirs *distincts,* comme si par conséquent l'impuissance à l'égard de soi qui est identiquement la plus haute puissance de la vie se manifestait chez ce vivant-au-monde qu'est l'homme sous la forme de l'opposition à une impuissance spécifique (celle relative au choc sensible du continu résistant) d'une puissance non moins spécifique (celle relative à l'effort moteur produit contre le continu résistant).

[33] En ce sens, la distinction que nous pointons ici, celle de ces deux modes phénoménologiques que sont la passivité sensible et l'activité motrice, est antérieure à la distinction de l'activité et de la passivité mise en évidence par Henry lorsqu'il les décrit comme deux expériences successives dans le temps : par exemple dans I, p. 230 : « À l'action des pouvoirs originaires de notre chair "touchante" *succède* une passivité, l'"être touché", (souligné par nous), ou encore, lorsqu'il distingue, dans PPC, p. 225 et p. 228, deux expériences particulières comme entendre passivement un son et le prononcer activement. En effet, l'expérience que Henry détermine comme action – « alors que le continu résistant cède » – implique en elle la réception passive du continu résistant qui ploie sous l'effort, et inversement l'expérience que Henry détermine comme passivité – « le continuum pratique qui arrête, maintient ou repousse maintenant la pulsion » – implique en elle la modification active du continuum pratique qui se trouve alors empêché. De sorte que ce qui est déterminé par Henry comme activité *puis* passivité correspond en réalité à deux modes de la structure active/passive sensori-motrice, deux rapports différents de la sensibilité et de la motricité au sein de cette structure duale de fond, *un rapport actif* où la motricité du vivant impose sa loi comme lorsque je prononce un son, et un *rapport passif* où c'est au contraire la sensibilité qui donne le la, comme lorsque j'entends un son – soit à deux modes *existentiels* de la structure duale *essentielle* du vivant humain.

A rebours donc de la tendance de fond de l'œuvre henryenne visant à saisir une unité originaire sous la dualité du phénomène de la passivité et de l'activité, le développement de l'anthropologie nous conduit à dégager une dualisation de cette unité sous la forme d'une structure spécifique sensori-motrice, à la fois passive et active. À rebours assurément mais non pas à l'encontre : car dans la mesure où cette dualisation est saisie comme une dualisation immanente à cette unité originaire, dualisation *de* cette unité, comme telle dualité transcendantale de deux modes, actif et passif, eux-mêmes transcendantaux, sa mise en évidence ne contredit pas la thèse, affirmée avec force dès *Philosophie et Phénoménologie du corps* et réaffirmée dans *Incarnation* [34], selon laquelle « activité et passivité sont bien plutôt deux modalités d'un seul et même pouvoir fondamental qui n'est rien d'autre que l'être originaire du corps subjectif »[35]. Et sa prise en compte préserve ainsi la conception de notre humanité du dualisme cartésien que Maine de Biran, contre les implications les plus décisives de sa conception du corps subjectif, est condamné selon Henry à reconduire faute d'avoir produit une théorie ontologique de la passivité capable de saisir sa profonde unité avec l'activité. Parce qu'elle procède au contraire d'un premier moment philosophique qui saisit, dans la passivité à l'égard de soi fondant la possibilité de toute activité, cette profonde unité, l'appréhension de l'homme à partir de la dualité sensori-motrice ne peut signifier, comme Henry le reproche à Maine de Biran, l'introduction d'une division au sein de la vie, d'une « véritable *scission du cogito* », posant « à côté » d'une vie passive (animale ou organique) une vie active (volontaire et intelligente) ontologiquement distincte, et admettant alors la « nature mixte » d'un « homme double, (*homo duplex in humanitate*) », fait du « mélange et [de] la complication d'éléments hétérogènes » qui justifient ultimement le recours « à une méthode d'analyse mixte aussi, physiologique et réflexive »[36]. Reconnue au contraire au sein même de la subjectivité absolue, à la faveur d'une stricte méthode phénoménologique fondée sur l'auto-intelligibilité de son phénomène, l'opposition de l'activité et de la passivité, « la distinction de l'action et de la sensibilité », n'est pas assimilée « à celle du moi et du non-moi »[37], mais à la double modalisation d'un soi vivant qui éprouve en lui à la fois l'inhibition et la libération de sa force.

Toutefois, la place que cette dualisation est appelée à jouer dès lors que l'on tente de prendre en charge la question de l'homme jusqu'au bout, permet de nuancer et d'approfondir le point de la vue de la phénoménologie henryenne de la vie concernant le problème de l'activité, de la passivité et de l'unité qui supporte l'une et l'autre. Car si cette question vise bien la structure spécifique du vivant humain telle qu'elle se manifeste en son auto-révélation, alors on ne peut s'en tenir à ce que Henry affirme dans *Philosophie et Phénoménologie du corps*, à savoir que « la différence qui sépare ces deux phénomènes est une différence existentielle », qu'elle « n'est pas une différence ontologique »[38]. Il ne faut pas dire contre cela mais outre cela, que cette différence effectivement

[34] I, p. 230.
[35] PPC, p. 226.
[36] *Ibid*., p. 215-216.
[37] *Ibid*., p. 223.
[38] *Ibid.,* p. 228.

existentielle et non ontologique, c'est-à-dire seconde, reste *essentielle* pour comprendre le phénomène humain. De sorte que si du point du vue de la phénoménologie matérielle est bel et bien « justifié le projet d'exposer la théorie *ontologique* du corps sans tenir compte de la distinction *existentielle* de l'activité et de la passivité »[39], en revanche, de ce même point de vue, le projet d'exposer la théorie anthropologique du corps *humain* ne peut pas ne pas rencontrer et intégrer en elle une telle distinction. Et le geste négatif consistant à rejeter le dualisme cartésien, et ses avatars, doit s'accompagner du geste positif qui reconnaît au sein de l'unité, une dualité qui n'est pas la *scission* de cette unité, mais la *complexification* en vertu de laquelle elle prend une signification humaine – dualité propre non point à une structure *duelle* reliant d'une manière problématique deux principes ontologiquement hétérogènes mais une structure *duale*[40] retenant en elle deux modalités existentielles distinctes, et qui en ce sens est bien une *certaine* forme de l'« *homo duplex in humanitate* » (mais une forme radicalement différente de celle rejetée). Également, la critique impliquée par l'ontologie henryenne du concept biranien de « vie organique ou animale » comme concept ambigu mêlant des éléments transcendantaux et empiriques, subjectifs et objectifs hétérogènes, peut donner lieu, comme nous l'avons suggéré, moyennant une refondation dans le milieu de l'immanence, à sa reprise phénoménologique. Dès lors qu'il ne désigne plus une part inconsciente, étrangère au logos de la vie, ou un mixte de logos et d'inconscient, mais qu'il désigne la modalité spécifique selon laquelle la vie parvient à organiser le continu résistant qui se donne en son logos, il retrouve une pertinence pour décrire la spécificité phénoménologique du vivant humain. Enfin, on ne peut se contenter, en suivant le commentaire henryen dans *Incarnation*, de ressaisir la racine commune à l'être touché et à l'être touchant et de pointer sous le chiasme touché/touchant l'homogénéité du statut phénoménologique de la chair qui le supporte, il faut encore mettre en évidence la structure touchant/touché au sein de cette chair si l'on souhaite apercevoir la figure humaine d'une telle chair, autrement dit, non pas congédier purement et simplement cette structure, mais comprendre qu'en elle, et partant en l'homme, ne s'accomplit pas le brouillage du partage subjectif/objectif, le basculement du transcendantal à l'empirique, mais le processus purement subjectif et transcendantal d'une pulsion charnelle qui sent et meut un continuum pratique résistant, processus au sein duquel le monde touché par l'ego devient en lui vivant, et l'ego touchant le monde affirme son irréductibilité de vivant. En somme, le mouvement par lequel se dévoile, sous l'hétérogénéité des différents pouvoirs humains qui morcellent apparemment son existence, la simplicité d'un hyperpouvoir, celui de notre être-vivant, doit se prolonger d'un mouvement par lequel, sur le fond de cette simplicité, se révèlent la complexité réelle de notre être-au-monde, les différents pouvoirs qu'il implique, leur signification et leur rapport.

---

[39] *Ibid.,* p. 226.

[40] Nous empruntons cette distinction duelle/duale à J. Leclerq qui l'utilise, non point comme nous, afin de déterminer la structure sensori-motrice du vivant humain, mais en se référant à la structure fondamentale de l'affectivité : il évoque en effet la « phénoménologie matérielle [de Henry] dont la vision n'est pas duelle, mais duale, avec un principe d'inversion de type alchimique, c'est-à-dire qu'une entité dans sa dimension affective peut être à la fois jouir et souffrir » (cf. son article « Michel Henry était un mystique sauvage », paru sur le site *Philitt*, le 2 décembre 2020).

(iv) La double thèse de la théorie du corps subjectif

A la faveur d'un tel prolongement, l'anthropologie henryenne vient s'ajuster à son objet en en délimitant plus clairement les contours. L'intervention de la dualité au cours de l'explicitation de l'anthropologie henryenne nous invite alors à revenir sur la lecture henryenne du « fait primitif » biranien et sur les commentaires souvent critiques qui ont été faits de cette lecture. On a pu, il est vrai, reprocher facilement à Henry d'occulter, au profit de l'unité immédiate et non relative de la subjectivité immanente, la dualité intrinsèque du « fait primitif » décrit par Maine de Biran, dualité reliant « deux termes distincts mais non séparés » que sont la force hyperorganique et la résistance du corps propre. Et notre analyse, en commençant par établir le cadre ontologique résolument moniste de l'anthropologie, concourt bien à montrer qu'une telle critique n'est pas sans fondement. Mais elle en révèle également la relative injustice. Car si incontestablement les thèses ontologiques qui lui sont propres, relatives à l'immanence absolue de la vie, conduisent Henry à saisir ce qui dans le texte biranien n'est pas immédiatement apparent, s'il se pourrait bien qu'elle suppose une violence interprétative qui conduise celui-ci à produire un contresens[41], notre analyse met en évidence deux éléments qui obligent à contraster le jugement que l'on peut porter sur la lecture henryenne quand on s'avise de l'écart qu'elle produit avec son texte source.

On aperçoit d'une part que l'unité primitive ne consiste pas tant à résorber l'un des deux termes de la dualité dans l'autre qu'à rapporter chacun des deux termes, la résistance subie par l'ego, et l'effort produit par lui contre elle, à leur fondement commun qu'est l'immanence du soi vivant, et d'autre part que si le discours henryen s'emploie incontestablement à révéler l'homogénéité phénoménologique de ce fondement, il ne s'en tient pas à cela. Car si la perspective henryenne suspend assurément la dualité et la relation dès lors qu'il s'agit d'expliciter la structure fondamentale de l'être humain et si, à cet égard, elle s'écarte de la description biranienne du « fait primitif », en revanche, dès lors qu'il s'agit d'appréhender l'expérience plus proprement humaine de notre vie comme dans le phénomène de la corpspropriation, quand il s'agit, comme le dit bien l'expression consacrée, de lui « donner corps », c'est bien le contenu de cette description biranienne, la distinction et la relation, que le discours henryen convoque délibérément et met à son tour en scène. Sur le fond de l'auto-affection, comme deux modalités internes de celle-ci, ce qui est alors pensé, c'est bien, en l'homme, au sein de sa chair, la relation immanente du continu résistant (corps organique et corps étranger) et de l'effort déployé sur lui, ainsi que la double effectivité phénoménologique d'une passivité et d'une activité. Partant, si l'on admet la remarque de Pierre Montebello selon laquelle « nous ne trouvons dans le biranisme ni auto-donation, ni révélation, ni transparence, ni pure immanence, ni réduction, ni dispositif catégorial », doit-on nécessairement

[41] Cf. Camille Riquier dans « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », in *Studia Phaenomenologica*, vol. IX, 2009, p. 162) : « Michel Henry violente […] le texte biranien au point d'en détourner le sens ». A. Devarieux, quant à elle, évoque « un contresens magistral de celui qui n'est donc plus un disciple, mais fait le *choix* d'être lui-même » (*L'Intériorité Réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », p. 207). Nous renvoyons aussi à la présentation que fait G. Jean dans *Force et Temps*, *op. cit.*, p. 111-121, du problème posé par la lecture henryenne du continu résistant ainsi qu'aux références aux commentaires critiques qu'il fait dans la note 5, p. 113.

ajouter, qu'il en est ainsi « parce que ces concepts ne nous permettent pas de penser la dualité »[42] ? Ne peut-on pas dire plutôt que ces concepts nous permettent de penser *autrement* la dualité que selon le dualisme traditionnel ? De même, s'il est bien vrai, comme le dit Camille Riquier, que « tous les commentaires s'accordent pour contester l'existence d'un corps subjectif chez Maine de Biran », et quand bien même ils auraient raison de le faire, faut-il pour autant en conclure qu'à la faveur d'une telle théorie, « c'est la transcendance dans l'immanence qui constitue le corps organique qui est occultée au profit de l'immanence pure d'un ego qui se possède dans le sentiment de l'effort »[43], et qui comme le disait déjà Renaud Barbaras « n'a affaire qu'à lui-même et ne rencontre aucune extériorité »[44]? Au sein de la théorie de la Corpspropriation, étayée elle-même sur la théorie du corps subjectif, et comme composante d'une structure sensori-motrice, n'est-ce pas une première forme d'extériorité comme « transcendance dans l'immanence », et le jeu dynamique de l'effort moteur intérieur et immanent se déployant contre celle-ci qui, mis en pleine lumière, viennent dire la vérité de notre essence propre ? N'y-a-t-il pas lieu de distinguer chez Henry, l'immanence, en effet *pure et simple*, qui est celle du soi, et donc de tout ego, humain ou non, de l'immanence, en un sens *double* et « *impure* », de l'ego humain corpspropriant, dans la mesure où cet ego est toujours à la fois auto-affection d'une extériorité et de sa propre intériorité-en-butte-contre-cette-extériorité ?

Pour dire les choses autrement, les rapports problématiques de la théorie henryenne du corps subjectif avec sa source biranienne ne doivent pas recouvrir le fait que cette théorie comporte en vérité deux thèses. La première, où Henry tire le plus le texte biranien du côté de ses intuitions propres, est celle selon laquelle la structure originaire de notre corps est purement immanente ; la seconde, qui témoigne le plus de la fidélité de Henry à Maine de Biran, thèse jamais réellement thématisée mais toujours présupposée et affirmée comme en passant, selon laquelle notre subjectivité a la structure spécifique d'un corps en relation avec un monde, capable de le recevoir et de le modifier. Cette double thèse implique la distinction du corps originaire et du corps organique mais elle signifie une distinction antérieure : celle au sein du corps originaire entre sa structure fondamentale, qui le détermine comme chair, et sa structure spécifique qui le détermine, en l'homme, comme chair sensori-motrice. Au sein du discours henryen, la spécificité de cette structure figure comme un *fait* dont la prise en compte, la reconnaissance et l'élucidation, doublent sans cesse les affirmations de l'immanence absolue de l'être originaire de notre corps. C'est ainsi par exemple que Henry, dans une conférence intitulée « Le corps vivant » prononcé à Bruxelles en 1995, affirme, juste après avoir rapporté ce corps à la vie phénoménologique absolue : « Il est vrai, phénoménologiquement, que nous découvrons en nous la structure phénoménologique d'un "corps" qui n'est pas explicable, qui ne peut être déduite en quelque sorte de ce que nous avons dit de la Vie absolue »[45]. Que la structure de ce corps ne soit pas explicable par la vie

[42] Pierre Montebello, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, 1994, p. 129-131
[43] Camille Riquier, *ibid.*, p. 162-163.
[44] Renaud Barbaras, « Le corps chez M. Henry et M. Merleau-Ponty », in J-C Goddard et M. Labrune (éds), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992, p. 129-131.
[45] AD, p. 135. Cf. aussi le manuscrit Ms A 26161 (dans RIMH n°6 p. 25) où Henry évoque la « *structure trouvée* du corps subjectif — que ce corps ait des sens (tels ou tels) », nous soulignons.

phénoménologique absolue, montre bien que ce qui est pris en vue par Henry n'est pas simplement le caractère charnel de notre existence intérieure, toujours déjà inclus dans la vie phénoménologique absolue et son affectivité fondamentale, mais la structure spécifique de la chair propre à l'homme, « les pouvoirs déterminés » qu'elle supporte comme « voir, entendre, se mouvoir, etc. »[46] et qui impliquent un rapport au monde à la fois sensible et moteur. Notons d'ailleurs que, d'une manière très significative, Henry évoque cette structure spécifique pour répondre à une objection et montrer qu'elle ne contredit en rien la thèse d'une génération de notre corps vivant dans la vie phénoménologique absolue. Et la raison avancée, à savoir que ces pouvoirs sont subjectifs, c'est-à-dire « transcendantaux et non pas naturels »[47], montre bien que la perspective ontologique henryenne n'occulte pas les particularités anthropologiques de notre être, sa complexité propre, mais au contraire les réinterprète et se les réapproprie – substituant ainsi à une conception naturaliste ou biologique de notre situation dans le monde, une conception transcendantale qui confère un sens non-naturaliste et non-biologique à la dimension « naturelle » et « organique » de notre vie-au-monde.[48]

La force ou le coup de force de la théorie du corps subjectif, certainement plus henryenne que biranienne, affirmant l'immanence immédiate de notre corps, ne doit donc pas faire oublier ce qui se dit en elle plus discrètement quoique de manière récurrente, à savoir que si notre corps est un corps *radicalement* subjectif, la subjectivité que nous sommes est *pleinement* corporelle – « pleinement » voulant dire ici qu'elle est non seulement une chair, qui peut encore s'envisager sans monde, mais la chair d'un homme, en laquelle s'accomplit une relation complexe au monde, relation supposant un double pouvoir transcendantal. Dans cette perspective l'affirmation de Sébastien Laoureux, relativement à l'optique henryenne, et selon laquelle « la dualité primitive est tout simplement une notion superflue pour définir l'ego »[49] révèle son équivoque. Pertinente, s'il s'agit de définir dans la perspective henryenne la structure fondamentale de tout ego, ce par quoi un ego est un ego, l'ipséité co-extensive et co-intensive à l'immanence simple et immédiate, elle apparaît contestable si l'on entend par ego, l'ego en tant qu'il est celui d'un homme, car alors c'est bien « la dualité primitive » de Maine de Biran, l'effort actif et la résistance passive, que mobilise Henry pour décrire sur le fond d'une unité charnelle – encore plus primitive il est vrai – la structure

[46] Cf. *ibid.* : « […] dans ce corps il y a des pouvoirs déterminés, tels que voir, entendre, se mouvoir, etc. »
[47] *Ibid.*
[48] De même, pour donner un autre exemple parlant, dans la conclusion de *Généalogie de la psychanalyse*, juste avant d'évoquer l'hyperpuissance de la vie en nous, qui en tant que puissance absolument immanente étrangère à l'ek-stase d'un monde « ne porte en elle aucun des pouvoirs [relatifs au monde] et ne s'accomplit point par leur entremise », qui est l'essence acosmique du corps originel, Henry n'hésite pas à dire que « notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde », et que « par tous ses sens il tisse les fils qui nous relient à celui-ci, il a des yeux, des oreilles, des pieds, et des mains » (GP, p. 396), où l'on repère facilement l'assomption d'une structure duale sensori-motrice. De sorte que si un tel texte vise à travers cette distinction à dire l'impossibilité de s'en tenir au plan de cette structure spécifique, s'il affirme que nous sommes fondamentalement « un peu plus » que cela, *plus* que ce corps particulier – en l'occurrence en deçà de ce corps humain relié au monde, et de ces pouvoirs propres, la Potentialité qui le rend possible – il est intéressant de constater qu'il affirme en même temps : que *cela*, ce corps ainsi structuré, c'est bien ce que nous *sommes* : dans l'hyperpuissance d'une chair, « la possibilité principielle de voir et de prendre nous sont donnés – *comme cela même que nous sommes et comme notre corps* » (*ibid.,* nous soulignons).
[49] Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, 2001, p. 137.

duale de son rapport avec le monde conditionnant chacune de ses expériences humaines, et en ce sens elle aussi « primitive ». Aussi bien le philosophe de l'immanence pure n'hésite pas à dire, assumant ce qui dans l'héritage biranien pourrait sembler entrer en contradiction avec ce qu'il prétend y trouver par ailleurs : « Le fait primitif est, en réalité une "dualité primitive", les deux termes de cette dualité relèvent également d'une certitude irréductible »[50].[51]

Quoiqu'il en soit du rapport du texte henryen à sa source biranienne[52], l'homme dans l'anthropologie philosophique henryenne apparaît, en un sens bien précis, comme un être double. Si l'on souhaite apercevoir la manière dont le vivant humain se spécifie dans la perspective henryenne, c'est donc à la condition d'apercevoir, à la lumière de ses concepts fondamentaux, ce qu'implique cette dualité. Assurément, en tant qu'elle lie deux pouvoirs distincts, elle implique en premier une différence qui dit *l'irréductibilité* de l'être spécifiquement humain à sa seule dimension naturelle et sensible, lors même que celle-ci est repensée sur un plan transcendantal, et par conséquent la nécessité de penser, sur ce même plan, outre cela, sa dimension motrice et organique. Nous l'avons dit. Mais, parce que ces deux instances vitales se pensent sur le fond d'une unité fondamentale, elles ne se conçoivent pas indépendamment l'une de l'autre. Unies l'une et l'autre au sein du tissu indivisible de notre chair, elles renvoient immédiatement chacune, l'une à l'autre. Reste donc à prendre en vue la *solidarité* de principe de ces deux strates anthropologiques, soit comment chez l'homme sa dimension organique et motrice modifie toujours déjà sa dimension naturelle et sensible et en retour comment celle-ci affecte toujours déjà celle-là.

---

[50] PPC, p. 49.

[51] A l'instar de G. Jean, nous serions alors tenté de dire que l'écart produit par la philosophie henryenne avec la théorie biranienne, impliquée par la saisie d'une passivité ontologique en deçà du couple effort/résistance, soit d'un principe plus originaire, ne « conduit nullement [cette philosophie] à abandonner le schème de la "duplicité primitive" et du lien intrinsèque de l'effort et de la résistance, mais bien plutôt à le radicaliser en en redéterminant en profondeur les coordonnées conceptuelles » (*Force et Temps*, *op. cit*., p. 114). Toutefois, notre analyse nous conduit à interpréter très différemment une telle radicalisation : alors que G. Jean pense trouver dans la philosophie henryenne la possibilité d'une assimilation de la résistance à l'essence de la vie, à sa « profondeur » (*ibid*., p. 121), et d'une compréhension de l'effort comme *acte* effectif qui *s'arrache* à cette résistance (cf. *ibid*., II, p. 111-178) nous pensons plutôt que cette philosophie conduit à comprendre la résistance et l'effort comme deux modes de l'essence de la vie, selon une dualisation propre à notre humanité. Et c'est la raison pour laquelle nous n'interprétons pas l'accomplissement de l'acte effectif par le vivant comme celui du contre-mouvement qu'est la transcendance, grâce et contre sa condition de possibilité et d'impossibilité qu'est l'immanence de la vie. Nous interprétons plutôt cet accomplissement comme l'accomplissement par le vivant de son immanence contre la transcendance qui s'accomplit en elle, soit comme la réalisation d'un mode de la vie (la motricité) contre ce qui se donne en elle (le continu résistant) en vertu d'un autre mode (la sensibilité), non point donc comme un *arrachement* du vivant à l'immanence de la vie mais comme une *réappropriation* de la transcendance par le déploiement de l'immanence du vivant dans la vie. Autrement dit encore, au lieu de situer le rapport de la résistance et de l'effort dans l'articulation de la possibilité de l'agir et de son effectivité, de la puissance et de l'acte, nous l'identifions au rapport de deux puissances qui sont aussi bien deux actes vitaux impliqués dans l'agir humain : la réception d'un monde et sa transformation. De sorte que si comme G. Jean, dans le sillage du geste henryen, nous assignons un « autre lieu architectonique » (*ibid*., p. 121) au rapport de la force à ce qui lui résiste que celui assigné par Maine de Biran, ce lieu ne nous apparaît pas, à l'instar de l'auteur de *Force et Temps*, plus profond – situé avant toute effectivité ontique dans la possibilité ontologique de l'agir –, mais au contraire second – situé après la possibilité et l'effectivité ontologique de l'agir au niveau de la possibilité et de l'effectivité simplement anthropologique de l'agir. Au lieu d'une absolutisation du couple effort/résistance sous la forme de son ontologisation : sa relativisation sous la forme de son anthropologisation.

[52] Pour une étude précise de ce rapport nous renvoyons au livre de A. Devarieux : *L'Intériorité Réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, *op. cit*..

II. Corrélation de la sensibilité et de la motricité au sein d'une même structure

(i) Modification de la sensibilité par la motricité

Le monde comme obstacle/organe

Ce que vient en premier modifier le pouvoir actif et moteur du vivant humain, c'est le contenu qui s'engendre dans l'épreuve passive qu'en fait sa chair sensible. Et si dans cette épreuve ce qui advient, c'est le monde en sa réalité originelle concrète, alors dans cette réalité se reflète et se lit la spécificité du vivant humain en tant que subjectivité *organique* : le monde dans lequel vit l'homme n'est pas n'importe quel monde. L'anthropologie ne peut donc se contenter de dire que le vivant humain se détermine comme vivant en relation avec un monde, elle doit dire dans quel monde il vit en tant que vivant sensible *et* moteur.

La simple considération *in abstracto* de la sensibilité conférait déjà au monde un ensemble de propriétés qui obligeait à le distinguer d'un milieu neutre, indifférencié, et impersonnel ; dans le principe, en tant que formé dans l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, inscrit dès sa naissance dans un processus de corpspropriation, la réalité première du monde humain est invisible, pratique, concrète et individualisée. Mais avec la prise en compte de la motricité, le tissu non mondain du monde, sa doublure secrète se complexifie, on y découvre un nouveau motif. Corrélativement à l'effort moteur, advient le continu résistant *en tant qu*'il cède à l'effort : le corps organique ou corps propre.

Il faut prendre la pleine mesure de ce qu'implique une telle détermination. Si le continu résistant tel qu'il se donne en notre chair est bien la réalité originaire et invisible du monde, on voit d'abord que le monde est celui d'un vivant senrori-moteur dans l'exacte mesure où la réalité originaire et invisible de ce monde ne se définit plus seulement comme *obstacle* mais aussi bien comme *organe*, soit, selon une équivoque mise au jour déjà dans l'œuvre de Bergson et thématisée par Jankélévitch et Canguilhem mais repensée ici au sein de la phénoménologie matérielle, comme *obstacle/organe*[53] : obstacle en tant qu'il vient opposer une résistance « naturelle » au dynamisme vital immanent, et organe en tant que soumis à ce dynamisme « organique ». Une telle équivoque ne signifie pas ici selon une logique dialectique et négative que le continu résistant devient organe qui sert le « je peux » en tant précisément qu'il serait un obstacle qui le nie, mais, selon la logique excessive et appropriative – ou mieux : corpspropriative – de la vie, qu'il est un obstacle transformé, tourné, inverti ou converti en organe, soit *non seulement* un obstacle *mais encore* un organe.

Cet obstacle/organe qui vient spécifier le monde humain, c'est au premier chef notre corps propre ou organique, mais cette conversion vaut aussi bien en deçà et au-delà de ce corps. En deçà du corps propre puisque « cette condition phénoménologique qui est la sienne définit un milieu homogène dont l'homogénéité laisse cependant paraître en elle de nouvelles différenciations » qui « *expriment les différentes façons dont il est cédé à mon effort* », de sorte que notre corps propre inclut en lui

[53] Pour une lecture sensiblement différente de la reprise henryenne du couple obstacle/organe, voir l'interprétation proposée par G. Jean à partir de sa lecture dynamique et économique de la problématique henryenne, dans *Force et Temps*, *op., cit.*, notamment p. 126-128.

un ensemble d'organes qui ne sont pas « les structures anatomiques que la science prend pour objet », qui « se dis-posent » et « s'ex-posent *partes extra partes* », mais « *des systèmes phénoménologiques purs*, [des] plages de résistances qui obéissent immédiatement à nos mouvements » – soit des obstacles/organes « tenus ensemble et comme soutenus hors du néant par le "je peux" de notre corporéité originaire » [54]. Et au-delà puisque l'ensemble des instruments « détachés de la nature pour être livrés à l'initiative du Corps et mis à sa disposition », « arrachés à la Terre » pour « être tourn[és] contre elle » sont comme « une partie du corps organique lui-même »[55], une partie de ce qui, résistant au déploiement du « je peux », est néanmoins soumis à lui et à son pouvoir d'organisation. D'une certaine manière, l'attribution d'un coefficient organique à l'obstacle rencontré par le vivant sensori-moteur lors du déploiement immanent de sa vie va même encore au-delà des instruments, il s'étend à l'ensemble de la réalité du monde qui advient dans l'étreinte de sa chair. Car au-delà de la zone de résistance relative où le continu résistant cède directement (corps organique) ou indirectement (les instruments), au sein même de la zone de résistance absolue, le continu résistant ne se donne-t-il pas encore comme ce qui pourrait éventuellement céder à la faveur d'un nouvel effort du vivant humain, un effort s'organisant différemment, par exemple en étant soutenu par celui d'autres vivants ou par des instruments plus puissants ? Et même lorsqu'il se donne comme le point d'achoppement de tous les efforts possibles n'apparaît-il pas encore par référence négative à la prise organique première du vivant sur son monde ? Très significativement, dans la description du système d'ensemble constituant la *tekhnê* par laquelle le vivant parvient à transformer le monde, Henry intègre outre « le Corps immanent absolument subjectif et absolument vivant », et outre « le corps organique qui se creuse et ploie sous son effort » : « […] *la Terre* enfin qui refuse de plier à son tour et s'oppose à l'effort, se donnant en lui comme ce qu'il ne peut plus vaincre ni faire céder »[56]. On voit donc que l'action par laquelle le vivant a une prise directe sur son monde, son premier effort moteur contre la résistance la plus immédiate qu'il rencontre, son corps propre, affecte, au moins indirectement, l'ensemble du monde où il est donné alors de vivre et de se maintenir vivant, l'ensemble par conséquent de sa sensibilité. C'est cette référence à une motricité de tous les contenus d'expérience relatifs au monde senti que dit bien la définition donnée par Henry du monde dans *Philosophie et Phénoménologie du corps* : « Le monde est ainsi la totalité des contenus de toutes les expériences de mon corps, il est le terme de tous *mes mouvement réels ou possibles* » [57]. Ainsi ce n'est pas assez de dire que la motricité vient modifier *le contenu* de la sensibilité ; car si c'est le contenu dans son ensemble qui se manifeste comme donné à un vivant capable d'agir sur le monde, de le mouvoir, et de le transformer organiquement, comme tel affecté d'un coefficient d'organicité variable, c'est bien la *forme* de cette sensibilité qui se spécifie comme condition transcendantale du surgissement d'un monde au sein d'une chair dotée d'un corps organique, comme telle capable de mouvoir le monde. Et si cela serait sans doute trop de

[54] I, p. 214-215.
[55] B, p. 82.
[56] *Ibid.*, p. 81, souligné par nous.
[57] PPC, p. 133.

dire que le monde se révèle alors au sein d'une telle chair *d'abord* comme un organe avant de se révéler comme un obstacle, puisqu'elle se donne toujours d'abord sur le fond d'une résistance, toutefois on remarque que cet obstacle tourné en organe qu'est le corps organique, précède la donation de tout ce qui se donne comme obstacle impossible au contraire à tourner en organe. Comme le dit la description henryenne, il se manifeste comme la « première résistance », soit comme le fond sur lequel se détachent toutes les autres résistances, la première couche de la réalité pratique du monde *humain*.

Aussi c'est le sens *général* de la résistance à laquelle a affaire le vivant humain qui témoigne de son double pouvoir caractéristique. Alors qu'il ne s'agissait que de décrire la sensibilité de notre chair, nous disions que, éprouvant sous la forme de son empêchement et de son inhibition une résistance, elle faisait en elle l'expérience d'une *limite*. Cette limite revêtait alors le sens négatif de ce qui arrête et marque un terme à un mouvement d'expansion. Mais dès lors que l'on envisage le pouvoir moteur de faire céder en partie la résistance et de repousser cette limite, celle-ci se dote d'une signification nouvelle. Elle ne peut plus s'interpréter uniquement comme « une détermination négative » ; « la limite de notre pouvoir », si par pouvoir on entend alors notre pouvoir de faire céder le continu résistant, pouvoir *moteur*, vient maintenant signifier « l'*achèvement* de celui-ci, son *effet*, le *résultat* dans lequel l'être subjectif du mouvement manifeste qu'il n'est pas la velléité d'un pouvoir, mais un pouvoir réel »[58]. De même, le *terme* du mouvement subjectif en tant que soumis à la force organique et motrice de ce mouvement n'a plus seulement la signification de ce qui le contrarie : il est le terme qu'il trouve certes « comme [une] limite », mais Henry ajoute aussitôt, « et aussi comme le point d'appui de son propre accomplissement »[59].

La détermination de la réalité originaire du monde comme cette première strate de transcendance contre laquelle « se heurte », « s'écrase » ou « bute » l'immanence ne suffit donc pas à rendre compte du monde qui s'offre à un vivant sensori-moteur ; avant d'être « le mur » sur lequel il finit par se « briser »[60], le contenu charnel du monde pour un tel vivant est celui d'un sol sur lequel il peut marcher. « Il n'y pas de terre pensable sinon comme ce sur quoi nous posons ou pouvons poser le pied, comme le sol sur lequel nous prenons appui » et si l'air est ce qui peut « nous brûler », il est d'abord « celui que nous respirons »[61] soit ce sur quoi s'exerce notre force et ce contre quoi elle se déploie. L'élément résistant qui cède, directement ou indirectement, vient donc « mesurer la puissance » du « je peux », non pas seulement en tant qu'il s'oppose à lui et le contient, mais en tant qu'il donne une mesure de cette puissance et l'atteste. L'équivoque de l'obstacle et de l'organe est celle de l'*épreuve* et de la *preuve* : parce que le vivant vient repousser par sa force motrice le continu résistant qui advient en lui en tant que vivant sensible, tournant ce qui s'offre à lui comme un obstacle en un organe, *l'épreuve* qu'il subit en lui-même de la réalité du monde devient la *preuve* de sa réalité propre, la preuve de son irréductibilité au monde et de capacité à l'organiser et à le rendre

[58] *Ibid.*, p. 170.
[59] *Ibid.*, p. 103.
[60] I, p. 213.
[61] B, p. 82.

vivant. Ce qui se joue dans la soumission du contenu résistant à l'activité motrice et organique de l'ego est une tout autre attestation que celle, hégélienne, de la conscience qui trouve la réalité qui lui manque substantiellement en imposant sa forme à une œuvre mondaine : elle est celle d'un vivant qui trouve dans la réalité dont il est plein le pouvoir d'insuffler sa force à un corps organique, soit une affirmation et un déploiement de soi qui ne se fait pas par extériorisation d'une intériorité inefficiente mais par intériorisation d'une extériorité résistante.

Cette équivoque de l'obstacle et de l'organe, de l'épreuve et de la preuve, du terme et du résultat, pourrait peut-être encore se décrire comme celle du temps et de l'espace. Car si ce qui advient dans l'expérience du monde comme résistance au déploiement éternel de la vie, dans ce choc initial où la chair se fait sensible à son autre, est la réalité originaire du *temps* – la transcendance –, en revanche, ce qui advient dans l'expérience d'une vie éternelle qui parvient à se déployer en soumettant ce qui en elle lui résiste, dans la réponse au choc initial où la chair se fait motrice, est une *étendue* intérieure – la transcendance soumise à l'immanence. C'est comme si l'éternité fondamentale du vivant trouvait à s'exprimer chez le vivant sensori-moteur à la faveur d'un déploiement organique *spatio-temporel* décrivant la structure du continu résistant cédant à l'effort. Une telle hypothèse, qui 1) décrit la réalité originaire du temps et de l'espace sur le fond d'une unité et d'une substance vitale commune, à savoir l'expérience charnelle d'une résistance et 2) envisage, dans l'immanence, la réalité de l'espace comme une transformation de la réalité du temps sous la forme d'une inversion d'un obstacle en organe et d'une victoire relative d'un vivant-au-monde sur la mort, laisse entrevoir des perspectives théoriques relatives au problème métaphysique de l'espace, du temps et de leur rapport, stimulantes. Mais parce que le développement d'une telle hypothèse nous obligerait à quitter le terrain proprement anthropologique pour celui de la cosmologie, nous devons ici nous contenter de la poser comme une pierre d'attente. Indiquant simplement au passage la référence spatiale que suppose le terme d'« étendue intérieure », nous retiendrons ici surtout le second terme : « intérieure ». À lui seul, il suffit en effet à pointer pour nous l'essentiel : à savoir la modification provoquée par la motricité sur la sensibilité du vivant-au-monde, l'intériorisation de la « première extériorité » subie par lui, l'organisation de ce qui se donne dans sa chair comme une inertie.

Si une telle modification affecte le monde vécu par le vivant dans son ensemble, reste toutefois qu'elle introduit au sein de celui-ci une différence capitale. Car si l'effort moteur qui s'exerce immédiatement sur le continu résistant modifie encore la façon qu'a le vivant de recevoir ce qui s'étend au-delà de son action directe, il n'en demeure pas moins que cette action directe s'arrête au niveau d'une ligne critique qui sépare le continu résistant en deux zones phénoménologiquement distinctes. « [T]andis que [l'épreuve du continu résistant] se déroule », comme l'écrit Henry dans *Incarnation*, « une différenciation aussi décisive qu'incontestable apparaît »[62]. Dans notre chair de vivant sensori-moteur la réalité du monde est nécessairement donnée de deux façons : ou bien comme ce qui obéit à notre pouvoir et n'oppose qu'« une

[62] I, p. 212.

résistance relative », et nous avons alors affaire « à la réalité de notre corps organique », ou bien comme ce qui se dérobe à notre pouvoir en nous opposant « une résistance absolue », et nous sommes alors confrontés à « la réalité des corps qui composent l'univers réel » ; et cette double façon de s'opposer est une double façon de se désigner dans son rapport au pouvoir de notre chair : « Dans la soumission aux pouvoirs qui composent ensemble notre "je peux" charnel […] le corps organique se désigne comme le nôtre » et dans le cas contraire comme « corps étranger »[63]. Dans cette « extériorité » non mondaine qu'est la réalité invisible du monde reçue dans notre chair sensible, l'effort produit dessine donc une ligne de partage pratique qui lie en même temps qu'elle distingue deux « mondes » invisibles, ou mieux, deux régions immanentes du monde : une région qui est comme arrachée à son « extériorité », dans la mesure où à l'intérieur d'elle, telle la main bergsonienne dans la limaille de fer, pénètre un effort vivant qui agit sur elle du dedans, « en se tenant en [elle] », et une région qui persiste dans son « extériorité » en demeurant pour nous, « tel un mur infranchissable, aveugle et sans fissure », « impénétrable ». Ce qui ne veut pas dire que cette région se présente comme ce qui est absolument hors du champ de notre action, mais qu'elle se révèle comme une réalité sur laquelle nous ne pouvons pas agir directement, en la déployant de l'« intérieur », mais seulement indirectement par l'intermédiaire de notre corps organique, et comme telle, seulement de « l'extérieur ». D'un côté, un corps habité et mobile où notre chair « insère des sensations qui sont les siennes, (par exemple les sensations de son propre mouvement) », de l'autre, une « masse opaque et inerte en laquelle il n'y a plus rien d'elle-même, plus rien de vivant »[64], (de sorte que si des sensations sont encore insérées, elles ne sont plus considérées comme étant les siennes, sensations d'elle-même et de son propre mouvement).

Dedans/dehors, vivant/mort, propre/étranger, mobilité/immobilité, organe/chose : telle est la dichotomie qui vient structurer le monde humain. La distinction fondamentale vie/monde, intériorité/extériorité, subjectivité/objectivité, semble se rejouer du côté du second terme : le monde, l'extériorité, et l'objectivité. Mais c'est en réalité l'inverse : dans la mesure où le monde est ressaisi dans sa réalité charnelle originaire, tel qu'il se révèle au sein de la praxis immanente d'un vivant-au-monde, la distinction se reproduit en réalité sur le plan du premier terme : c'est toujours l'épreuve radicalement subjective d'une chair qui décide de la distinction entre, d'une part, ce qui lui obéit en composant avec elle et qui se détermine alors en conformité avec son *eidos* propre comme « dedans, vivant, propre, mobile, organique…», et ce qui cesse de lui obéir en lui opposant une résistance obstinée et qui se détermine alors contrairement à cet *eidos* comme « dehors, inerte, étranger, immobile, chosique… ». Le partage procède d'un effort intérieur qui creuse une dimension d'intériorité au sein d'une extériorité qui, transcendantalement formée au sein d'un vivant sensible, est toujours déjà en quelque manière intériorisée ; le feu n'enflamme qu'une matière combustible.

[63] Cf. *ibid.,* p. 213.
[64] Cf. *ibid*., p. 229.

« Le corps que j'ai » et le « corps que je suis »

Ce qui caractérise le vivant en tant que sensori-moteur, et l'homme en tant que tel, ce n'est pas donc pas seulement d'être étonnamment au monde, mais d'accomplir une relation *différenciatrice et différenciée* avec le monde, d'opérer en son sein, et dès son premier geste, un partage pratique, une discrimination sinon fondamentale pour lui, du moins vitale. De sorte qu'au sein de son monde, une région se détache de toutes les autres, et entretient avec lui une relation privilégiée. Elle est ce « lieu » qui, se déployant sous la poussée charnelle, permet à celle-ci de lever son inhibition et d'accomplir son mouvement propre. En cette « étendue », l'implication de l'homme dans le monde trouve son intensité maximale. Ainsi, si l'on assimile la chair acosmique du vivant humain, soit son ego, à une âme, on ne peut tout à fait l'assimiler, à la manière des stoïciens, à l'« âme du monde »[65]. Car « le pouvoir immédiat de l'ego ne s'étend en réalité que sur un corps particulier qui est le sien »[66]. De sorte que si la théorie de la sensibilité nous invite à dire que « je suis la vie du monde », celle de la motricité, nous amène à corriger cette première affirmation, en distinguant, au sein de ce monde dont je suis la vie en tant qu'il se forme en ma chair sensible, « un corps particulier » dont je suis plus spécifiquement la vie en tant que chair capable de le mouvoir directement. Et puisque l'effort produit à l'endroit de ce corps détermine, à son tour, la façon de sentir tous les autres corps et d'agir sur eux, il faut accorder au rapport vivant que je noue avec ce corps une priorité et dire que c'est « parce qu'en ma chair, je suis la vie de mon corps organique » que « je suis aussi celle du monde »[67]. Soufflant sur les braises du monde qui s'attisent en elle, notre chair embrase un corps qui de proche en proche transmet sa chaleur au reste de l'univers ; notre corps organique est pour l'homme comme le foyer de son âme dans le monde.

Or ce qui confère un tel statut à ce corps, ce qui fait qu'il n'est jamais senti et vécu comme les autres, c'est qu'il se tient dans un rapport d'obéissance immédiate au « je peux » de notre chair, qu'« il se donne en moi comme soumis, par un rapport de dépendance, au corps absolu »[68]. Aussi, ce qui spécifie sensiblement ce corps offert à ma prise motrice, c'est un lien avec le corps absolu, soit avec moi, qui ne se laisse pas appréhender selon la seule catégorie de *l'être* et selon un rapport d'identification, comme lorsque, considérant la sensibilité pour elle-même, nous disons que l'être de mon soi charnel est l'être vivant du monde, rendant finalement problématique la différence entre mon être et celui du monde. Survient en effet la catégorie de l'« avoir ». Mon corps et l'ensemble de ses organes, comme l'écrit Henry dans son commentaire de Biran, « se donnent à nous comme un *empire* sur lequel nous avons *pouvoir* et *autorité »*, comme une région que notre pouvoir « traverse tout entière et qui [va] jusqu'au fond d'elle-même »[69]. Au niveau du corps organique apparaît donc ceci : j'ai le pouvoir de *soumettre* la réalité du corps transcendant à laquelle mon être s'i*dentifie* ; je peux *avoir* le monde dont je suis l'*être* vivant ; mon ego en tant que sensori-moteur noue avec son

[65] PPC, p. 168.
[66] *Ibid.*
[67] I, p. 216.
[68] PPC, p. 271.
[69] *Ibid.*, p. 170.

autre le lien le plus étroit, en vertu de sa sensibilité, sans se dissoudre en lui, en vertu de sa motricité. Autant dire que la réalité de mon corps organique atteste que mon implication vitale dans le monde ne signifie pas mon aliénation pure et simple à lui.

L'accomplissement de la sensibilité, le rapport d'identification qu'elle suppose entre la réalité du monde et la mienne, fondent certes la possibilité de cette soumission par la motricité. C'est dans la mesure en effet où la réalité du monde n'est pas donnée extérieurement à moi, mais intérieurement, en mon être charnel que je peux en quelque manière agir sur cette réalité et l'avoir dans une certaine mesure sous mon emprise ; c'est parce que je suis l'être du monde, que je peux avoir cette réalité. Mais parce que la sensibilité suppose l'accomplissement, dans l'immanence, d'une transcendance, cette proto-possession est aussi bien une dépossession, et cette proto-identification une altération ; la Corpspropriation du monde est dans ce moment sensible inaugural autant initiée que différée, autant libérée que contrariée, autant actualisée que potentialisée. La motricité vient donc actualiser ce que la sensibilité rend potentiellement possible : avoir un monde, plus précisément avoir un monde, en ayant d'abord, au sein de ce monde, un corps. Et par conséquent ce qui caractérise le vivant humain en tant qu'être sensori-moteur est non seulement d'être un corps (une chair) mais d'avoir un corps (un corps organique) : il *est* une chair qui *a* un corps.

Il est vrai qu'à « l'affirmation "j'ai un corps" », la philosophie henryenne « doit opposer [l'] affirmation […] "je suis mon corps" »[70]. Seulement le développement anthropologique de cette philosophie met en pleine lumière le fait que la proposition « je suis mon corps » est opposée à la proposition « j'ai un corps » en tant que « plus originaire »[71]. De sorte qu'elle ne « s'oppose pas » à proprement parler à la première affirmation, du moins elle ne s'oppose pas à elle *au point* de lui retirer toute pertinence. Au lieu architectonique qui lui convient, celui du vivant en tant qu'*humain*, elle reçoit une parfaite nécessité et une pleine vérité.

Et même plus. Car on pourrait lui conférer une nécessité et une vérité en considérant qu'elle décrit adéquatement une apparence mondaine, à savoir le corps objectif, représenté et perçu hors de soi, dans le milieu irréel ouvert par la transcendance. Et c'est bien ce que semble dire la fin du texte précité qui précise la signification exacte de « j'ai un corps » en identifiant le corps dont il est question à un « corps transcendant », et ce corps transcendant à un corps « objectif », à un corps tel qu'il se manifeste « pour moi »[72]. Car le « corps transcendant objectif » est ce que le commentaire henryen qui fonde cette conclusion ne cesse d'opposer à la réalité absolue comme le corps originaire au corps simplement représenté : « La vie du corps objectif n'est pas la vie absolue, mais *une représentation de celle-ci*, et par suite, nous devons reconnaître qu'il n'y a pas une identité absolue entre corps objectif et notre corps originaire »[73]. De sorte que la proposition « j'ai un corps » ne

[70] PPC, p. 271.
[71] Cf. *ibid.* : « À l'affirmation "j'ai un corps", il convient donc d'opposer cette affirmation plus originaire : "je suis mon corps". »
[72] *Ibid.* : « "J'ai un corps", cela signifie : un corps transcendant se manifeste aussi pour moi et se donne à moi comme soumis, par un rapport de dépendance, au corps absolu qui, comme l'a montré la théorie de la constitution du corps propre, fonde aussi bien ce corps objectif que le rapport de possession qui le lie à l'ego. »
[73] *Ibid.*, p. 185.

semble recevoir de légitimité dans le texte conclusif de l'*Essai* qu'appliquée sur le plan irréel de l'horizon ek-statique où s'objective mon corps, parallèlement au plan réel de la réalité pathétique de la chair subjective que je suis.[74] Pourtant, si l'*Essai sur l'ontologie biranienne* considère encore le corps organique comme un corps transcendant, corrélat d'une intentionnalité, reste qu'en pointant la distinction entre intentionnalité *motrice* et intentionnalité *théorique et intellectuelle*, il reconnaît à l'existence du corps organique, comme à celle du continu résistant en général, une certitude absolue qui résiste à la réduction[75]. De même, si dans cet *Essai* Henry ne saisit pas aussi clairement qu'il le fera dans *Incarnation* la réalité originaire du corps organique *au sein même* de l'immanence de notre chair, reste qu'en rapportant la distinction entre « connaissance originaire de notre corps organique » et « connaissance objective et représentative de notre corps transcendant » à la distinction biranienne de la « connaissance immédiate » et de la « connaissance secondaire »[76] du corps propre, il considère déjà la connaissance du corps organique comme une connaissance dont la valeur et la force sont comparables à celles de la connaissance immédiate de notre corps originaire. En effet, écrit Henry, « bien que son statut phénoménologique soit radicalement différent de celui de notre corps originaire, notre corps organique se donne pourtant à nous dans *une sorte de connaissance absolue* »[77]. Or c'est bien *ce corps transcendant, mais organique*, intimement lié à la vie de l'ego, connu pratiquement et absolument par lui, que la description phénoménologique caractérise comme un continu résistant « obéissant immédiatement » ; c'est de lui donc et non seulement du *corps transcendant objectif* qu'il faut dire, comme le fait le texte conclusif, qu'il « se donne comme soumis, par un rapport de dépendance, au corps absolu » et que, comme tel, j'ai en ma possession. Ainsi, tout ce qui précède dans l'*Essai* le texte conclusif relatif « au corps que j'ai », comme tout ce qui lui succédera dans les autres œuvres, tend à reconnaître une nécessité et une vérité à la proposition « j'ai un corps » *sur le plan même de la réalité immanente et subjective*. Dans la perspective henryenne, tout tend en effet à montrer que ce n'est pas seulement d'un corps tel qu'il se manifeste « pour moi », corps représenté dans son apparence objective, mais du corps tel qu'il se manifeste « en moi », du corps vécu et éprouvé dans ma chair, du corps organique dans sa réalité subjective, qu'il faut affirmer qu'il est en ma possession, sous « mon empire », et comme tel m'appartenant.

Mais peut-être que dans cette conclusion, l'opposition à la proposition « j'ai mon corps » de la proposition plus originaire « je suis mon corps », indique déjà en elle-même autre chose que la simple relégation de la seconde proposition à la sphère de l'apparence objective : à savoir la nécessité, si l'on souhaite conférer un sens immanent et subjectif à la proposition « J'ai mon corps » et l'inscrire dans la réalité absolue de la vie, de la saisir *à partir* de la proposition « plus originaire » :

---

[74] C'est d'ailleurs ce que semble indiquer le contexte de la conclusion où Henry oppose la théorie du corps subjectif aux philosophies existentialistes de la transcendance décrivant une existence humaine « qui se rapporte » à son corps, devant « assumer » et « prendre position vis à vis de lui » (*ibid.*, p. 270-271), sur la base « d'une présupposition » « qui ne fait que reprendre à son compte les conceptions non élucidées de la philosophie traditionnelle aussi bien que du sens commun, conceptions conformément auxquelles notre corps ne serait rien d'autre qu'un objet » (*ibid.*, p. 271).
[75] Cf. PPC, p. 49, p. 99-100, et p. 174-175.
[76] *Ibid.*, p. 177.
[77] *Ibid.*, p. 269.

« Je suis mon corps », et comme une variation de cette proposition fondamentale. Car si l'introduction de la motricité nous a conduit à affirmer la nécessité de la proposition selon laquelle « j'ai un corps », l'analyse préalable de la sensibilité, nous a d'abord montré que ce corps que j'ai, ce continu résistant qui cède à mon effort, est ce qui se forme au sein de l'immanence pathétique selon « un rapport » de corpspropriation antérieur à toute distance ek-statique et théorique ; de sorte que si je peux avoir ce corps qu'est mon corps organique, c'est dans la mesure où sa réalité originaire coïncide sans distance avec la mienne, dans la mesure donc où je suis la réalité de ce corps organique que j'ai en ma possession. Autrement dit, la proposition « Je suis mon corps » vaut en un sens non seulement pour le corps subjectif auquel je m'identifie, mais encore pour le corps organique qui lui est soumis : j'ai un corps car je suis ce corps que j'ai, c'est-à-dire sa vie, son mouvement, sa réalité – l'âme de ce corps, *i.e.* le corps de ce corps, sa chair. « Je suis la vie de mon corps, l'ego est la substance de son organisme, la matière et le principe de ses mouvements »[78]. En ce sens, il faut comprendre que le rejet henryen des propositions de l'existentialisme sartrien selon lesquelles « je suis mon corps tout en ne l'étant pas » et « j'ai à l'être tout en ne l'étant pas »[79], vaut non seulement pour le corps subjectif que je ne peux pas ne pas être mais pour le corps organique qui s'engendre en lui ; car si je possède ce corps organique, la phénoménologie henryenne montre que ce n'est pas effectivement dans la distance ouverte par la conscience, à la manière d'un objet pour moi, mais dans l'étreinte subjective de ma vie qui en fait l'épreuve ; « je ne suis pas [mon corps organique] tout en ne l'étant pas » mais en le *faisant être* ce qu'il est, mon corps propre, dans l'épreuve passive et active de ma chair qui le reçoit et le meut ; et « je n'ai pas à l'être sur le mode du n'être pas » car j'ai *à l'être* selon les modes de mon être charnel et, comme tel, je ne peux pas, pour autant que je suis humain, ne pas l'être ; il est la limite de ma vie, comme tel inséparable d'elle. Dans le primat accordé à la proposition « je suis mon corps » sur la proposition « j'ai mon corps » on peut donc entendre, outre la déréalisation du phénomène qui consiste à avoir un corps, sa redétermination au sein du phénomène qui consiste à être une chair. De même qu'il convient de distinguer la représentation idéologique de la technique qui l'interprète « comme la transformation instrumentale de l'homme en vue de fins posées par lui », soit à travers « un ensemble d'éléments disjoints » posés par la pensée (« cause », « effet », « moyens », « fins ») brisant « l'unité interne du déploiement immanent du corps organique »[80], de même faut-il distinguer l'appropriation du corps propre par la conscience de sa réalité corpspropriée. Et de même que si la « pensée du but et du moyen existe assurément », « *la pensée du mouvement n'est pas le mouvement* »[81], de même, si la représentation de notre corps propre existe assurément, *la compréhension théorique de celui-ci n'est pas sa possession pratique*.

Sans doute, une telle redétermination modifie considérablement la manière de comprendre le phénomène qui consiste à avoir un corps. L'acte consistant à avoir un corps ne peut plus être

[78] *Ibid.*, p. 174.
[79] *Ibid.*, p. 271.
[80] B, p. 84.
[81] PPC, p. 84.

pensé à partir d'une rupture au sein de l'être. Il doit se comprendre comme une façon précisément d'être positivement ce corps, une façon de le vivre et de l'habiter de l'intérieur, de le « soulever » et de le « tenir hors du néant par une sorte de tension latente »[82] qui est celle de notre chair sensible et motrice. Il y a « identité réelle du corps originaire et du corps organique »[83]. De même, si le corps que j'ai se détermine comme l'ensemble de mes « organes », ceux-ci ne peuvent être assimilés à de simples « moyens » inertes visés par la pensée, mais se comprennent comme les termes mouvants inséparables de l'effort pratique de l'ego. « L'ego agit directement sur le monde. Il n'agit pas par l'intermédiaire d'un corps, il ne recourt dans l'accomplissement de ses mouvements à aucun moyen, il est lui-même ce corps, lui-même ce mouvement, lui-même ce moyen »[84]. Une telle compréhension de la relation de l'ego et du corps qu'il a en sa possession, parce qu'elle court-circuite la distance infinie qui les sépare selon le dualisme traditionnel, a le mérite d'éclairer les problèmes « réputés insolubles, relatifs aux rapports du moi et de son corps, à "l'union de l'âme et du corps" »[85]. Elle résout le problème de l'union de l'âme et du corps comme on résout le problème philosophique du mouvement : *philosophiquement*, c'est-à-dire non point pratiquement en se mouvant effectivement, mais, théoriquement en concevant le mouvement tel qu'il se meut effectivement et meut immédiatement en lui un corps, en produisant la théorie de la praxis réelle, de l'union pratique de l'âme et de son corps.

Toutefois sur le plan même de l'être et de la praxis, antérieurement à la représentation, l'intimité du corps absolu et du corps organique n'efface pas leur distinction[86]. Aussi, dans *Philosophie et Phénoménologie du corps*, lorsque Henry affirme « l'identité réelle du corps originaire et du corps organique », il s'empresse d'ajouter une précision qui sans nier cette identité, sur le fond même de celle-ci, exprime la différence des deux corps : « l'identité réelle» des deux corps « ou plutôt », écrit-il, « l'identité de la vie absolue qui est l'être du corps originaire et qui retient dans son unité le corps organique dont elle est aussi, pour cette raison, la vie »[87]. Également, lorsqu'il affirme que « l'être du [corps originaire] […] fait tout l'être du corps organique », prend-t-il soin d'ajouter aussitôt, « bien qu'il ne se confonde pas avec lui, pas plus que la vision ne se confond avec le terme qui est vu »[88]. Et même dans *Incarnation*, au moment précis où Henry semble ne plus hésiter à affirmer que l'être du continu résistant s'identifie à celui de l'être du corps originaire[89], et qu'il établit alors entre cet être et le « je peux » un lien plus profond que celui qui lie la vision à son corrélat intentionnel, il distingue encore celui-ci et la force du « je peux », selon la métaphore de la figure spatiale et de

[82] *Ibid.*, p. 169.
[83] *Ibid.*, p. 185.
[84] *Ibid.*, p. 83.
[85] *Ibid.*, p. 187.
[86] Cf. *ibid.*, p. 208 : « La réflexion philosophique qui s'en tient strictement au donné phénoménologique, doit, elle aussi, distinguer deux termes "phénoménologiques" qui sont l'expérience du mouvement subjectif et le continu résistant ».
[87] *Ibid.*, p. 185. « Telle est la formulation henryenne du distinct non-séparé biranien : le corps organique est distinct non séparé du corps originaire (soit de la vie absolue de la subjectivité) » commente A. Devarieux (*L'intériorité Réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, *op. cit.*, p. 211. Voir aussi son article : « " Distincts non séparés " Michel Henry lecteur de Maine de Biran », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 311-336.
[88] *Ibid.*, p. 174.
[89] Cf. I, p. 212 : « Tout l'être de ce qui résiste est dans la force à laquelle il résiste. »

l'espace : « Le continu résistant est à la force ce que la figure spatiale est à l'espace »[90], soit une réalité fondée et non fondatrice. Et s'il est vrai que l'ego en se mouvant meut immédiatement en sa propre chair un corps, reste que ce corps se donne comme *résistance*, « première extériorité ». De sorte que si le corps organique s'engendre en moi, il ne s'engendre pas en moi tout à fait comme moi-même, comme mon être-même, mon essence fondamentale, *le corps que je suis*, ma chair, – ni même comme mon essence spécifique, une chair sensori-motrice – mais comme ce que, en vertu de cette essence charnelle, j'ai la force de posséder, *le corps que j'ai*. Le problème de l'union de l'âme et du corps n'est pas résolu dans la confusion pure et simple des termes, l'occultation de la distinction.

Les trois corps de l'homme

La prise en compte de la modification induite par l'effort moteur sur le contenu du monde reçu au sein de notre chair sensible confirme et précise ce que nous envisagions déjà au chapitre précédent : ce qui caractérise le vivant humain dans l'anthropologie henryenne, ce n'est pas un corps mais deux corps, son corps subjectif absolu et le corps corpsproprié en lui. Confirme et précise, disons-nous, car jusqu'alors le second corps intervenant dans la problématique n'était caractérisé que de manière très générale et indifférenciée comme corps du monde formé au sein de ma chair corpspropriante. Or ce qui apparaît avec la prise en compte du pouvoir moteur de l'être humain faisant céder le continu résistant, ce sont deux corps dont on peut dire qu'ils sont les siens : sa chair, et son corps organique, le « corps que je suis » et le « corps que j'ai ». Deux corps donc, et même trois[91], si l'on envisage le corps objectif qui double les deux autres dans le milieu de la représentation.

On voit toutefois que ces trois corps ne constituent pas au même titre la réalité humaine. Car, premièrement, de ces trois corps, seuls les deux premiers sont réels, subjectifs et invisibles, inclus comme tels dans notre *humanitas*. Ils sont *réellement* humains, quand le troisième corps est un corps représenté, seulement visé et signifié comme humain. Aussi, l'opposition de ces deux premiers corps au troisième n'introduit pas une dualité *en* l'être humain, puisqu'elle opère la séparation de la réalité et de la simple apparence. S'il arrive à Henry de dire qu'il s'agit d'une « véritable dualité », c'est précisément dans la mesure où leur différence est telle que l'un des deux termes seulement désigne le corps réel de l'homme quand l'autre ne désigne que sa représentation[92]. En ce sens, cette dualité renvoie au dualisme ontologique ou phénoménologique dont le dualisme cartésien est la « dégradation »[93].

Deuxièmement, entre les deux corps réels, seul le premier, le corps subjectif, qui fonde et constitue le second, le corps organique, s'identifie à l'essence même de l'homme, à son *humanitas* ; le second est inclus en elle, engendré, déterminé et soutenu par elle, sans être à proprement parler

[90] *Ibid.*
[91] Cf. PPC, p. 179-188.
[92] Cf. *ibid.*, p. 185, où Henry affirme qu'il existe entre le corps originaire et le corps objectif une « véritable dualité » dans la mesure où « le corps objectif n'est qu'une représentation de notre corps originaire » qui fait notre humanité.
[93] PPC, p. 209.

l'être même de cette *humanitas*[94]. Leur dualité est une dualité de termes réels mais qui n'introduit toujours pas de division dans l'être même de l'homme, puisqu'elle unit un fondement et un fondé dans l'unité d'une même expérience, celle de la Corpspropriation. Ce dualisme est encore à rattacher au dualisme ontologique ou phénoménologique, mais d'une tout autre manière que le précédent : il n'est pas lié au fait que le vivant peut apparaître selon l'apparaître pathétique de la vie ou selon l'apparaître ek-statique du monde, mais au fait qu'il porte, supporte et actualise en lui dans le procès de la corpspropriation, les deux types d'apparaître : la transcendance en tant que chair sensible recevant en elle un continu résistant, et l'immanence en tant que chair motrice soumettant ce continu résistant à son pouvoir propre, faisant, au total, de ce vivant-au-monde, une chair-en-possession-d'un-corps-organique. Si bien que si cette forme du dualisme âme/corps[95], où l'âme est identifiée à la chair de son corps, est encore à comprendre comme « un cas particulier du dualisme ontologique »[96], alors c'est un dualisme qui effectivement « n'a rien à voir avec le dualisme cartésien »[97]. Il repose sur la structure sensori-motrice duale mais non duelle de notre chair qui implique *a priori* [98] le déploiement en elle d'un corps organique réel en même temps que son dédoublement en un corps objectif irréel. La structure spécifique de notre *humanitas* a une double conséquence transcendantale ; parce que je suis le corps que je suis, cette chair sensori-motrice, j'ai deux autres corps : j'ai *en réalité* un deuxième corps – mon corps mû, corpsproprié ; et j'ai, *en apparence*, un troisième corps – mon corps vu, signifié.

Ce qui transparaît alors, à l'horizon de l'anthropologie henryenne ce sont donc des développements théoriques pour le moins inattendus compte tenu de ses fondements ontologiques acosmiques. Avec la mise en évidence de deux et même trois corps, l'anthropologie qui commence par définir l'homme comme un être situé hors du monde s'articule avec la description de la réalité

---

[94] Dira-t-on que le second corps est empirique quand le premier est transcendantal ? Il faut sans doute distinguer la forme et le contenu du corps organique : *sa forme* comprise comme continu résistant qui cède à l'effort est assurément *a priori*. Elle n'est sans doute pas *l'a priori* fondamental mais un *a priori* dérivé ; à ce titre elle jouit d'une valeur transcendantale relative ; elle est un transcendantal constitué et fondé dans la chair transcendantale constituante et fondatrice. De même, le corps objectif mondain lui-même, sa forme, peut être considéré comme *a priori* : « Corporéité vivante, corps objectif mondain sont des *a priori* » affirme en effet Henry dans I, p. 217. Dira-t-on alors que *le contenu* du corps organique est empirique ? Dans la mesure où un tel contenu varie, assurément oui. Toutefois, du contenu empirique et variable du corps organique, parce qu'il est formé originairement au sein d'un apparaître charnel dont la forme n'est pas séparée du contenu, mais toujours immanente à lui, il faut dire qu'il possède encore une valeur transcendantale. Et il faut distinguer le contenu empirique ressaisi dans son immanence transcendantale, soit son être *originaire*, et ce même contenu projeté dans le milieu transcendant, son être *constitué*. La dualité originaire/constitué relative à la chair, affecte tous ce qui se forme en elle : « Notre chair originaire se double d'une chair constituée, notre corps organique d'un corps organique constitué, notre propre corps chosique d'un corps propre chosique constitué », (I, p. 235). De sorte que si le contenu originaire du corps organique est *empirique*, il n'est pas *ontique*, soit un contenu empirique séparé du transcendantal, comme l'est au contraire le contenu empirique du corps objectif mondain.

[95] Notre analyse rejoint parfaitement sur ce point l'effort fait par V. Moser dans *Memento mori*, *op. cit*., pour revenir sur la critique henryenne du dualisme cartésien et pour repérer, au sein de la théorie de la constitution du corps propre et de la Corpspropriation, une forme de dualisme irréductible au partage du subjectif et de l'objectif ou réalité/représentation – cf. p. 62 : « […] il serait […] légitime de réinterpréter comme suit la dualité traditionnelle de l'âme et du corps : l'"âme" se laisse identifier à l'être originaire du corps subjectif […] tandis que le "corps" renvoie au corps transcendant, qui se donne réellement (corps organico-chosique) avant de se constituer irréellement (corps objectif). »

[96] PPC, p. 187.

[97] *Ibid*., p. 188.

[98] Cf. supra, la citation de I p. 217, note 94 de ce chapitre.

originaire d'un monde au sein de laquelle surgit un corps organique humain, résistant, pleins d'organes, établissant un contact phénoménologique avec les corps chosiques étrangers de l'univers, et qui même établit un tel contact dans la mesure précise où il se change lui-même, à la limite de l'effort produit, en un corps organico-chosique ; une telle limite est celle de sa *peau*. Hors monde donc, la phénoménologie henryenne révèle l'appartenance réelle à notre chair d'homme d'un corps propre dont la consistance pratique et concrète est au fond la même que celle des corps étrangers et qui, pour cette raison, n'est séparée d'eux que par l'épaisseur infime d'une peau, joignant l'une à l'autre, sa face organique et sa face chosique. Ce qui se figure sur le fondement de l'anthropologie henryenne c'est donc un double prolongement philosophique.

D'une part, la théorie henryenne de l'homme trouve à s'articuler avec une phénoménologie de la peau qui mobilise et concentre en elle tous les acquis de la théorie des trois corps et de l'action de l'homme sur son monde : la définition ramassée que donne Henry de notre peau dans *Incarnation* comme « ligne visible et invisible sur laquelle viennent se nouer nos sensations kinesthésiques aussi bien que celle qui proviennent de nos sens »[99], convoque en effet implicitement à la fois la théorie du corps objectif (auquel elle appartient en tant que « ligne visible »), de la chair (dont elle relève en tant que « ligne invisible ») et du corps propre organico-chosique (auquel, dans sa dimension organique, renvoient les « sensations kinesthésiques », et, dans sa dimension chosique, « les sensations qui proviennent des sens »). Aussi, la théorisation de l'action de l'homme sur le monde au sein d'*Incarnation* trouve-t-elle son maximum d'intensité en se prolongeant naturellement en « une analyse phénoménologique rigoureuse »[100] de cette frontière « où s'entrelacent, s'échangent et se modifient constamment de multiples sensations »[101].[102]

D'autre part, au sein de l'anthropologie, se dessinent également, avec la théorie des trois corps, les linéaments d'une théorie de la sexualité comme désir. Car avec le corps objectif signifié comme corps humain, avec ce corps ambigu, indiquant en lui autre chose que sa propre objectivité, à savoir le corps subjectif et vivant qui l'habite en mouvant secrètement son corps organique, se manifeste un corps qui « laisse paraître en lui comme son envers ou le laisse à deviner »[103], un corps aussi bien qui « se trouve *a priori* constitué comme un objet magique – un objet double, visible et invisible, inerte et mobile, insensible et sensible » ; de sorte qu'« une modification essentielle se produit : *le sensible devient le sensuel, la sensibilité se nomme désormais la sensualité* »[104]. Or immanquablement avec la manifestation d'un tel corps survient ce qui « se lève partout […] où il nous semble que se creuse, comme une fissure dans l'être sans paroles, le chemin vers l'intériorité de ce qui est vivant »

[99] I, p. 233.
[100] *Ibid.*
[101] *Ibid.*, p. 234.
[102] Une telle analyse mériterait d'être commentée pour elle-même, mais en raison de sa densité et de sa complexité, impliquées par le croisement en elle de la théorie des trois corps et de la distinction cardinale de l'originaire et du constitué, nous nous contentons ici de pointer ce prolongement de l'anthropologie henryenne et ce qui en elle le rend possible.
[103] EM, p. 570.
[104] I, p. 286-287.

: « *le désir* », « ce que nous appelons *la sexualité* »[105]. C'est ainsi que la théorie des trois corps, le renvoi des uns aux autres, sera le support privilégié de l'analyse henryenne du désir érotique[106] et, dans la mesure où une telle théorie dit également la différence de ces corps, aussi de l'échec d'un tel désir dans la vaine répétition d'un projet qui vise à posséder dans le milieu de l'objectivité la réalité subjective et infinie d'une vie qui en est absente[107].

Un monde polarisé et une sensibilité double

Mais nous retenons ici avant tout ce qui nous a permis d'entrevoir ce double horizon théorique, à savoir la proposition qu'implique une telle anthropologie dès lors qu'elle comprend l'homme comme une chair non seulement sensible mais motrice : la capacité de notre chair de recevoir et d'engendrer en soi la réalité pratique d'un monde ne se conçoit pas indépendamment de son autre pouvoir constitutif, de sa capacité à mouvoir et à organiser du dedans ce contenu ; sa sensibilité est fonction de sa motricité. Pour l'essentiel, cette dépendance signifie que notre monde, le monde humain saisi en sa réalité première, est transcendantalement *structuré* et *polarisé*. Structuré, car l'effort tournant en organe l'obstacle que rencontre notre chair dans son déploiement spontané, détermine, au sein d'un continuum pratique, le partage, en même temps que la relation, de l'organique et du chosique. Et polarisé, car à la faveur de cette structure première se déploie, de manière invisible et concentrique, un ensemble de zones phénoménologiques résistant différemment à l'effort, comme telles, différemment proches de soi, différemment vivantes et humanisées. Ces zones, données à notre effort comme son terme, sont comme les différentes « frontières de notre vie » signifiant d'une manière variable et mouvante la victoire relative de celle-ci sur la mort qui lui fait face, la propagation de son feu intérieur. Ces zones, à savoir : *le corps organique* ; en lui, le système de ses *organes* ; à sa surface, *sa peau* où viennent se rencontrer notre *propre corps chosique* et les *corps chosiques* qui nous sont *étrangers* ; enfin, au sein même de cette dernière zone, un ensemble d'*instruments* qui, arrachés à cet obstacle absolu qu'est la Terre et tourné contre elle, constituent, au sein du continu résistant, des foyers secondaires de résistance à la résistance absolue de ce continu – toutes ces zones étant elles-mêmes centrées sur ce qui est leur pôle commun et leur principe déterminant immanent : le plus proche de nous, plus proche encore que notre corps propre organique igné, notre feu intérieur, notre soi charnel, notre vie.

Si donc l'épreuve passive de la résistance du monde s'identifie avec la réalité originaire de notre sensibilité, on voit que sa corrélation à la motricité implique une double sensibilité ou plutôt

---

[105] EM., p. 570, souligné par nous.

[106] Cf. PPC p. 296-302 et I, §39 à §43.

[107] Mais le désir érotique relatif au corps objectif mondain signifié comme humain, vivant et sensuel, suppose *le projet général* de trouver hors de soi, dans le monde, la voie de son accomplissement, et avant cela, *la profonde illusion* qui confère au monde, à tout ce qui tombe sous le pouvoir de l'ego-au-monde, à l'ego lui-même, la valeur absolue qui revient seulement à la vie qui fonde la réalité de cet ego, de ses pouvoirs et de son propre monde ; projet et illusion dont la théorisation de la structure sensori-motrice de notre *humanita*s et des trois corps ne saurait, à elle seule, rendre compte. L'élucidation immanente radicale du désir érotique implique la théorisation de l'illusion transcendantale de l'ego et du souci de soi. Elle renvoie aux rapports de la vie de l'ego à celle de la Vie absolue, à notre chapitre IX. Aussi, là aussi, nous nous contentons ici d'indiquer cette potentialité théorique de l'anthropologie henryenne.

une sensibilité double : *une sensibilité à notre corps organique* dont la réalité originaire est l'épreuve impressionnelle du continu résistant cédant sous la poussée de notre mouvement, soit l'ensemble des impressions charnelles à l'origine des sensations kinesthésiques, et *une sensibilité aux corps étrangers* dont la réalité originaire est celle de l'épreuve impressionnelle d'un continu résistant qui ne cède plus à notre mouvement, soit l'ensemble des impressions à l'origine des sensations des sens – cette double sensibilité, *kinesthésique* et *sensitive*, trouvant son maximum d'intensité au niveau de cette interface qu'est notre peau. En somme, la sensibilité corrélée à la motricité, inscrite dans la structure duale du vivant humain est elle-même duale : elle se modalise en *une sensibilité kinesthésique* et une *sensibilité sensitive* dont l'unité, qui inclut aussi en elle la motricité, et qui est celle de notre chair, permet la régulation de l'insertion pratique de notre propre corps organique dans le reste de l'univers, notre action sur le monde. L'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité qui définit notre sensibilité se différencie selon qu'elle se trouve soumise ou non au devenir intérieur de l'auto-affection : elle se différencie *en auto-affection de l'ek-stase d'une extériorité intériorisée*, et *auto-affection de l'ek-stase d'une extériorité qui s'obstine dans son extériorité.*

Affinement de l'archihumanisme henryen

Ce que vient préciser l'étude de l'influence de la motricité sur la sensibilité, c'est donc la puissance spécifique dont se trouve investi le vivant humain au sein de l'archihumanisme henryen. Si la sensibilité est ce pouvoir ambigu qui signifie pour la vie l'épreuve d'un choc qui arrête son mouvement fondamental, le pouvoir de la motricité est celui, pour cette vie qui éprouve son inhibition, de se maintenir, à la faveur d'un effort actif, en mouvement. Le pouvoir d'habiter le monde, qui s'inaugure pour le vivant avec la sensibilité, n'est plus seulement celui d'assurer en sa chair la *concrétion invisible* du monde, mais celui de permettre son *insertion dynamique* dans le monde. Si la mémoire du vivant humain est habitude, c'est en tant que ce vivant retient en sa chair aussi bien les *formes* naturelles et sociales du monde qui s'impriment en elle, que l'ensemble des mouvements qui permettent la *transformation* culturelle de ce monde. L'effort produit contre le monde définit un *ethos* : la compréhension de l'homme comme vivant sensible et moteur accomplit le couplage en lui d'une dimension esthétique et éthique.

Mais en même temps que se confirme la dimension humaniste de la pensée henryenne qui révèle dans la vie les pouvoirs positifs de l'homme, s'affine le réalisme de cet humanisme. Car d'une part, si la motricité s'oppose à la sensibilité comme l'activité à la passivité, il n'en demeure pas moins que son fondement phénoménologique, à l'instar de la sensibilité, est la passivité ontologique à l'égard de soi qui définit la réalité pathétique de la vie, sa situation et son destin. Il en résulte que ce pouvoir de soulever la charge impliquée par l'épreuve de la résistance du monde est lui-même, pour le vivant humain, une épreuve et une charge spécifiques. Aussi, l'acte de faire céder par son effort le continu résistant définit en lui une nécessité vitale, un besoin « oppressant »[108], constitutif du poids de son existence de vivant terrestre et qui s'ajoute au besoin lié à la nécessité vitale de

[108] DCAC, p. 48.

recevoir passivement en soi le continu résistant. En même temps que s'accroît son pouvoir, s'accroît le poids de ce pouvoir. Il doit en sa chair supporter *et* soulever le monde, le former *et* le transformer, le faire advenir et continuer à parvenir en soi ; son être lui prescrit d'éprouver le monde et de soutenir cette épreuve – de la traverser. Réaliser un monde en soi, sans cesser d'être soi-même, tel est la tâche et le besoin définis *a priori* par la réalité propre au vivant sensori-moteur. Si l'illustration paradigmatique de la nécessité vitale liée à la dimension passive et naturelle de l'homme est celle du besoin de repos qui s'accomplit dans le sommeil – parfois justement dit « de plomb » – où le vivant laisse le monde agir en lui, maintenant, c'est sans doute les besoins liés à la respiration et la nutrition, en tant qu'action sur son corps organique et sur les corps étrangers, qui sont les exemples privilégiés de sa dimension active et organique. Parce que sa chair se spécifie selon la structure spécifique d'un corps subjectif sensible et moteur, l'homme de l'anthropologie henryenne est tel que sa « grandiose » *humanitas* intègre des besoins aussi triviaux que le sommeil, la respiration, la faim, la soif[109]…

D'autre part, on le voit, la charge impliquée par la sensibilité n'est pas supprimée par la motricité mais fait au contraire partie intégrante d'elle ; l'action motrice produite à l'endroit du continu résistant n'annule pas la résistance, lors même qu'il la fait céder, mais la spécifie comme résistance relative ou absolue. Alors même qu'il s'active et s'efforce contre le continu résistant qu'il plie, ploie et fait céder, sous sa poussée, le vivant reste éminemment sensible dans l'expérience qu'il fait d'un *continuum* résistant. Au cœur de l'effort, dans la chair qui l'accomplit, se fait sentir, comme une condition spécifique de cet effort, ce contre quoi celui-ci s'efforce : la réalité du monde, sa résistance, son poids et son inertie. Ainsi, lorsque l'effort vient se briser contre l'obstacle absolu de la Terre comme sur « un mur » infranchissable, se fait inexorablement sentir le poids des choses étrangères, des masses « opaques et inertes » ; et lors même que le continu résistant se soumet immédiatement à l'effort, devient mouvant et comme vivant, se fait encore sentir la pesanteur du corps organique, le poids des organes – poids qui se rappelle pathétiquement à nous dans le moindre effort de la praxis quotidienne, comme monter un escalier, lorsque, en même temps que le sentiment de notre être vivant, le sentiment toujours latent de la résistance de notre propre corps et au-delà de lui, des corps étrangers, s'avive. L'action du vivant humain ne laisse pas son empreinte dans la réalité originaire d'un monde résistant sans que cette réalité n'imprègne et n'empèse en même temps cette action.

Qu'une telle affirmation soit bien impliquée par l'anthropologie henryenne, alors même qu'elle définit son objet hors monde, que non seulement comme nous venons de le voir, cette conception de l'homme ne comprenne pas sa passivité sensible et sa dimension naturelle réceptrice d'un monde indépendamment de son activité motrice transformatrice du monde, mais qu'aussi bien, elle ne comprenne pas celles-ci indépendamment de celle-là, c'est ce qu'il nous faut montrer maintenant plus précisément.

[109] Cf. B, p. 172 : « […] chaque besoin, le plus modeste et le plus quotidien. Lui aussi est un fardeau […] »

(ii) La détermination de la motricité par la sensibilité

Parce qu'elle est insérée au sein d'une structure duale senrori-motrice[110], l'activité motrice, le mouvement et l'effort qu'elle implique chez le vivant, reçoivent un ensemble de caractéristiques spécifiques connexes qui, mises en regard des caractéristiques fondamentales de la vie, nous permettent d'avancer dans la spécification de notre *humanitas*.

Une action contrariée

Tout d'abord, en tant que par son effort moteur le vivant répond au heurt en lui du continu résistant, son activité a ceci de particulier qu'elle se détermine comme une activité empêchée, inhibée, entravée dans son libre déploiement, comme telle *contrariée*.

Certes, c'est déjà comme activité de la vie empêchée, inhibée et entravée que nous définissions, au chapitre précédent, le pouvoir de la sensibilité. Or, avec la prise en compte de la motricité, nous cherchons à montrer que la vie du vivant ne se réduit pas à cette sensibilité dans la mesure précisément où sa chair *oppose* à ce mode passif un mode actif. Mais c'est qu'alors l'activité dont l'inhibition venait définir le rapport sensible au monde désignait l'activité fondamentale de la vie, son immanence pathétique originaire identique à la passivité à l'égard de soi, au sentiment. Maintenant, nous cherchons à définir l'activité spécifique, l'action effective, par laquelle la vie inhibée dans son activité/passivité fondamentale répond à cette inhibition, soit l'effort moteur que, sans sortir d'elle-même, elle « objecte » à l'épreuve passive qu'elle endure. Autrement dit, il faut distinguer « *l'effort sans effort* », passif, le mouvement se mouvant en soi, le mouvement auto-affectif pur, à partir duquel nous avons défini l'épreuve sensible du continu résistant, de *l'effort actif*, effort avec effort pourrait-on dire, mouvant le continu résistant ; d'un côté la *mobilité* (originaire) de la vie, de l'autre la *motricité* (dérivée) du vivant par ailleurs sensible. Toutefois, dans la mesure où cette activité spécifique au vivant sensori-moteur, à l'instar d'ailleurs de la passivité spécifique de la sensibilité, trouve sa possibilité et sa réalité dans l'activité/passivité fondamentale qu'est la vie, qu'elle en est le déploiement, l'actualisation, et la réalisation, il suffit que celle-ci, la mobilité fondamentale de la vie, soit entravée et inhibée, pour qu'il faille dire que celle-là, la motricité spécifique du vivant, l'est aussi ; la motricité n'est au fond rien d'autre que la force par laquelle l'immanence de la vie affronte ce qui, en son hyperforce, est éprouvé comme son inhibition, rien d'autre que l'acte particulier par lequel la vie persévère dans son activité universelle. Parce que les deux modalités, active et passive, sont celles d'une même chair indivise, parce que l'épreuve de la résistance se produit au lieu même où se produit l'effort qui lui répond, parce qu'ainsi ces deux prestations transcendantales sont contemporaines l'une de l'autre, et corrélées au sein d'une même structure duale, on peut dire que l'effort actif produit par la chair, quoique différent de l'épreuve passive que cette chair fait du continu résistant, est affecté en profondeur par elle, au point qu'elle

[110] La compréhension de l'action humaine selon le schème de cette structure duale sensori-motrice appelle une confrontation avec le modèle de l'arrachement que dégage la lecture de G. Jean du texte henryen. Pour cette confrontation, nous renvoyons à l'annexe de cette thèse.

est *son* empêchement, l'empêchement de l'effort moteur. Autrement dit, si, au sein du vivant, la motricité se distingue de la sensibilité, reste que ces deux pouvoirs communiquent souterrainement l'un avec l'autre au niveau de leur point de contact charnel, en sorte que l'on peut dire que la motricité du vivant est une *motricité sensible* (corrélée à un continu résistant qui entrave le mouvement impulsé) de même que la sensibilité est *une sensibilité mouvante* (corrélée à un mouvement qui meut le continu résistant éprouvé), l'ensemble définissant une seule et même chair sensori-motrice. Dans cette perspective, la sensibilité, la résistance qu'elle suppose, intervient *a priori* dans l'activité caractéristique du vivant humain, au sein même de sa motricité ; non pas au sens où elle serait sa source transcendantale, qui reste la vie absolue antérieure à la distinction sensibilité/motricité, résistance/effort, mais au sens où cette vie absolue ne fonde pas en nous le premier terme sans fonder en même temps le second au sein d'une structure où les deux termes sont unis l'un à l'autre par un lien de co-appartenance.[111]

On pourrait certes encore objecter à la caractérisation de l'activité motrice comme activité contrariée, qu'en déployant son corps organique, le vivant accomplit un effort libérateur, de sorte qu'en faisant céder le continu résistant, le vivant n'est précisément plus contraint dans son activité, que celle-ci n'est plus empêchée, inhibée, et entravée… Cependant, la résistance, et la contrariété qu'elle implique, demeurent des caractéristiques permanentes de la réalité qui s'offre à notre effort : le « terme résistant constitue le fondement du réel, l'essence des choses »[112]. Si le terme corrélé à notre effort est un résistant « continu » c'est qu'il « résiste continuellement à notre effort »[113] : c'est « une détermination *a priori* »[114]. Si bien que lors même qu'il cède, et se présente comme un organe, il est encore affecté d'une résistance « relative » qui maintient sa nature d'obstacle, obstacle/organe. Ce qui est « relatif », c'est avec la résistance, le fait qu'elle cède[115]. Par conséquent, lors même que cette activité motrice s'affirme comme victorieuse en faisant reculer la Terre, ou en soumettant immédiatement son corps propre à son effort, on peut dire que celle-ci se détermine encore comme contrariée. Et s'il faut bien distinguer deux modalités de cette activité motrice, de son effort et de son mouvement, celle où le vivant parvient à mouvoir effectivement le continu résistant et celle où au contraire il échoue, ces deux modalités se comprennent encore comme deux façons de rencontrer un obstacle de principe qui les précède en déterminant leur structure comme celle d'une force qui s'auto-révèle contrariée. Dès lors que l'effort moteur reste corrélé à un continu, lié à un terme qui est comme son arrêt, lors même qu'il le soumet à sa force,

---

111 Une telle affirmation n'entre pas en contradiction avec la thèse énoncée dans *Philosophie et Phénoménologie du corps* établissant un lien de préséance du mouvement et de l'effort sur la sensibilité : « […] l'essence du sentir est constituée par le mouvement » ; ou encore : la sensation est « donnée au mouvement avec le déroulement du processus subjectif de son effort » (PPC, respectivement, p. 107 et p. 108). Car si l'on garde à l'esprit la distinction faite entre mobilité fondamentale de la vie et motricité spécifique du vivant, on peut alors affirmer à la fois que le mouvement et l'effort propres à la *mobilité* de la vie précèdent la faculté de sentir et que la faculté *motrice* est déterminée *a priori* par la faculté de sentir, d'une manière telle d'ailleurs que l'on peut dire aussi bien que celle-ci détermine a *priori* celle-là.

112 PPC, p. 103.

113 *Ibid.*

114 *Ibid.*

115 Aussi, très significativement, c'est dans le cadre d'une description du corps organique qui se plie à l'effort que Henry donne cette définition du continu résistant : « […] il n'est rien d'autre que cela en vérité : ce qui résiste au "je peux" de ma corporéité originaire » (I, p. 212).

il ne jouit pas de la parfaite liberté et indépendance de ce qui se déploie en soi sans jamais rencontrer de limite, ni de terme. S'il reste en son fond « l'effort sans effort », au sein duquel s'engendrent son « je peux » et la liberté, selon le sens absolu de ce « pouvoir pouvoir », il se spécifie comme « je peux » « inhibé », liberté « entravée », et, selon le sens que lui confère le plus spontanément la conscience qui ne remonte pas à son condition ultime : « effort contre », effort contrarié, qui, comme tel, n'est pas un « effort sans effort », l'effort tranquille d'une passivité à l'égard de soi, mais l'effort difficile d'une action dans le monde. Lors même qu'un tel effort éprouve sa liberté en surmontant la contrainte du continu résistant, sa liberté n'est pas, dans cet acte spécifique, libre absolument mais *se libérant*, c'est-à-dire libre dans son rapport à une contrainte qui nie sa liberté et demeure en elle présente comme le terme qui la limite et sur lequel elle s'appuie. La liberté de l'activité motrice et organisatrice du continu résistant est dans sa spécificité ce qu'elle n'est pas au fond d'elle-même, comme « je peux » ; elle est une liberté relative, une libération.

Dans la mesure toutefois où la liberté qui s'efforce sur le continu résistant rencontre au sein même de son déploiement subjectif et charnel le terme qui lui résiste, on peut dire que ce qui vient contrarier l'effort n'est pas extérieur à lui, donné comme tel en dehors de lui, mais en lui, là où sa chair devient sensible. La contrainte rencontrée est *intérieure*, selon le sens qu'il convient de donner à l'intériorité dans la perspective henryenne, c'est-à-dire en comprenant non point que cette contrainte est posée par l'activité d'une conscience de telle sorte que l'individu humain resterait libre par rapport à ce qui vient le nier, finalement à distance et en retrait de la contrainte posée, séparée d'elle par la distance infinie du néant, mais, au contraire, que le vivant humain la subit en lui, dans son être charnel, dans une proximité qui empêche tout échappement, tout évitement et retrait dans une intériorité qui en serait absolument indemne ; en comprenant qu'elle est une contrainte si intérieure que le vivant sensori-moteur *ne peut pas ne pas être* déterminé, blessé, et affecté par elle et par son dommage : nécessairement contrarié – nécessairement blessé et endommagé – n'ayant d'autre solution pour affirmer sa réalité propre, et sa liberté de vivant, que d'affronter, sur un plan immanent, la réalité incontestable de la contrainte vécue, en soutenant un effort contre elle et à partir de la résistance qu'elle lui oppose ; contraint, pour jouir de soi et du privilège d'être vivant, de réparer le dommage, la blessure de sa chair provoquée par l'épine du monde en lui. Plus clairement encore que dans notre première partie se confirme que l'acosmisme fondamental de la vie absolue est pour le vivant tout sauf un refuge contre le monde et ses vicissitudes : il est, à l'inverse, la voie la plus sûre pour *y être et en être*, la non appartenance fondamentale qui conditionne sa co-appartenance spécifique à un monde. D'autant plus libre et indépendante du monde est la vie dont la structure fondamentale rive le vivant à lui-même, d'autant plus inévitable et abrupte est l'épreuve de la contrainte pour le vivant déterminé comme vivant en relation avec un monde et s'efforçant de s'y maintenir en vie [116].

[116] Cf. ces mots de J-P. Siméon : « le monde pèse dans ses bras /il oppresse son souffle et sa pensée » (*Politique de la beauté*, Cheyne, 2018 p. 45).

Une action violente

Avec son caractère contrarié, c'est donc une dimension polémique qui vient spécifier l'activité du vivant sensori-moteur. Il y a la violence qu'implique la contrainte subie, mais il y a aussi la violence en retour commise par le vivant contre la violence subie : à la violence de l'action du monde éprouvée en une chair passive et sensible qui voit le mouvement pathétique vers sa propre jouissance buter sur une résistance, répond la violence de la réaction de la chair dans son mouvement actif et moteur pour « repousser », « vaincre », faire « plier », « céder », « ployer », « obéir »… la résistance, pour s'opposer à l'être-opposé vécu en soi. C'est cette violence qu'évoque directement Henry dans *Incarnation*, lorsqu'il s'emploie à élucider le rapport primordial de l'homme à l'univers. Prenant acte du caractère résistant et « extérieur », en un sens immanent, de ce sur quoi l'action humaine s'exerce – « parce que […] cette action n'a affaire qu'à de l'impénétrable » – Henry écrit en effet : « […] lors même qu'elle s'efforce de construire et d'édifier [...] elle revêt nécessairement la forme de la violence, contrainte de modifier, de briser, de broyer, de malaxer, de détruire ou au moins d'altérer ce qui a cessé de lui obéir et, ne lui étant plus soumis d'aucune façon, demeure pour elle, en un sens radical, l'étranger »[117]. L'action violente évoquée ici est celle de l'homme sur les corps chosiques étrangers et non point sur son propre corps organique. Toutefois, puisque, comme nous l'avons déjà souligné, le corps organique, lors même qu'il se révèle comme un corps propre et animé, demeure relativement résistant, et partant dans une « extériorité » relative, on peut dire que l'action sur les corps étrangers « impénétrables » se contente de rendre manifeste ce qui toujours déjà se réalise dans le rapport de l'ego à son corps organique mais de manière voilée, latente, et comme neutralisée par « la docilité », « la fluidité », et « la malléabilité » phénoménologiques de sa réalité propre, étant entendu que ces caractères ne désignent pas l'absence de résistance mais une modalité spécifique de celle-ci ; modalité d'ailleurs elle-même variable et précaire puisqu'il suffit de tomber malade ou d'un accident, pour que dans l'effort douloureux et pénible que requiert alors la mise en œuvre de nos organes se rappelle pathétiquement à nous ce que vient recouvrir le plaisir de leur exercice spontané, l'inconscience de l'habitude, et « le silence » de la santé : le *heurt* originel sur le fond duquel ces organes se constituent d'un côté, la capacité d'*affronter* ce heurt que suppose leur déploiement d'un autre côté – la violence de l'action du monde en notre chair, et la violence de la réaction de notre chair à cette action.

En outre on peut sans doute ajouter que la violence de l'effort contre le continu résistant ne concerne pas seulement le rapport du vivant aux corps du monde mais aussi indirectement le rapport entre les différents vivants. Car dans la mesure où l'effort produit contre le continu résistant permet la corpspropriation singulière d'un monde soumis à l'ipséité d'un vivant, le déploiement de cet effort est le risque permanent de signifier la dé-corpspropriation de ce monde relativement à l'ipséité d'un autre vivant, ou bien le risque, dans le cas où deux ou plusieurs vivants trouvent le moyen de s'associer dans leur travail pour rendre le monde habitable et hospitalier, de rendre ce même monde inhabitable et inhospitalier pour un autre groupe de vivants s'associant entres eux

[117] I, p. 229.

selon d'autres rapports : concurrence pour un territoire, prédation… La violence qu'actualise immédiatement chaque vivant sensori-moteur dans le moindre de ses mouvements organiques, simplement pour continuer à vivre sur terre, est une violence potentielle et médiate contre les autres vivants sensori-moteurs qui partagent la même terre – violence organique en un sens antérieure à toute violence morale et proprement « volontaire » trouvant en la structure spécifique de la pulsion des vivant-au-monde l'équivalent d'une nécessité vitale et transcendantale, non point absolue certes, mais relative.

S'affirme ici avec force le second pendant de la théorie du corps subjectif interprétée par Henry ; au moment même où il formule son *pendant subjectif*, disons transcendantal et humaniste : « La théorie du corps subjectif nous permet [...] de nous élever à une philosophie de l'action en première personne, c'est-à-dire, en fait, à une philosophie de l'activité *humain*e »[118], nous retrouvons son *pendant corporel* disons pragmatique et réaliste : « L'action n'est pas la magie, elle est bien plutôt, comme nous l'enseigne Maine de Biran, l'effort, la tension subjective, *la lutte* contre l'élément transcendant »[119]. De même, lorsque c'est encore en termes d'intentionnalité que Henry exprime la dimension subjective et transcendantale de notre corps agissant, il doit compléter son affirmation selon laquelle l'être originaire de notre corps est à chercher dans [des] intentionnalités en précisant : « […] dans ces intentionnalités qui se dirigent vers, *contre*, etc. »[120].

Il y a bien, entre notre première et notre seconde partie, un véritable basculement qui s'opère : on est apparemment loin du repos et du calme qui caractérisaient alors l'essence fondamentale de la vie. Il n'est plus question de dire que la vie qui est la substance de notre existence accomplit « un rassemblement édificateur », rassemblement tel « qu'il n'opère aucune action, ne rassemble rien qui soit d'abord séparé, comme s'il devait s'accomplir dans la lutte, dans le déchirement de l'être séparé d'avec soi et comme ce déchirement même ». Plus question non plus d'insister sur le fait que la vie en laquelle s'engendre notre *humanita*s « ignore le déchirement de l'opposition et ne le suppose pas non plus » et qu'il y a « dans le sentiment où [s'accomplit] sa passivité absolue, une certaine douceur » qui est « sa force tranquille »[121]. Il n'est plus question, non pas parce que cela s'avérerait contredit par d'autres textes, mais parce que cela a déjà été dit, et que ce premier dire se prolonge en un second qui tente de mieux cerner son objet. Il s'agit de dire que dans « l'effort sans effort » de la vie, le vivant humain est donné à lui-même comme effort actif[122], si bien que c'est dans la douceur de la vie que se forme en lui la violence qu'il porte et supporte en lui et qui lui permet d'être tel qu'il est, vivant soumettant la réalité résistante du monde à sa pulsion organique. Ce que la philosophie henryenne met délibérément de côté, lorsqu'il est question d'une *philosophie première* de l'être, pour mettre en évidence le calme, le repos, la douceur et la tranquillité

[118] PPC, p. 280.
[119] *Ibid*., souligné par nous.
[120] PPC, p. 271, souligné par nous.
[121] EM, p. 594.
[122] Cf. B, p. 171 : « Ainsi le mouvement de la vie est-il un effort sans effort, ce en quoi tout effort […] est toujours donné à soi sur le Fond de l'être-donné-à-soi dans la passivité absolue de l'immanence radicale de la vie », l'effort second venant d'être compris comme « l'irruption dans le cours de la vie d'une modalité spécifique de celle-ci sous la forme d'un "vouloir" » (p. 170), soit comme effort actif.

du mouvement originaire de la vie phénoménologique absolue qui nous porte dans l'existence, peut et doit être reconsidéré pour donner lieu à une *philosophie seconde* de l'être humain, à savoir ce qui, au moment même de sa neutralisation, n'a jamais été nié : que son action vitale se déploie comme « effort contre » impliquant une inévitable violence ; dans le passage où est pointée « la douceur où l'être vient à lui sans effort », on lit en effet ceci : « Considérons le sentiment de l'effort. Ce qui lui est donné, c'est la tension intérieure de l'existence qui *affronte* l'être-*opposé* et dans cet affrontement se le donne »[123]. « L'effort sans l'effort » ne dit donc pas autre chose que l'effort par lequel le vivant affronte son monde, mais son comment fondamental : « […] *la façon dont l'effort est donné à lui-même* ». Or cette façon est celle du pathos qui confère une certitude incontestable à tout contenu immanent qui se donne en lui. Si donc l'effort se donne dans « l'effort sans effort », dans son dire apodictique, on peut énoncer le paradoxe suivant : c'est doucement, tranquillement, mais irrévocablement que se révèle au vivant humain la violence qui détermine et structure sa réalité particulière de vivant-au-monde sensible et moteur, sa dimension naturelle et organique ; c'est dans le rassemblement édificateur de la vie que se manifestent la lutte, le déchirement et les périls qu'implique son action dans le monde.

Que la compréhension de notre *humanitas* sur le fondement d'une vie unifiée et unificatrice n'oppose pas à la conception guerrière et brutale du vivant humain qui est le péril des philosophies de la vie se plaçant sous l'autorité d'un biologisme orienté, une conception au contraire irénique ou naïve de l'homme selon le risque propre aux philosophies de la vie inspirée d'un christianisme édulcoré, on peut s'en rendre compte, si l'on se réfère à une note décisive[124] de *L'Essence de la manifestation*, où son auteur semble, comme le suggère G. Jean, « rejeter »[125] le schème de l'« effort contre ». S'y trouvent en effet congédiées *sine die*, comme idéologie issue du monisme ontologique, aveugle à la vie absolue, « l'idée psychologique d'une résistance à vaincre », celle subséquente d'une « tension et d'un effort compris comme impliquant, à titre de condition de leur dynamisme interne, l'existence d'un obstacle à surmonter et comme tel, jamais surmonté », enfin, « les constructions pathétiques auxquelles peut conduire cette conception d'une lutte aussi éternelle que le principe ennemi qui la suscite ». Mais une précision essentielle ménage, au cœur même de ce discours critique, la possibilité d'une remotivation des idées d'abord rejetées, et en fixe implicitement les conditions. La note se termine en effet ainsi : « […] tous ces développements ont leur fondement dans l'ontologie ». L'ontologie dont il est question ici est bien sûr celle propre au monisme critiqué, celle qui s'en tient à la réalité du monde et à la transcendance. Mais cela implique que ce n'est pas le contenu de l'idée de « résistance », d'« effort contre », la notion d'une dialectique polémique, ni la réalité de ce contenu, qui est l'objet de la critique mais leur provenance ontologique. Certes une telle provenance implique que ces notions ne peuvent s'appliquer à l'être fondamental de la subjectivité et de notre vie ; mais aussi bien, dire que cette idée s'ancre dans la réalité du monde, que, comme telle, elle n'est jamais simplement une idée « psychologique » ou « éthique » revient à

[123] EM, p. 595.
[124] *Ibid.*, note 1, p. 143.
[125] *Force et Temps*, *op. cit.*, p. 124.

indiquer par avance l'impossibilité de l'ignorer dès lors que l'on s'avise que la vie de l'être humain, en tant que vivant sensori-moteur, a ceci de particulier qu'elle porte en elle la possibilité d'une telle réalité, et que lors même que son être spécifique ne s'identifie pas purement et simplement à l'être du monde et à la transcendance, elle demeure intimement liée, affectée et déterminée par cette réalité, faisant corps avec elle, agissant contre elle, selon une logique réactive qui, quoique qu'elle procède ultimement de la pulsion *non-dialectique* du pathos, demeure inévitablement entachée par ce *avec et contre quoi* elle doit composer et agir : le monde en elle[126].

Toutefois, si la critique adressée dans la note n'exclut pas la possibilité d'une reprise circonstanciée de l'idée d'« effort contre » et de « résistance », d'« obstacle » et de « violence », elle interdit une reprise de ces idées sous la forme où elles sont critiquées et exclues, c'est-à-dire telles qu'elles s'expriment dans « la philosophie de la conscience », c'est-à-dire encore dans l'ignorance de la vie absolue, de sa « douceur » et de l'« effort sans effort » par lequel opère sa force de « rassemblement ». Sur la base de tels présupposés, la compréhension de l'activité de la subjectivité humaine comme « effort contre » ne peut signifier « l'inachèvement du sujet » et le caractère abstrait de son être considéré dans sa pureté ; ce qui demeure inachevé et abstrait, ce n'est pas le sujet, son *être* purement subjectif, mais la *compréhension* de l'activité motrice du sujet indépendamment de la passivité sensible et celle de ce complexe sensori-moteur indépendamment de l'activité/passivité fondamentale de la subjectivité charnelle qui le fonde – subjectivité dont la réalité est parfaitement pleine et concrète. De sorte que l'effort moteur, pas plus que la réception sensible, n'est en lui-même une réalité inachevée et abstraite, mais à chaque fois une manière pour le vivant-au-monde d'incarner la plénitude concrète de la vie, non point comme vie inachevée, mais comme vie inhibée s'efforçant de surmonter son inhibition. Ce qui veut dire que « l'effort contre » ne renvoie pas à ce contre quoi il s'efforce comme à un déterminant qui lui confère sa réalité et sa concrétude, mais comme à ce qui, au contraire, retient et entrave l'expression de la réalité et de la concrétude qu'il possède toujours déjà. L'« effort contre » ne sort pas de son inconscience et de son indétermination, il n'acquiert pas le pouvoir de « se sentir », comme la volonté dans la philosophie de la conscience, « sur l'obstacle auquel il se heurte » ; dans la philosophie de la vie absolue, l'obstacle corrélé à l'effort ne dit rien d'autre que la manière spécifique dont le vivant humain se sent et s'éprouve, un mode de cette vie qui, originairement, avant d'être tournée contre un obstacle, alors qu'elle s'engendre elle-même « sans effort », se sent toujours déjà selon une détermination singulière.

Aussi bien, la violence actuelle et potentielle que porte en lui l'effort moteur dans sa lutte contre l'élément opposé, le déchirement et la lutte que cette violence suppose, ne sont ni ce par quoi commence, et prend pied dans la réalité, l'activité du vivant humain au monde, ni ce en quoi

[126] En ce sens on peut alors compléter l'affirmation relative à la genèse de l'occultation de l'essence de la vie, ouvrant la note 1, p. 143, de EM, « selon laquelle les grandes thèmes de la philosophie de la conscience », comme « l'idée de l'inachèvement du sujet et du caractère abstrait de son être considéré dans sa pureté », « trouvent leur origine dans la structure interne de l'essence de la manifestation telle qu'elle la comprend », en ajoutant que ce qui induit une telle compréhension, c'est bien la structure sensori-motrice de notre vie humaine prenant part au monde. Autrement dit, ce qui rend si complexe la saisie de la structure fondamentale de notre vie, ce n'est pas seulement autre chose que notre propre vie, mais la structure spécifique de cette vie ; et dans la mesure où c'est sur le fond de la première que la seconde s'éclaire adéquatement, c'est à sa propre auto-élucidation que la structure spécifique de l'homme fait obstacle.

elle finit et accomplit sa réalité ; cette négativité est ce *via* quoi elle s'efforce de se conserver et de s'accroître en répondant à la violence du monde qu'elle subit en elle, ce *via* quoi elle tente de transformer la souffrance de son empêchement en la jouissance de sa libération – une violence certaine, et qui renaît aussi souvent que renaît le besoin prescrit par une vie-au-monde, mais une violence qui commence et finit dans la douceur de ce qui la rend possible et nécessaire. Si donc la lutte que porte en lui l'effort contre l'élément résistant peut être dite encore « éternelle », c'est à condition de comprendre que ce n'est pas la lutte qui est l'essence de son éternité, mais son éternité de vivant-au-monde confrontée à la réalité originelle du temps qui supporte en son essence la lutte ; en sorte que si la tranquillité, le repos et le calme de la vie sont affectés chez le vivant humain d'une indépassable précarité et instabilité liées à la relation que celui-ci noue avec le monde au sein de la Corpspropriation, pour autant, ces premières déterminations n'apparaissent pas comme des vains mots et des songes creux, ni même comme de simples idées régulatrices ; elles sont les déterminations ontologiques qui disent la réalité première de la vie absolue et d'une chair au sein de laquelle quelque chose comme une contrariété et la violence d'un effort qui opère contre cette contrariété, peuvent advenir. Dans cette perspective, si la philosophie de la vie peut réintroduire la relation de l'effort à l'obstacle dans sa compréhension de l'homme, lui accorder une nécessité anthropologique, et même, peut-être, en ce sens admettre que l'obstacle affronté par le vivant humain n'est jamais surmonté absolument par l'homme – la résistance demeurant pour lui continue, encore partiellement surmontée lors même qu'elle n'est plus que relative – il n'est pas sûr qu'elle puisse voir dans cette « lutte aussi éternelle que le principe ennemi qui la suscite » le principe même d'une « *éthique* »[127], comme y conduit au contraire, selon Henry, « l'élargissement de l'idée psychologique d'une résistance à vaincre »[128] ignorant l'essence originaire de l'être. Car du point de vue phénoménologique qui dévoile la violence de l'action sur le fond d'une ontologie de la douceur, d'une part, le surmontement relatif de la résistance est un surmontement qui pour être mesuré et limité n'a rien d'illusoire mais est aussi réel et incontestable que le plaisir provoqué par la réussite de l'action. Sur le plan de la dimension organique et naturelle d'une vie-au-monde où elle est impliquée, la violence commise se comprend comme le déploiement de la force antagoniste par lequel le vivant affronte ce qui contrarie la puissance de rassemblement qui le porte ; aussi sa négativité a la signification positive de ce qui permet au vivant de se conserver. Et cette positivité concerne même en un sens la réalité du monde sur laquelle elle s'exerce, puisque c'est dans cette violence organique que s'accomplit la Corpspropriation, « l'actualisation [dans l'individu vivant] du pouvoir par lequel la vie retient l'univers »[129]. Opérant contre ce qui, au sein de la réalité du monde, se révèle comme opposé au vivant soit comme « inerte », « mort », « opaque », « impénétrable », l'action contre le continu résistant n'est rien d'autre que ce que le commentaire henryen de Marx caractérise comme la puissance ignée de la praxis qui crée et conserve « la valeur d'usage » ; elle est

[127] EM, note 1, p. 143, souligné par nous.
[128] *Ibid.*
[129] DCAC, p. 135.

« la force vivifiante »[130], « le baiser brûlant de la vie », « le feu brûlant du travail vivant » qui certes « étreint, déforme, brûle, tord sous sa flamme, désintègre, liquéfie les matières », mais ceci « pour les recomposer, les re-structurer, les ré-organiser, les ré-informer, "les ressusciter d'entre les morts" »[131].

Et d'autre part, on voit que la violence exhibée reste circonscrite à la sphère sensori-motrice relative à la dimension organique et naturelle du vivant et ne touche pas les strates affectives les plus profondes de son existence, en sorte que se laisse entrevoir en elles la possibilité d'une activité humaine capable d'accomplir la douceur originaire de la vie dont elle procède non plus indirectement, en répondant à la violence qu'elle subit dans le monde, via une autre violence réactive, mais *immédiatement* au sein d'une culture de l'essence fondamentale de la vie[132], culture qui, sans annuler chimériquement la violence, pourrait à tout le moins la neutraliser, et peut-être même la transfigurer, et par conséquent une éthique qui sans éluder la question de la violence et sa relative nécessité pour le vivant humain serait tout autre que celle de la « lutte éternelle ». Au sein de la philosophie de la vie, la dialectique et la violence se trouvent en l'homme réalisées sans être absolutisées, relativisées sans être déréalisées, soit réalisées *et* relativisée : réalisées en étant relativisées et relativisées en étant réalisées. Esquivant l'écueil d'un « spiritualisme à l'eau de rose »[133]qui pratique le déni de la violence, elle maintient la distance avec l'écueil opposé : « les constructions pathétiques » d'une pensée aveuglée par l'évidence de la violence du monde et de notre action sur lui ; contre cette alternative, qu'elle conçoit moins comme l'opposition à l'idéalisme, ou au moralisme, d'un réalisme déniaisé que comme deux versions du monisme ontologique qui occultent ou bien la réalité spécifique du vivant humain ou bien la réalité absolue de sa vie, la perspective henryenne permet de délimiter dans le tout de la réalité phénoménologique le tout de notre expérience humaine de la vie et du monde, la situation ontologique qui nous revient : celle d'un vivant sensori-moteur exerçant une violence organique contre la réalité originelle de la Nature, et potentiellement contre les autres vivants qui habitent le même monde que lui, mais une violence qui reste contenue et retenue dans la douceur de la vie.

Une action en conditions

Que dans son effort le vivant humain doive exercer une violence contre le continu résistant implique encore que son action a le caractère propre d'actualiser la liberté *inconditionnelle* du « je peux » où elle s'enracine *en conditions*. Ce qui, pas plus que l'effectivité de la violence dans la chair de l'individu ne nie la douceur originaire où elle prend naissance, ne contredit la liberté inconditionnelle qui la rend possible, mais spécifie le mode de son exercice dans la Corpspropriation humaine de la Nature. L'effort en tant qu'effort moteur, s'il prend appui sur le sol et l'assise de l'auto-affection, s'« il prend base » dans « son effort sans effort », ne s'exerce pas

[130] *Ibid.*
[131] *Ibid.*, p. 137.
[132] Cf. notre chapitre VIII.
[133] ESF, p. 49 : « Ma philosophie est une pensée dangereuse, non un spiritualisme à l'eau de rose. »

in abstracto de ce qui se donne dans la chair sensible : il s'exerce certes *à partir et dans* l'indépendance du sentiment de soi, comme toute liberté, mais *contre* ce qui, au sein d'un tel sentiment, lui résiste.

Ce qui se révèle dans la chair sensible et qui vient déterminer le déploiement de l'effort moteur, c'est, on l'a dit, la réalité originelle de la Nature. En ce sens, les conditions spécifiques qui déterminent l'exercice de cet effort sont des conditions *naturelles*. Certes l'effort produit contre ces conditions impliquent une modification *a priori* de ces conditions qui, comme telles, se révèlent toujours déjà prises dans une praxis transformatrice et organisatrice faisant du monde naturel rencontré toujours déjà un monde humain. Et en ce sens, plus radicalement que la formule ironique mais encore empirique de Marx et que Henry aime à citer, selon laquelle à part « quelques récifs de corail du Pacifique »[134], il n'y a rien qui ne porte déjà la marque de l'action humaine, il faut affirmer que la réalité du monde humain porte transcendantalement l'empreinte de cette action au moins potentielle et se révèle en fonction de son effort moteur comme ce qui y cède ou n'y cède pas[135]. Mais à l'inverse on voit maintenant que c'est cette action, en tant qu'effort moteur, qui porte la marque de la Nature contre laquelle et en fonction de laquelle elle s'exerce. De sorte que si la Nature revêt pour le vivant sensori-moteur un caractère organique et même, dans la mesure où son effort s'associe à l'effort d'autres vivants sensori-moteurs, un caractère éminemment social qui recouvre dans le principe la réalité de cette Nature de caractères non-naturels, à l'inverse ses caractères non-naturels, témoignant d'une dimension organique et sociale, conservent en eux une dimension naturelle qui indique leur résistance à l'effort du vivant ; ils demeurent pour le vivant des *conditions* de son action et décrivent une *situation* qui n'est pas sa situation fondamentale mais sa spécification : la situation organique et sociale de l'exercice de sa liberté, sise dans la vie, comme elle, absolue, acosmique et individuelle. Des conditions qui n'ont certes rien d'objectives et de transcendantes, mais qui pour être subjectives et intérieures, c'est-à-dire reçues dans l'immanence d'une chair sensible, comme la contrainte et la violence qu'elles supposent, n'en sont que plus réelles et plus déterminantes pour le vivant : « C'est précisément parce que les déterminations sociales [ajoutons organiques] sont subjectives qu'elles frappent l'individu au cœur de sa vie et de son être, et comme on le dit, le "déterminent". La détermination de l'individu par de [ces] conditions […] signifient que de telles conditions sont les conditions de sa vie, non pas des conditions objectives définissant une situation objective, mais des conditions qui forment le tissu même et la substance de cette vie […] »[136]. Sans doute, ces conditions ne déterminent pas le vivant comme le font les conditions qui définissent sa vie même, comme les conditions métaphysiques de son être : la réalité de ces conditions, dans sa spécificité, n'est pas celle de l'ego et de sa chair, mais elle est, dans l'immanence du soi charnel, la réalité du monde qui résiste au pouvoir de ce soi ; et, comme telle, leur contenu est, par rapport au soi charnel transcendantal qui dans sa permanence les rend possibles, variable et empirique : c'est tel corps organique, tel complexe instrumental, à tel moment, dans telle

134 PV-I, p. 119.
135 Cf. DCAC, p. 126-127 : « Le monde n'est que l'effet de la praxis. […] Cette situation prévalait au premier jour comme elle fait aujourd'hui […] »
136 M, p. 242-243.

circonstance… Mais en tant que l'être humain est un vivant moteur confronté au contenu réel du monde, on peut dire qu'il lui appartient transcendantalement et d'une manière anhistorique d'agir dans des conditions empiriques et historiquement variables et selon elles, pourvu que ces conditions soient ressaisies dans leur réalité inobjective. Ce que la prise en compte de la sensibilité nous a permis de mettre en évidence, la co-appartenance de l'homme et du monde, la thématisation de la motricité nous permet d'en affiner le sens, en cernant plus précisément la nature du monde auquel l'homme prend subjectivement part, et qui comme tel le détermine : au sein de la Nature, un environnement qu'il organise (seul et/ou en coopérant avec d'autres vivants[137]), un milieu de vie organique (et social).

Mais il y a plus. Car le continu résistant corrélé à l'effort n'est pas seulement ce contre quoi s'exerce l'effort, son point d'appui et sa limite, mais ce *en fonction de quoi* il s'exerce, et en ce sens *selon quoi* il s'exerce. C'est dire qu'il n'est pas un simple point de départ ou point d'arrivée de l'effort mais ce qui indirectement règle son déroulement. « Indirectement », car ce qui régule et ajuste l'effort au continu résistant, la motricité à la sensibilité, pour en faire une action fluide, un flux subjectif continu, c'est immédiatement la chair. Toutefois, l'intervention de la résistance au sein de l'accomplissement de l'immanence indique une guise particulière de cet accomplissement, à savoir le déroulement d'une activité qui répond et s'adapte à ce qui se révèle en elle comme sa contrainte : une adaptation, un ajustement, une conformation à ce que l'individu trouve et reçoit sur un plan immanent comme les conditions naturelles, organiques et sociales de son action. Le vivant ne soumet le continu résistant à son action qu'en se pliant lui-même à la nécessité de le faire ployer. Ce qui revient à dire que l'activité motrice par laquelle le vivant tente de surmonter la passivité sensible de sa chair inhibée est en elle-même, comme activité, affectée par la passivité à laquelle elle tente de faire face ; que précisément celle-ci n'est pas réellement « en face » d'elle, dans une distance qui la laisserait intacte, mais pénètre en elle pour la déterminer comme activité grevée de passivité, activité qui quoique libre reste *subie* par l'individu vivant. De ce point de vue, ce n'est pas assez de dire que l'activité du vivant moteur est une activité *en conditions* – si par ces « conditions » on entend la réalité du monde qui se forme au sein de sa chair sensible et passive. S'accomplissant selon, ou dans, des conditions naturelles, organiques ou sociales, sensibles, et passivement données, cette activité est non seulement *en* conditions mais elle est *elle-même*, dans sa réalité motrice et active, *une* condition naturelle, organique et sociale d'existence. C'est ainsi que Henry, commentant Marx, peut dire que les déterminations sociales ne sont pas seulement ce *en fonction de quoi* s'accomplit ou ne s'accomplit pas « la vie subjective monadique », selon la réussite ou l'échec de son effort contre le monde qu'il lui est donné de vivre, mais « les modalités de son *accomplissement* ou de son *non-accomplissemen*t »[138], les modalités donc de son activité. Aussi, ce qui exemplifie ces déterminations,

[137] Nous évoquons en passant cette dimension intersubjective de l'action humaine sans qu'il soit possible ici d'en rendre pleinement compte. Car il faut encore comprendre comment le vivant peut, depuis sa réalité subjective et monadique, s'ouvrir à une autre subjectivité, co-opérer avec elle, saisir la réalité du monde en lui comme réalité d'un monde qui s'engendre potentiellement ou actuellement chez un autre que lui. Voir chapitre IX.
[138] *Ibid*., p. 228, souligné par nous.

ce n'est pas la réalité du *monde* à laquelle a affaire son action, comme tel ou tel dispositif instrumental disponible, mais ce sont des exemples relatifs à la réalité d'une *action* : « Les déterminations sociales sont des déterminations telles que "se lever tôt ou tard", "accomplir tel geste", "faire tel travail" […] "pouvoir lire, s'instruire" ou "ne pas pouvoir le faire" […] »[139].

Et ce qui confirme que c'est l'action motrice elle-même, et non seulement ce que le vivant découvre en sa chair sensible et réceptrice d'un monde, qui doit être considérée comme une condition d'une certaine manière subie par le vivant, c'est sans doute la reprise henryenne du concept marxien de « génération ». Si Marx est en effet fondé selon Henry à décrire l'histoire comme une succession de générations, c'est parce que chaque « individu *trouve* les conditions de son activité » ; plus précisément parce « qu'il trouve *son activité elle-même* comme une activité déjà accomplie par d'autres et qui s'offre à lui pour qu'il l'exerce à son tour ; *il la trouve justement en tant qu'il l'accomplit lui-même, en tant qu'elle est sa propre vie* » [140]. Autrement dit, comme le souligne la suite immédiate du texte, la détermination sociale se définit comme « *une activité subie par* [la génération actuelle] *mais comme sa propre activité* »[141]. L'individu humain en tant qu'être générationnel est « *créateur des relations sociales dans la mesure même où il les subit, dans la mesure où il exerce l'activité qui est la sienne* »[142].

Il est vrai qu'une telle analyse, qui montre que les conditions d'existence du vivant humain ne concernent pas seulement la réalité subjective du monde dans laquelle l'activité de ce vivant se produit mais désignent encore cette activité elle-même, introduit un élément particulier : à savoir que le monde est un monde social où se révèle l'action d'autres vivants humains[143]. Mais si dans le déroulement de son action et dans les variations de son effort, le vivant reste déterminé par les variations de la résistance qui en sa chair sensible se révèle progressivement telle ou telle – comme le marcheur qui règle sa marche sur les accidents du chemin que dévoile son pas –, ne faut-il pas dire alors que, même dans l'hypothèse où il s'agirait de la réalité d'un monde naturel où ne se révèle pas l'action d'autres vivants, la contrainte ne désigne jamais simplement ce contre quoi l'effort se produit mais l'effort lui-même qui, au contact phénoménologique de son opposé, *se contraint à être tel qu'il est,* c'est-à-dire *tel ou tel* effort plus ou moins intense, s'appliquant à *tel ou tel* endroit du continu selon les modalités de sa résistance, et plus ultimement encore se contraint à assumer la souffrance qui le définit comme un « effort » actif et pénible – *se contraint à être* un effort contre le monde, lui qui fondamentalement se produit « sans effort » et librement dans la vie, et en ce sens *se contraint à être contraint* ?

---

[139] *Ibid.*

[140] *Ibid.,* p. 251, c'est nous qui soulignons les deux premières expressions.

[141] *Ibid.*

[142] *Ibid.*, p. 252

[143]Ce qui a certes le mérite pour nous de montrer que l'action du vivant sensori-moteur contre le continu résistant ne se caractérise pas seulement comme l'exercice d'une violence potentielle à l'endroit des autres vivants qui partagent le même monde et se le corpsproprient mais aussi bien comme le moyen indirect d'un « héritage » et de la « transmission » d'une *tekhnê* de vivants à vivants sous la forme d'une « répétition » dans laquelle l'individu « réaccomplit l'activité qui fut celle d'une autre vie » (M, p. 252) dont il se fait alors le contemporain – même si les conditions de possibilités d'une telle répétition et de la reconnaissance par l'homme d'autres vivants que lui-même n'ont pas été encore par nous identifiées.

Puisque c'est à partir du moment où la résistance d'une Nature se révèle dans la chair sensible du vivant corpspropriant que le déploiement de son activité porte en lui-même, en tant qu'il est fonction d'une contrainte éprouvée, la contrariété, il semble légitime et nécessaire de dire que c'est chacune des activités accomplies par le vivant, et non seulement celles, sociales et générationnelles, procédant d'une répétition de l'activité produite d'abord par d'autres vivants, qui se révèle comme une activité subie, déterminée en son propre être actif par ce qui ne se révèle certes pas en dehors d'elle-même, et qui serait objectif et transcendant, mais par ce qui en elle se manifeste *subjectivement* comme *trouvé* par elle, et en ce sens très précis, différent d'elle, antérieur à elle : les déterminations sociales mais déjà organiques et naturelles de notre existence, « exercer un métier », « aller travailler à l'usine », mais déjà, et peut-être plus encore, « manger », « respirer » ou « dormir », sont des activités « créées » par l'activité de chaque individu en tant que « subies ».

Comme le montre l'analyse henryenne des déterminations sociales, il est vrai que ce qui permet d'expliquer ultimement la possibilité pour une activité du vivant humain d'être passive et subie, d'apparaître, en un sens, indépendante de l'individu alors même qu'elle est la sienne, et qu'à ce titre il en est le créateur, ce n'est pas le rapport spécifique du vivant-au-monde impliqué par sa structure sensori-motrice mais l'indépendance de l'individu à l'égard de sa propre existence, à savoir la structure pathétique fondamentale de sa vie et sa passivité ontologique originaire à l'égard d'elle-même, thématisée dans notre première partie. Pour rendre intelligible l'indépendance des déterminations sociales à l'égard de l'individu qui les produit, Henry est en effet conduit à faire cette remarque d'une portée ontologique décisive et qui, renvoyant aux intuitions les plus profondes de sa philosophie, dépasse le cadre strictement marxien : « *Cette existence même, l'existence de l'individu, bien qu'elle soit en effet la sienne, n'est-elle pas en général et par principe indépendante de lui ?* » – question impliquant « la thèse métaphysique » que « Marx n'a pas en vue » et « où se reconnaît la condition abyssale de la vie, le fait, constitutif de son essence et pouvant servir à la définir, qu'elle n'est jamais le fondement d'elle-même mais s'éprouve au contraire dans sa passivité à l'égard de soi, éprouve sa propre venue en soi-même, et son accroissement comme ce qui ne dépend pas d'elle »[144]. Seulement, il faut bien voir que le contexte marxien du travail et de la praxis d'un vivant en prise avec son monde, introduit un élément anthropologique pour nous déterminant. Avec la prise en compte des déterminations sociales, apparaît, ce qui vaut également pour les déterminations organiques et naturelles : une propriété non pas « générale » et « métaphysique » de la vie mais particulière au vivant humain. Dans la détermination sociale en effet, ce que subit et reçoit l'activité du vivant, ce n'est pas son essence même d'activité, son essence pathétique et pratique, son soi charnel et son « je peux », son être métaphysique. Certes elle se reçoit ainsi ; mais outre cela, elle reçoit une structure déterminée de cette essence, se trouvant, selon la nécessité typique de cette structure, contrainte d'agir dans un monde où, qui plus est, agissent d'autres vivants, un monde naturel, organique et social. Aussi, l'indépendance de l'activité sociale, comme celle de l'activité organique et naturelle à l'égard de l'individu qui la subit, n'a pas la même signification que

[144] *Ibid.*, p. 242

l'indépendance métaphysique de l'existence à l'égard de l'individu existant : dans son activité sociale, organique ou naturelle, l'individu n'est pas passif à l'égard de son essence et de sa liberté, du moins n'est pas seulement cela ; en cette passivité, il se retrouve de surcroît passif à l'égard de ce qui contrarie sa liberté, et plus précisément encore à l'égard de la forme contrariée de sa liberté, contrainte de se situer dans le monde et de composer avec lui, contrainte de se contraindre à agir ainsi, en s'efforçant contre le continu résistant, alors que fondamentalement elle se révèle sans effort et indépendamment de ce continu. De sorte que dans ce que l'individu vivant reçoit passivement comme ce qui est sien, on peut distinguer à bon droit « sur le plan de l'expérience phénoménologique immédiate et de la vie elle-même »[145], ce qui est l'essentiel, précisément son essence, sa liberté, sa singularité, et ce qui au contraire apparaît comme accidentel, et qui est plus proprement subi, contraint : « Pour [l'individu] comme pour Marx, ce qu'est cette vie et ce qu'elle "veut", ce que veut en lui le besoin, c'est là l'essentiel ; l'activité qui n'émane plus de ce besoin mais qu'il subit, c'est là l'accidentel »[146]. Mais si originairement l'activité qui émane du besoin de la vie, de son besoin de soi, est le mouvement pulsionnel en soi et vers soi, alors la conséquence n'est-elle pas que l'activité du vivant sensori-moteur et le mouvement contre le continu résistant sont bien en quelque manière accidentels ? Quoique réellement intérieures à l'activité, subies par elle en tant qu'elle les exercent, les conditions sociales, organiques ou naturelles, ne définissent pas l'intériorité même de cette activité, le poids de la vie en tant que tel, mais le poids d'une vie accidentellement au monde ; en ce sens leur indépendance à l'égard de l'individu, à la différence de celle de l'existence en tant que telle, implique bien une forme – toute relative – d'extériorité, signifiant non pas qu'elles apparaissent dans le monde, mais, comme le dit Henry à l'instar de Marx, qu'elles sont spécifiquement « vécues » par le vivant « comme accidentelles, occasionnelles, inessentielles, matérielles »[147]. De sorte que ce que subit le vivant humain au sein même de son activité motrice, en accomplissant par et dans son activité les conditions naturelles organiques et sociales de son existence, c'est, outre le poids de son essence et de sa liberté propre, le poids, dans cette essence et cette liberté (celle de la vie), d'un accident et d'une aliénation (la vie-au-monde) ; dans la nécessité pathétique de sa vie, le pathos spécifique d'une contrainte ; dans la situation originaire qui est libération et expansion de l'essence, la situation dérivée qui est limitation et contrition de l'existence au monde – la nécessité pour le vivant de se maintenir en vie en s'efforçant contre un continu résistant, en travaillant le monde, en assumant la souffrance que suppose un tel effort et un tel travail, en bref en se contraignant. Si l'immanence du vivant humain détermine son être comme *nécessité* intérieure, la Corpspropriation détermine son action comme *contrainte* intérieure.

Une telle réflexion appelle deux précisions qui sont comme des réponses à des objections possibles. Premièrement, il est vrai que l'activité motrice et organisatrice du vivant comme réponse à ce qui vient inhiber son mouvement immanent est bien issue de la vie et comme telle s'identifie à ce que veut une telle vie. Peut-on dire alors qu'elle est « accidentelle » au sens donné plus haut :

145 *Ibid.*, p. 247.
146 *Ibid.*
147 *Ibid.*, p. 247.

ce qui « n'émane plus du besoin » de la vie ? Mais on distinguera ce qui émane *directement* de ce besoin et de sa volonté : le mouvement immanent de la vie en soi et vers soi, sa mobilité intransitive, qui est son essence même, son besoin de soi fondamental, de ce qui en émane *indirectement* : le mouvement contre le continu résistant, la motricité transitive qui est *le modus operandi via* lequel le vivant humain persévère dans son mouvement immanent et satisfait son besoin de soi alors qu'il se trouve au monde, confronté à sa résistance, et qui comme tel définit une condition accidentelle et contraignante d'existence.

Deuxièmement, si l'activité motrice du vivant ne découle pas directement de l'essence et du besoin fondamental de la vie mais de cette vie en tant qu'elle est au monde, cette détermination particulière caractérise la structure propre du vivant sensori-moteur, de sorte que l'on peut dire qu'elle découle directement de l'essence et du besoin spécifique du vivant humain. Le *modus operandi* de la vie-au-monde est le *modus vivendi* du vivant humain. Dans ces conditions une telle activité ne doit-elle pas être dite essentielle pour le vivant humain ? Si en effet ce qu'il y a d'« essentiel » dans la vie est, comme le dit Henry, de « vivre », c'est-à-dire « le plein épanouissement des potentialités qu'elle porte en elle, à titre de données phénoménologiques, de besoins »[148], alors, en mouvant le continu résistant, soit en actualisant cette potentialité particulière de la vie, ce besoin propre à la manière de vivre du vivant sensori-moteur, celui-ci fait-il autre chose que ce qui pour lui est essentiel ? On répondra qu'une telle situation qui inscrit l'activité motrice dans l'essence du vivant humain n'évacue pas son caractère accidentel et contraignant mais modalise et complexifie cette essence. On dira que l'activité motrice opérant par la médiation d'un effort actif au contact phénoménologique et pratique du continu résistant, cet acte accidentel et contraignant eu égard à l'essence de la vie définie comme non-agir, comme « effort sans effort », opérant immédiatement, est un besoin propre à l'essence du vivant sensori-moteur – aussi bien qu'il est dans son essence *particulière* d'accomplir sa *liberté* et son *essence* via un acte *accidentel* et *contraignant*. Cela revient assurément à reconnaître un statut ambivalent à l'activité motrice : d'un côté, son inscription dans la structure spécifique du vivant sensori-moteur, la reconnaissance de son statut de besoin, et de modus vivendi, relativisent et atténuent son caractère accidentel. Si bien que sur le plan même de ce besoin organique spécifique peut se rejouer le départ de l'accidentel et de l'essentiel dès lors que l'on distingue ce que veut le vivant nécessairement en ce besoin organique : soumettre le continu résistant à sa loi, et ce qui n'émane pas directement de ce besoin : le soumettre de telle ou telle manière, fonction de la façon variable dont se trouve céder le continu résistant sous l'effort qui l'organise : en respirant, en mangeant, en buvant, et des manières contingentes d'accomplir chacune de ses modalités d'effort : respirer, boire, manger de telle ou telle manière… Mais d'un autre côté, son inscription dans la structure plus fondamentale de la vie, sa compréhension comme besoin fonction de l'épreuve du monde dans la vie, et comme modus operandi, relativisent et grèvent son caractère essentiel : dans sa forme la plus pure, il signifie pour le vivant une contrainte intérieure, une auto-contrainte, l'action par lequel le vivant se contraint, pour être encore lui-même, à affronter

[148] *Ibid.*

les contraintes liées à l'épreuve sensible du monde en lui, endure l'effort contre le continu résistant, subit l'activité qui est pourtant la sienne.[149]

Ces précautions étant prises, ce qui résulte de notre détour par l'analyse henryenne de la conception marxienne des déterminations sociales comme activité individuelle subie, c'est donc la mise en évidence de ceci : l'action motrice, en tant que coordonnée à l'épreuve sensible du monde, n'est pas seulement une liberté en conditions, une praxis située, au sens où les conditions et la situation définissent des contraintes et une limite ; c'est *l'action motrice elle-même qui est une condition* de la liberté humaine et un élément de la situation pratique, c'est elle qui incarne la contrainte et la limite subie par le vivant devant effectivement *se contraindre* et *se limite*r pour affronter la résistance du monde à son propre mouvement spontané, fondamentalement libre et infinie. Elle ne définit pas la praxis mais un de ses modes chez le vivant humain, le mode actif selon lequel le vivant réagit à la résistance qu'il éprouve en sa chair selon son mode passif. Cette condition particulière ou cet élément de la situation pratique du vivant humain signifie *négativement* l'impossibilité pour le vivant humain au monde de continuer à être lui-même *sans effort*, en laissant se faire passivement le mouvement fondamental de la vie en lui ; l'impossibilité, pour ce qui au fond de lui aspire à la tranquillité et au calme séjour d'une existence qui se repose en soi, dont la réalité première est ce repos et ce séjour paisible, la vie même, de se maintenir au monde telle qu'elle est, sans se faire violence, sans s'arracher à la passivité qui la constitue, selon un acte, qui pour rappeler le baron de Münchhausen se tirant lui-même par les cheveux, n'a rien de l'auto-position d'une volonté souveraine mais tout de l'auto-coercition d'un vivant affecté à la fois par son propre être et, en celui-ci, par la réalité de son autre, s'efforçant alors de déployer ce qui lui est essentiellement donné en tant que vie – son immanence – pour contrer ce qui lui est accidentellement donné en tant que

[149] Remarquons aussi que la caractérisation de l'activité motrice comme accident et contrainte ne peut être autre chose qu'une simple caractérisation extérieure, elle ne peut dire phénoménologiquement la manière même dont cette activité se révèle, *que si et seulement si* une comparaison avec ce qui est considéré comme non-accidentel et non-contraint, soit l'essence et la liberté de la vie absolue, est possible au-delà du plan conceptuel où nous nous tenons, « dans le flux des expériences vécues »[149] (*ibid.*). Il faut par conséquent qu'il soit donné de vivre au vivant non seulement cette activité contrainte et accidentelle, mais une activité qui, à l'inverse, se détermine comme non-contrainte et non-accidentelle, de sorte qu'aux déterminations sociales, organiques et naturelles, de son activité, le vivant puisse opposer effectivement, « sur le plan de l'expérience phénoménologique immédiate » comme le dit le *Marx* de Henry, « des déterminations personnelles »[149] (*ibid.*) qui expriment l'essence et la liberté de sa vie singulière. Or si précisément, en tant que vivant sensori-moteur, le vivant éprouve sa liberté et son essence à travers ou bien l'épreuve du monde qui le contrarie, ou bien l'épreuve par lequel il se contraint à répondre à cette contrainte, comment une telle expérience est-elle possible ? Et si une telle expérience est effective, comment en rendre compte conceptuellement autrement qu'en disant que le fond de notre structure spécifique est la liberté et la singularité d'un soi ? Il faut encore pouvoir dire ce qui dans cette structure spécifique du vivant permet d'éprouver ce fond sous une forme non contrainte et non accidentelle, non déterminée par l'épreuve du monde, alors même que comme structure sensori-motrice elle semble bien vouer le vivant à vivre sa liberté et son essence fondamentale en traversant l'épreuve contraignante et accidentelle de la réalité d'un monde. À l'instar de la possibilité éthique d'une transfiguration de la violence, la possibilité d'un agir libre qui excède la contrainte, n'est encore que l'horizon théorique d'une compréhension du vivant-au-monde sur le fond de la vie acosmique. Sa pleine compréhension ne pourra se faire qu'au chapitre suivant. Autrement dit, de même que lorsque nous parlions de la sensibilité comme de l'expérience d'une résistance nous présupposions l'effectivité d'un autre pouvoir, celui de résister à la résistance du monde, de même, lorsque nous caractérisons l'activité motrice propre au vivant humain comme violence ou accident, ou contrainte, nous présupposons en notre *humanitas*, encore un autre pouvoir, celui de faire autre chose que de résister matériellement et temporairement à la résistance du monde, autre chose que de l'endurer : celui de se réaliser spirituellement et éternellement (impliquant lui-même le pouvoir de suspendre psychiquement et temporairement la résistance à la résistance du monde). Voir chapitre VIII.

vie-au-monde – la réalité de la transcendance. Si en un tel déploiement le vivant effectivement « s'arrache » à sa passivité première, un tel arrachement implique non pas d'accomplir un mouvement contraire à celui de l'immanence mais de déployer ce mouvement dans la contrainte, d'une manière contrariée et en se contraignant[150]. Positivement, il signifie la nécessité pour le vivant qui se heurte en soi à une limite, celle de la Terre, de « s'arc-bouter » sur soi pour trouver un surcroît de force, une « plus grande force »[151], l'effort actif qui lui permet de repousser un peu plus loin la Nature, à la frontière de son corps organique : la force motrice de la Corpspropriation qui permet au vivant de ne pas être purement et simplement asphyxié par la réalité du monde qui pénètre et prends corps en sa chair, de respirer un peu[152]. C'est la nécessité pour le vivant que l'on *dit* « exposé » au monde et à son cours contingent mais qui *est* en fait impliqué en celui-ci pour autant que la réalité de celui-ci est engendrée en sa chair, de prendre sur soi ce qui du point de vue de son dynamisme originaire revêt une valeur accidentelle et contraignante, d'assumer en première personne une souffrance qui trouve son motif occasionnel dans ce qui n'est pas son essence la plus propre mais ce qui, en elle, l'inhibe : agir *compte tenu* de la résistance pratique que la réalité concrète des corps du monde lui oppose, agir *étant donné* ce qui lui est donné de vivre comme vivant-au-monde, étant donné la donation pathétique et pratique d'une nature en sa chair.

Et c'est ainsi que, sous l'angle de la motricité organique du vivant, non seulement se précise le sens du monde auquel nous appartenons (monde organique et social), mais le sens même de cette appartenance, le sens en nous de « la co-appartenance de l'individu vivant et de la Terre ». Le vivant sensori-moteur appartient en effet à son monde, non seulement pour cette raison essentielle qu'il y prend transcendantalement part en tant que chair sensible se modalisant comme auto-affection de l'ek-stase, en tant qu'étoffe charnelle du monde, mais aussi en tant que dans l'acte moteur par lequel le vivant affirme son irréductibilité au monde qui s'engendre en lui, il porte encore la marque pathétique de cette proximité première. Cette marque spécifie l'acte produit contre le continu résistant, comme activité *subie* ; et encore il faut s'entendre sur cette épithète : cette activité est « subie » non pas uniquement dans la mesure où comme toute activité elle s'origine essentiellement dans la passivité ontologique originaire, mais elle est « subie » en outre en tant que son déroulement spécifique n'obéit pas seulement à la loi de la passivité à l'égard de soi, et à sa mobilité immanente, mais trouve un motif moteur dans la passivité à l'égard d'autre chose que soi selon laquelle le vivant se transcende. Un tel motif lui confère une structure affective propre : le pathos de la contrainte intérieure, de l'effort contre ; non point celui de la souffrance qui dit l'impuissance comme essence de notre puissance propre, au fond l'*hyper-puissance* de la vie, mais celle qui dit l'impuissance comme limite accidentelle de notre puissance par une puissance étrangère, une *hypo-puissance* ; une souffrance assumée mais non voulue au sens de ce qui, malgré soi et à contre-

[150] Voir l'annexe de cette thèse.
[151] Cf. I, p. 212.
[152] Ce n'est sans doute pas un hasard si Henry privilégie l'exemple de la respiration pour exemplifier sa compréhension phénoménologique et immanente du corps organique, de notre action motrice sur lui, et de son « étendue intérieure » (cf. notamment I, p. 214-215).

cœur – contre le cœur de toute vie qui s'engendre sans heurt – doit être supportée pour continuer à être encore vivant-au-monde. Si la première dit l'infinité de la vie en nous, la seconde dit au contraire la persistance de notre *finitude modale* de vivant sensible au cœur de l'action motrice qui tente de la surmonter. Autrement dit, le vivant sensori-moteur appartient à un monde naturel, organique et social non seulement en tant que ce monde est le corrélat de son action mais en tant que son action est structurée spécifiquement par cette corrélation ; à la fois donc en tant que comme chair sensible il est la « trame charnelle » de son monde, et en tant que les conditions, naturelles, organiques et sociales de sa vie-au-monde « forment le tissu même, la substance […], la suite [des] expérience vécues »[153] de sa chair motrice ; il est « dans le monde », en tant que le monde est en lui, et que pour continuer à être lui-même dans une telle situation, il doit souffrir de faire ce qu'il y a alors à faire pour qu'une telle conservation de soi soit possible : s'efforcer d'agir en fonction de cette donne non voulue mais incontournable de la réalité du monde en lui, y répondre, se contraindre à agir selon elle, et pour cela suivre en quelque manière sa loi, s'y plier, prendre son pli – en bref s'adapter.

Une action historique

Ce qui transparaît alors c'est le caractère *historique*, entendu *transcendantalement*, de l'activité motrice du vivant. Il ne s'agit pas de dire que l'effort actif est historique en tant qu'il se révèle dans le temps du monde, avec un début et une fin datable. Une telle révélation se produit certes nécessairement en tant qu'agissant sur la réalité originaire du monde, soit sur l'être subjectif de la transcendance immanente à sa chair, l'effort du vivant se manifeste indirectement dans l'objet transcendant en tant que corrélat représentatif et « théorique » de sa réalité pratique. Mais c'est tel qu'il est effectivement et spécifiquement, dans sa réalité pratique elle-même, et son auto-révélation, que l'effort prend le caractère de ce qui est historique ; *avant* son *apparence* historique et *pour* revêtir secondairement une telle apparence, on peut dire qu'il *est* historique pour deux raisons : une raison active et une raison passive qui disent l'ambivalence de l'être historique et du travail vivant de corpspropriation qui le rend possible. Historique, l'effort moteur du vivant humain l'est déjà en tant qu'il modifie activement la réalité de la nature qui s'engendre en lui, lui confère une valeur d'usage, la soumet à la loi de son dynamisme propre en l'organisant ; il l'est encore en tant que cette modification active est intrinsèquement affectée par la réalité de la nature contre laquelle elle se déploie, en subit le contrecoup, éprouve la pesanteur d'une inertie, en s'auto-contraignant ; « historique » donc sur le plan immanent du corps-à-corps qu'implique la co-appartenance du vivant et d'une terre, selon l'équivoque d'un travail vivant à la faveur duquel la vie se réalisant d'une manière acosmique prend la main sur la *production* d'un monde qui s'engendre passivement en sa chair, en assumant la contrepartie : l'*adaptation* de son geste aux lois du monde dont elle éprouve la résistance. Autrement dit, le caractère historique *réel* de l'activité du vivant humain, qui advient en celui-ci en même temps que sa dimension naturelle se double d'une dimension organique, ne repose

[153] M, p. 243.

pas sur le lien ek-statique à un corrélat théorique qui le représente dans le temps objectif du monde, mais sur le lien pathétique qu'il noue avec son corrélat pratique dans la subjectivité atemporelle de la vie ; non point sur la corrélation noético-noématique, mais sur celle, sensori-motrice, qui la précède, elle-même fondée sur la réalité non-corrélée de la vie absolue.

Avec la mise en évidence du caractère historique de l'action humaine pourtant fondée, en son essence, dans la réalité anhistorique de la vie, se confirme et se répète la double assertion constitutive de la théorie du corps subjectif : d'un côté, la subjectivité humaine a la structure particulière d'un corps en relation avec un monde ; de sa vie, il faut dire alors qu'elle appartient à l'histoire, si par « appartenir à l'histoire » on entend « pour la vie, être chaque fois en elle, à chaque moment ou *plutôt en chaque individu*, la condition d'une production effective, une production rendue nécessaire par cette vie et pour elle »[154]. En ce sens les individus humains peuvent être dits, dans le cadre même de la phénoménologie de la vie, « historiques »[155]. D'un autre côté, le corps humain a pour structure générale celle de la subjectivité absolue ; de sa vie, on est alors fondé à dire qu'elle n'appartient pas à l'histoire, si par « ne pas appartenir à l'histoire » on entend que « cette condition de toute histoire [qu'est la vie de l'individu] n'est pas quelque chose qui puisse lui être soumis, qui serait aboli par elle, n'est pas un état historique, c'est-à-dire un état de chose en voie de transformation et finalement de disparition »[156]. En ce sens, la réalité fondamentale des individus, qui est celle de « la réalité ontologique absolu » identique « à la condition de possibilité de l'histoire », est et doit être comprise « comme méta-historique »[157] ; et c'est aussi en ce sens précis que de « l'homme » il faut dire qu'il n'est pas « *essentiellement* un être historique »[158].

A vrai dire cette double assertion se présentait déjà devant nous lors de notre première partie, à partir du moment où, révélant le caractère historial de la dynamique acosmique de la vie et sa temporalité excessive, nous pointions alors ce qui précisément en elle lui confère le pouvoir de fonder hors monde une histoire. Mais nous effectuions alors le trajet ontologique de la première à la seconde assertion ; trajet tendant à minorer la première et cherchant à identifier dans la structure de la vie ce qui fondamentalement lui permet de fonder la possibilité éventuelle d'une histoire : l'historialité de son hyperforce. Au contraire, depuis la première proposition, nous revenons à la seconde, plus spécifiquement anthropologique, pour la mettre en pleine lumière. C'est alors sur la base d'une nécessité eidétique – la condition d'une production effective se situe dans la vie de l'individu, dans l'historialité de sa chair – que nous pointons un fait : l'individu humain, dans la vie, se trouve être la condition d'une production effective à « chaque fois » et « à chaque moment ».

Toutefois, ce retour de l'ontologie fondamentale à la spécificité de l'anthropologie n'est pas le passage classique de l'essence au fait : il n'est pas une *metabasis eis allo genos*. Il n'est pas le saut du

---

154 *Ibid.*, p. 197.
155 Cf. *ibid.*, p. 195-196 : « Il n'y a pas d'histoire, il n'y a que des individus historiques. »
156 *Ibid.,* p. 197.
157 *Ibid.*, p. 198.
158 PPC, p. 6, note 1.

transcendantal à l'empirique mais la détermination de la manière dont se spécifie la structure transcendantale fondamentale de la vie chez l'homme : dans l'hyperpouvoir de la chair sont identifiés les pouvoirs particuliers qui font du vivant humain un individu transcendantalement historique : sa sensibilité et sa motricité corrélative ; le fait anthropologique de l'histoire est éclairé à partir de l'essence et de la manière spécifique dont elle se révèle comme humaine ; comme tel, c'est un « archi-fait » et non un fait opaque, étranger à la phénoménalité et qui ne pourrait être que constaté. Si un tel archi-fait (*l'historicité de la structure sensori-motrice*) implique bien qu'il y ait pour l'homme des faits empiriques donnés hors de lui dans le temps néantisant d'un monde, « des états de choses en voie de transformation et de disparition », représentés comme « historiques », il n'a rien à voir avec ces faits ; il n'est pas non plus tout à fait ce qui en droit fonde ultimement cette histoire (*l'historialité de la structure pathétique*) ; il est la structure factice de cette réalité ultime, expliquant que celle-ci se double de faits absolument hétérogènes à elle ; il est la modalité historique de l'historialité en nous, qui fait qu'il y a aussi, pour nous, une histoire qui se manifeste hors de nous – produit irréel de la transformation réelle du monde corpsproprié.

Mais on peut peut-être aller plus loin encore dans l'élucidation de la dimension historique de l'activité motrice du vivant. Dans sa relation à la donation pathétique de son corrélat sensible, l'activité motrice revêt en effet un caractère spécifique dont on peut difficilement rendre compte en faisant l'économie de la catégorie de *médiation*. Le vivant sensori-moteur, en agissant contre le continuum pratique, opère en effet en *tenant compte* d'autre chose que du mouvement immédiat premier de sa chair, à savoir : la résistance éprouvée ; il agit étant *donné* le vécu de cet « état de chose » et en déployant l'étendue organique *au moyen* de laquelle il repousse la Terre. Et si le point de vue de l'immanence nous interdit – à la manière de la théorie idéologique de la technique qui fait éclater l'unité concrète de la Corpspropriation en l'appréhendant selon les catégories abstraites de la pensée rationnelle qui ne valent que pour elle (« moyen », « fin »…)[159] – de séparer l' « intermédiaire » pratique sur et contre lequel agit le vivant de l'immédiateté de la chair où cet « intermédiaire » se révèle efficient, si de ce point de vue on ne peut concevoir, indépendamment de cette immédiateté principielle, ce dont le vivant « tient compte » – la résistance *éprouvée* –, ce « étant donné quoi » il opère – l'état de chose *vécu* –, et ce « au moyen de quoi » il repousse la Terre – l'*étendue organique* –, reste que ce même point de vue nous oblige aussi bien à reconnaître *le contenu immanent spécifique* de ce qui se donne dans l'immédiateté de notre chair sensible en tant qu'elle est entravée, inhibée, contrainte et partant la matière phénoménologique spécifique du mode selon lequel opère la chair qui y répond par son activité motrice : *contre, sur, à partir de*. Dans l'immanence de la chair s'auto-révèle la négation de son accomplissement intransitif, la donnée pratique et pathétique d'un monde résistant, justifiant l'acte transitif par lequel elle tente de surmonter cette négation ; s'auto-révèle ce que fait le vivant sensori-moteur et comment il le fait : le déploiement, à partir de l'immanence qui se donne toujours déjà immédiatement et sans effort, et comme sa réalité

[159] Cf. B, p. 84.

propre, d'un effort qui se donne comme ce qui agit aussi en fonction de la réalité de son autre, soit l'accomplissement médiatisé de l'immédiateté de la vie [160].

Le point de vue de l'immanence oblige même à en dire davantage. De même que l'activité motrice est elle-même la contrainte subie par le vivant-au-monde pour continuer à être lui-même, de même la médiation pratique ne caractérise pas seulement ce contre quoi son activité se déploie mais cette activité elle-même : c'est l'effort contre, l'acte moteur et organisateur, qui est ce *via* quoi le vivant sensori-moteur persévère dans son être, qui est son *modus operandi*, ce *grâce à quoi* il parvient encore en soi, alors que le monde parvient en lui. L'acte moteur est ce par quoi passe le vivant pour rester vivant sur terre, il est la médiation accomplie dans l'immanence par laquelle celle-ci cherche à se maintenir envers et contre le monde en elle ; il est une médiation où la vie ne sort pas d'elle-même mais lutte activement contre l'inhibition qui se révèle en elle en tant que sensible. Selon cette médiation, la vie ne s'en va pas dans le monde, hors de soi dans un milieu où elle n'aurait plus de prise et où elle serait privée d'efficacité réelle ; agissant contre ce qui l'entrave, elle agit encore en elle, là où elle éprouve son propre empêchement, en s'efforçant, là contre, de le lever. L'effort du vivant pour, comme on le dit, « joindre les deux bouts » n'est possible que parce que la vie n'est jamais réellement disjointe, séparée par la distance d'un néant, mais entravée dans sa cohésion originaire par la consistance vécue d'un continu résistant. Médiation de, dans et pour la vie, combat intérieur d'une vie contre ce qui en elle est sa négation, elle est une médiation pratique et pathétique, une opération, une action ; elle est la peine que se donne le vivant entravé, l'œuvre laborieuse qu'il assume pour se libérer ; une médiation donc qui n'est pas celle produite irréellement par la transcendance, celle des idées, des images et déjà celle des qualités sensibles, ni l'acte de production elle-même de cette irréalité, la représentation, mais l'action concrète par laquelle l'immanence continue à accomplir sa réalité propre en s'opposant à la réalité de la transcendance qui s'engendre en elle.

Mais avec la remotivation de la catégorie de médiation, une propriété remarquable de l'activité du vivant sensori-moteur ne peut être plus longtemps laissée dans l'ombre : son caractère *séquentiel*. Le déploiement organique du continu résistant par lequel le vivant se maintient en vie, implique en effet des *moments* différenciés et successifs qui rythment le devenir pathétique et pratique du vivant : *le moment de l'action proprement dit* où le mouvement de l'auto-affection du vivant vit dans son effort son auto-contrainte, *un moment en amont de lui*, celui où le mouvement de l'auto-affection du vivant vit dans la souffrance son empêchement, motivant l'effort actif, et *un moment en*

[160] Étant entendu que ces deux manières de se donner (immédiat/médiatisé, sans effort/effort contre) ne désignent pas deux temps de notre existence humaine, comme s'il était possible d'imaginer, pendant le temps de notre existence terrestre, un retour à un premier temps absolument paisible, mais indiquent bien plutôt la manière spécifique, pour l'activité vitale qui fondamentalement se manifeste de manière immédiate, de se manifester chez un vivant confronté à la réalité pratique d'un monde et d'un temps, aussi bien la manière particulière dont se donne à elle-même l'activité motrice de ce vivant à chaque moment de son existence sensible au monde, la structure matérielle interne de sa temporalité de vivant terrestre. Dans l'acte moteur le vivant ne s'apparaît pas à lui-même et en lui-même comme « un effort contre et médiatisé » *au lieu* de s'apparaître comme « un effort sans effort et immédiat » mais *dans* celui-ci selon le mode de celui-là ; *non solum* comme être en vie, *sed etiam* un être sensible et moteur, agissant nécessairement à partir de soi mais contraint d'agir aussi en fonction de ce qu'il reçoit en lui comme monde.

aval, celui où le mouvement de l'auto-affection du vivant vit dans la jouissance sa libération, gratifiant l'effort actif – l'action contre le continu résistant, ce qui la motive, et ce qui la gratifie. Le pathos propre de cette praxis, son *arkhè* et son *telos* s'accomplissent en des « temps » différents qui sont des vécus distincts, ordonnés selon une séquence prototypique. Comme le dit très précisément l'analyse henryenne de la théorie marxienne de la praxis humaine en tant que productrice : au sein de la production, « le mouvement de la vie, son auto-mouvement, s'accomplit, selon *la séquence subjective élémentaire* : Souffrance-Effort-Jouissance », aussi bien la « séquence subjective » qui se dit « objectivement : besoin-travail-consommation »[161].

Il est vrai que nous avons déjà rencontré ces différents vécus – souffrance, effort, jouissance – alors qu'il s'agissait d'expliciter la structure fondamentalement passive de notre vie ; mais alors ces différentes tonalités se ramenaient à la figure du même et de l'identité, venaient décrire « l'unité avec soi » de la vie absolue, « l'unité de la souffrance et de la joie », « l'unité de l'être », « l'unité de l'événement ontologique un et fondamental », l'identité non-dialectique d'un souffrir et d'un jouir dans « l'effort sans effort » de la vie immanente. Or la description de l'activité motrice met au contraire en exergue leur manifestation chez le vivant humain sous des formes *différenciées* et même *opposées* : si l'effort déployé contre la résistance assure la médiation pratique et pathétique de la souffrance à la jouissance, et s'il y a en lui quelque chose de la souffrance dont il provient et de la jouissance vers lequel il tend, ce qu'il assure c'est bien la transformation d'un contenu phénoménologique dans un *autre,* le passage entre deux *Erlebnisse* qui se donnent eux-mêmes et de manière irrécusables comme différents l'un de l'autre et même *antinomiques*, soit une histoire où chaque « tonalité affective » est « *spécifique*, incontestable » et « *irréductible* à toute autre »[162]. Autrement dit, ce qui apparaissait comme un et identique lorsqu'il s'agissait de décrire la structure absolue de la vie se révèle dans sa différence, son opposition et sa multiplicité, dès lors qu'il est question de la structuration sensori-motrice de cette vie chez le vivant humain : au contact phénoménologique de la réalité de son autre, la vie semble subir une altération telle que ce qui est toujours d'abord le même – le souffrir, le jouir, l'effort passif qui les unit – se manifeste dans les contenus différenciés de la souffrance, de la jouissance et de l'effort actif qui conduit de l'*un* à l'*autre*.

Mais il faut être plus précis. Car on ne peut se contenter de dire que l'élucidation de la structure ontologique originaire de notre vie se bornait à mettre en évidence une unité principielle et la figure tutélaire du même. Toujours déjà, dans la phénoménologie henryenne, les tonalités fondamentales de la vie se définissent comme des tonalités différentes et même opposées. Ainsi, au moment même où au §70 de *L'Essence de la manifestation* est mise en évidence leur unité phénoménologique principielle, impliquant le renvoi de l'une vers l'autre du type « la souffrance est joie » et « la joie est souffrance », l'explicitation de cette unité et du renvoi réciproque, de sa raison phénoménologique, ne décrit pas le contenu du souffrir et du jouir de la même façon, mais le premier comme « s'éprouver soi-même » et le second comme « être-donné-à-soi »[163]. Plus

[161] PV-III, p. 144.
[162]CMV, p. 255.
[163] Cf. EM, p. 832-833.

clairement encore *C'est moi la vérité* distingue l'ipséité de la vie de la « structure formelle et vide du type A=A », en mettant en avant « la structure antinomique de la vie comme antinomie des tonalités phénoménologiques affectives fondamentales », dites encore « différentes et opposées »[164]. Et si Henry dégage plus avant « l'affinité essentielle » qui lie souffrance et joie au sein de leur « unité absolument primitive et originelle », reste qu'il n'évacue pas tout à fait l'idée d'opposition, mais « l'opposition au sens habituel » soit celle qui implique scission, séparation, et néantisation « l'opposition entre termes opposés »[165]. Donc plus qu'une compréhension de la vie absolue qui dépasse la différence et l'opposition au profit d'une identité exclusive, ce que propose Henry, et ce, dès le départ, est sa compréhension à partir d'une identité *excessive* qui enveloppe et contient en elle, comme élément de sa propre structure unitaire, une différence et une opposition, auxquelles il donne un sens propre, *non-dialectique*. La vie est toujours déjà joie et souffrance, elle-même et plus qu'elle-même : souffrance et encore joie, joie et encore souffrance.

Ce n'est donc pas assez de dire que selon l'effort actif du vivant sensori-moteur se différencie l'unité de la vie absolue. En s'unifiant passivement à lui-même, l'absolu s'excède *a priori* et comme tel se différencie toujours déjà. Mais cette différenciation est éternelle ; aussi le souffrir et le jouir sont des moments *simultanés ou contemporains* de la vie absolue ; en ce sens, ce ne sont pas des moments. Ce qui vient spécifier l'activité du vivant sensori-moteur ce n'est donc pas le déploiement *différencié* de l'absolu, mais son déploiement selon des *moments* différenciés, non point son déploiement différentiel mais *séquentiel,* non pas l'engendrement de la différence du souffrir et du jouir, toujours déjà donnés dans son unité primitive, mais l'engendrement de cette différence d'une manière *progressive ou évolutive* sous la forme *d'abord* d'une souffrance, *puis* d'un effort, et *enfin* d'une jouissance ; non pas l'apparition de la souffrance *et* de la jouissance mais d'une souffrance *avant* une jouissance, d'une jouissance *après* une souffrance. Ce qu'il y a de remarquable dans la vie du vivant sensori-moteur n'est donc pas l'*opposition* des tonalités affectives qui lui sont données de vivre, mais leur *succession,* leur opposition réalisée dans une succession, aussi bien la concrétisation de leur *unité éternelle* sous la forme d'une *multiplicité* qui acquiert une dimension *temporelle* irréductible au temps du monde. Sans doute, ce déploiement séquentiel, progressif ou évolutif, cette succession et cette multiplicité « temporelle », est-elle, elle aussi, rendue possible par l'unité excessive et la différenciation *a priori* qu'elle porte actuellement en elle. Mais à la différence de celle-ci, qui est déjà actuelle et effective dans la vie absolue, qui est son essence même, le déploiement séquentiel de cette différenciation *a priori* reste pour cette vie une simple possibilité, un simple mode, qui vient s'actualiser et s'effectuer dans le vivant sensori-moteur.

Il ressort de cette analyse deux propriétés notables relatives à notre activité motrice. D'un côté, la compréhension du déploiement successif de l'activité du vivant humain sur le fond de l'unité excessive de sa vie met en évidence que les « temps » de la succession subjective n'ont rien à voir avec des états (de choses) même subjectivement compris, mais doivent plutôt être compris

[164] CMV, p. 251.
[165] Ibid., p. 252.

comme les phases (d'un procès) susceptibles de passer les unes dans les autres, et partant que la temporalité subjective de la séquence pratique élémentaire, la multiplicité des vécus qui la composent, est sans commune mesure avec la multiplicité spatio-temporelle et objective des étants du monde. Sur ce point précis, l'analyse henryenne entre en résonnance avec la formule bergsonienne de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* : « Dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque » ; « en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession »[166]. Les moments pathétiques du flux subjectif de notre action ne viennent pas le *scinder*, tout au plus le *scander*.

Mais d'un autre côté, la compréhension de la forme spécifique prise par l'unité excessive comme séquence successive permet de mettre en évidence la survenue au sein du vivant humain, d'une sorte de *déphasage* ou de découplage de la structure fondamentale : la souffrance et la jouissance qui la définissent identiquement se donnent en des moments distincts. Si la séquence pratique n'est pas marquée par des états de choses séparés mais par les phases d'un procès continu, reste que ce *procès* prend la forme d'un *processus* où les phases ne se donnent pas en même temps. Les tirets par lesquels Henry signifie la séquence subjective élémentaire : souffrance-effort-jouissance ne sont pas seulement une façon de relier ce que l'intelligence représentative et le langage spatialisant ne peuvent s'empêcher de séparer, de rappeler l'unité perdue de la praxis ; ils disent aussi la succession de vécus distincts qui n'est pas une apparence mondaine, un effet de surface, une illusion théorique, mais qui s'atteste dans l'épreuve pathétique que le vivant fait de lui-même. Mais encore s'agit-il de bien comprendre ce que nous appelons le *déphasage* de la structure fondamentale. Car à dire vrai la structure fondamentale ne peut devenir autre qu'elle-même : si c'est l'unité du souffrir et du jouir, leur contemporanéité, qui lui confère son pouvoir fondamental, elle ne peut elle-même se déphaser, c'est-à-dire ne plus être en même temps souffrance et jouissance, faute de quoi elle perdrait sa capacité à assurer le passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire son pouvoir fondamental. Le déphasage de la souffrance et de la jouissance, une telle modification de la vie absolue ne peut survenir qu'au niveau de l'un de ses modes, et définir sa structure spécifique, en l'occurrence le mode de vie sensori-moteur du vivant-au-monde que nous sommes. Ce n'est pas fondamentalement notre vie, mais notre vie en tant que vivant moteur et sensible, qui se définit comme ce souffrir qui n'est pas *immédiatement* un jouir mais *moyennant* un effort actif, ce souffrir « séparé » de son jouir par la durée d'un effort conduisant, dans l'immanence d'une vie qui jamais ne se sépare tout à fait d'elle-même, de l'un à l'autre.

Pourra-t-on dire alors que l'action du vivant humain a ceci de propre qu'elle se manifeste dans un souffrir avant de manifester dans un jouir ? Mais c'est à condition derechef de préciser ce que l'on entend par là. Car la description du souffrir et du jouir que Henry produit au niveau fondamental de la vie absolue, semble bien indiquer déjà, au moins implicitement, une forme de primat du souffrir sur le jouir. C'est en effet le souffrir qui, dans *L'Essence de la manifestation*, vient dire en premier la structure de l'affectivité et sa passivité ontologique absolue identifiée au

[166] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1997, p. 81.

s'éprouver soi-même ; c'est bien la pathos du souffrir de soi qui se révèle porter et supporter en lui la charge, dite précisément pathétique, impliquée par l'épreuve de soi ; et le jouir de soi en tant qu'« être-donné-à-soi » apparaît comme ce que rend possible et réalise un tel souffrir, ce qui advient en lui – ce que réalise le souffrir et qui advient dans le souffrir, *certes immédiatement*, mais à partir de lui et en lui : « La souffrance est joie parce qu'en elle, dans son contenu et dans ce qu'elle est, se réalise l'être-donné-à-soi, la jouissance de l'être »[167]. Et n'est-ce pas cet implicite qui s'explicite dans *C'est moi la vérité*, lorsque Henry écrit au sujet de l'unité primitive du souffrir et du jouir que « cette unité consiste en ceci que le souffrir apparaît comme le chemin qui conduit au jouir et ainsi comme sa *condition* »[168] ? Il apparaît en tout cas que la formulation même de leur co-appartenance précédant toute succession n'exclut pas leur ordination selon une *arkhè* et un *telos* : le souffrir apparaissant dans la structure pathétique originaire comme ce qui la commence et la commande, son comment et sa substance fondamentale, et le jouir comme ce qu'elle devient à chaque fois, immédiatement, selon et dans ce souffrir ; la « co-appartenance définit l'Archi-structure du pathos qui veut que ce soit dans l'accomplissement du souffrir et dans son devenir propre que devient et s'accomplit le jouir, et de cette façon seulement »[169].

Par voie de conséquence, ce qui spécifie l'activité motrice du vivant-au-monde, ce n'est pas tant d'être *d'abord* un souffrir mais de l'être d'abord *sans être du même coup* et *sans devenir aussitôt*, sans heurt et sans douleur, un jouir ; c'est d'être un souffrir dont la transformation en un jouir est différée aussi longtemps que requiert la durée d'accomplissement de l'effort endurant la contrainte nécessaire pour « joindre les deux bouts ».

Ce qui vient caractériser l'activité motrice c'est donc le déploiement de la vie selon une certaine temporalité. Toutefois, il faut, là encore, prendre garde à une équivoque. Car à l'instar de la distinction du souffrir et du jouir, et du primat du premier sur le second, il est apparu dans notre première partie qu'un devenir, un passage et même une forme de temporalité, venaient déjà caractériser la passivité absolue de notre vie à l'égard d'elle-même, celle propre à son éternité, définissant son *historial*, et faisant d'elle précisément une éternité métahistorique susceptible de produire l'*histoire* du monde. De sorte qu'il faut dire encore la manière propre dont le devenir immanent de la vie absolue, sa temporalité, son historial, s'*historialise* chez le vivant sensori-moteur. Nous disons bien « *la manière* dont il s'historialise », car on ne peut se contenter de dire que l'historial de la vie absolue a ceci de propre qu'il s'historialise chez le vivant humain. C'est à vrai dire le propre de l'historial de la vie absolue de s'historialiser toujours déjà, comme c'est le propre de la réalité de la vie absolue de se réaliser toujours déjà ; sa puissance fondamentale n'est pas séparée de son actualité, simplement virtuelle. En ramassant les différentes propriétés rencontrées pour dire le déploiement propre de notre action motrice, nous dirons alors que l'historial de la vie absolue, en

[167] EM, p. 833. À l'inverse, Henry ne dit pas que la joie est souffrance, parce que dans son contenu et dans ce qu'elle est, se réalise « le s'éprouver soi-même », la souffrance de l'être, mais il répète la première formule différemment en maintenant le primat du souffrir : « La joie est souffrance parce que l'être donné-à-soi de l'être, réside et se réalise dans le s'éprouver soi-même de son souffrir » (*ibid.*).
[168] CMV, p. 252.
[169] *Ibid.*, p. 253.

notre vie humaine, s'historialise de manière *séquentielle, progressive, évolutive*, selon des moments successifs et des phases distinctes. Mais qu'est-ce à dire alors sinon que l'historial anhistorique de la vie s'historialise d'une manière proprement *historique*, et que partant l'*historialité* fondamentale de notre vie se particularise en nous, en tant que nous sommes des vivants sensibles et moteurs, sous la forme d'une *historicité* subjective et immanente définissant la séquence affective élémentaire de notre souffrance, de notre effort et de notre jouissance, séquence telle qu'elle se donne en des temps différents et une durée incompressible (et dont l'historicité, également subjective et immanente, des transformations du continu résistant en nous, est le corrélat) ? De ce point de vue, si l'être vivant humain, quoique essentiellement « non-historique », peut être dit également « historique », ce n'est plus seulement du point de vue de ce que produit son action : l'histoire du monde qu'il est susceptible de produire en vertu de l'hyperpouvoir de sa vie et qu'il produit effectivement en vertu de son pouvoir moteur particulier, mais en tant que *l'histoire définit le mode même de son action* et de sa production, la manière dont s'accomplit l'hyperpouvoir de la vie dans son pouvoir moteur particulier : historique en tant que l'historial se fait en lui histoire – non point peut-être ce que Henry nomme d'une manière encore ambiguë « histoire *originelle* » [170] définie simplement comme « devenir immanent des tonalités subjectives de l'existence » et qui, comme telle, peut très bien viser simplement l'historial de la vie absolue, mais histoire, en celui-ci, du devenir immanent *successif* des tonalités de notre existence de vivant-au-monde, soit ce que rend possible l'historial de la vie absolue mais qui dit en lui un caractère propre de notre vie subjective humaine : « […] le fait de la succession des tonalités, de leur passage les unes dans les autres selon un ordre donné [...]»[171]. Dans le texte cité, Henry ajoute au sujet de cette histoire qui est celle de notre activité humaine et qu'il s'agit de dépasser vers sa condition de possibilité fondamentale qu'est « l'historial de l'absolu », qu'elle se réalise selon un ordre donné « apparemment contingent » et « indéfiniment variable »[172]. Et en effet, dans la mesure où la séquence élémentaire de notre action implique la médiation d'un effort à la fois corrélé à la résistance fluctuante de la réalité du monde trouvée en nous en tant que nous sommes sensibles, et déterminés en profondeur par la liberté de notre « je peux » aussi bien que par la singularité de notre chair, dans cette mesure disons-nous, le déroulement de cette séquence, certes une et nécessaire, n'est-elle pas inévitablement marquée par une variabilité indéfinie et une contingence au moins apparente ?

Si donc l'analyse régressive de Henry permet de montrer que « l'histoire de nos tonalités est l'historial de l'absolu »[173], ainsi de ne plus interpréter celle-ci comme une simple « succession hasardeuse de sentiments opaques »[174] et de ne plus voir finalement dans « l'histoire du monde » le principe qui la commande, la question anthropologique que nous lui posons permet en outre de cerner plus avant la raison structurelle qui peut expliquer une telle méprise, savoir : l'historial de la

[170] EM, p. 842.
[171] *Ibid.*, p. 836.
[172] *Ibid.*
[173] *Ibid.,* p. 837
[174] *Ibid.*

vie absolue, d'une manière non illusoire qui définit la réalité spécifique de notre action de vivant, s'historialise en une histoire où les tonalités subjectives se déroulent selon une temporalité qui, pour être fondée dans l'éternité acosmique de notre vie et se déployer en elle, prend une forme qui n'est pas rigoureusement celle de cette éternité acosmique, une forme non pas contraire mais contrariée, où la souffrance ne se change pas immédiatement en une jouissance, mais seulement à la faveur d'un effort lui-même corrélé à la réalité contraignante d'un monde. D'une telle forme, d'une telle historicité, en tant qu'elle se produit au sein même de l'historial de l'absolu, il convient certes de dire ce que Henry dit de l'« histoire originelle », à savoir que, « s'accomplissant dans une sphère d'immanence radicale, elle ignore le temps de l'opposition, toute forme de compréhension possible par conséquent, et n'est pas dialectique »[175]. Mais, avec l'historicité dont il est maintenant question, un nouveau concept de dialectique retrouve néanmoins une légitimité. Le concept de « dialectique immanente » décrivant le passage successif des tonalités les unes dans les autres n'a certes encore « aucune signification ontologique » stricto-sensu, mais du point de vue d'une l'anthropologie philosophique, il devient « essentiel à la compréhension de la vie et de son histoire »[176].

En ce concept se dit non point l'avènement d'une temporalité toujours donnée au sein même de l'éternité de la vie absolue et de son historial, mais la temporalisation de cette éternité et de sa temporalité immédiate en une temporalité progressive, réglée, quoique toujours plus ou moins chaotique, au sein de laquelle le vivant ne comprend pas le monde hors de lui à travers sa conscience, mais se confronte à lui, là où il a prise sur lui : dans sa chair, à la faveur d'un effort susceptible de réussite et d'échec. Une telle temporalité n'est pas celle donnée avec la résistance du monde, mais celle par lequel le vivant qui y est sensible y répond par son action motrice, une temporalité *à contre-temps* de celle du monde résistant. Par où l'on voit que la temporalité fondamentale de la vie, son historial, identique à son mouvement éternel, se réalise, dans le vivant sensori-moteur de deux manières corrélées mais très différentes, se temporalise selon deux temporalités : lorsque dans sa chair sensible le vivant éprouve la réalité du monde qui signifie l'inhibition du mouvement éternel de la vie, et lorsque dans sa chair motrice le vivant endure la réalité de l'action nécessaire pour libérer son mouvement éternel ; d'un côté, temporalisation de la vie absolue dans la temporalité d'un temps mort, temporalisation où l'éternité s'immobilise, se suspend, devenant sempiternelle, de l'autre, temporalisation de la vie absolue dans la temporalité d'une durée vivante en lutte contre la temporalité du temps mort en elle, temporalisation où l'éternité se maintient tel qu'elle est, et où alors elle peut, selon le mot du poète, effectivement se « retrouver »[177]. [178]

---

[175] *Ibid*., p. 842.
[176] *Ibid*., p. 843-844.
[177] Cf. le poème *L'éternité* d'Arthur Rimbaud : « Elle est retrouvée/Quoi ?-L'éternité. »
[178] Rencontre-t-on ici le fondement phénoménologique de la conception métaphysique de Bergson formulée au chapitre II de *L'évolution créatrice*, selon laquelle l'interruption ou l'inversion d'un mouvement initial de création est à l'origine de la matière, et la persistance, au sein même de l'inversion du mouvement initial, de son énergie créatrice, à l'origine du contre-mouvement vital des vivants qui organise la matière ? Cf. *L'évolution créatrice*, PUF, Quadrige, 1998, p. 248 : « D'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun retombant est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet

Contre la temporalité d'un temps mort éprouvé dans une chair sensible, selon un mouvement de négation de soi où la réalité de la vie fait en elle le monde en se défaisant – ou auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité – la vie oppose la temporalité d'une durée vivante engendrée par une action motrice, selon un mouvement d'auto-affirmation contrariée où sa réalité se fait contre ce qui en elle se défait[179]– ou auto-affection de l'intériorité qui répond à l'ek-stase de l'extériorité. Parce que la réalité de chacune de ses deux temporalités est engendrée dans l'éternité d'un mouvement qui ne cesse de commencer et de recommencer, l'une et l'autre sont marquées par la répétition qui est un trait fondamental de la vie : en même temps que se répète la réalité du temps mort qui pèse sur notre existence de vivant-au-monde, se répète, « depuis l'origine immémoriale de l'humanité »[180] la réalité de la durée vivante qui affronte la réalité du temps mort en elle, la séquence élémentaire – souffrance-effort-jouissance – par laquelle nous nous efforçons de vivre sur terre[181]. Répétitions communes et corrélatives des deux temporalités mais qui diffèrent en ceci que ce qui se répète avec la durée vivante de l'action, ce n'est pas l'interruption/inversion du mouvement fondamental de notre chair subjective et libre, mais son actualisation contrariée, de sorte que la temporalité engendrée à chaque fois dans notre action est une temporalité rythmée, scandée, et singularisée par le vivant que nous sommes – en même temps qu'accidentée par le fait que nous sommes un vivant-au-monde – une temporalité répétitive donc mais qui n'a rien d'uniforme et d'homogène, une temporalité mouvementée. Aussi, ce qui s'engendre dans la temporalité de notre action, en nous, selon une temporalisation continuatrice de la vie éternelle, est sans commune mesure avec ce que produit la temporalité du monde, hors de nous, selon une temporalisation inhibitrice de la vie éternelle. D'un côté : irréalité de l'instant sans épaisseur qui passe et meurt aussitôt né, qui a un pied dans l'être et un pied dans le néant, sensations fugitives, images fugaces, idées évanescentes – dispersion d'une vie qui recommence sans cesse son propre anéantissement ; de l'autre : réalité d'une présence vivante qui lutte contre ce qui l'inhibe, qui le transforme et se

originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité ». Ou bien peut-on voir dans cette conception cosmologique l'indication du prolongement possible d'une phénoménologie centrée sur le soi ? Il est intéressant de constater que Bergson, pour illustrer sa conception métaphysique, utilise à l'appui de sa métaphore du « récipient plein de vapeur », celle précisément d'un acte moteur : « Pensons donc plutôt à un geste comme celui du bras qu'on lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima : avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait* » (*ibid.*). Et il ajoute un peu plus loin : « La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement » (*ibid.*, p. 249). À vrai dire une telle métaphore, et une telle déclaration, n'ont rien de circonstanciels dans l'œuvre de Bergson : c'est, en un sens, le mouvement d'ensemble de son œuvre qui accomplit le passage d'une étude du moi, de sa liberté, à celle de la matière, et de l'évolution de la vie, d'une psycho-philosophie à une cosmo-biologie. Nous nous contentons d'indiquer ici simplement ce rapprochement possible entre la pensée de Henry et celle de Bergson afin de suggérer une piste de réflexion, qui, pour être explorée sérieusement et être féconde, demanderait que soit autant marqué ce qui sépare la pensée des auteurs que ce qui formellement semble les faire se rencontrer. On trouve déjà dans *Force et Temps* de G. Jean, dans le cadre de son hypothèse de lecture, de précieux éléments d'analyse pour une telle exploration cf. *op. cit.*, p. 128-154.

[179] Cf. la référence à *L'évolution créatrice* dans la note précédente.

[180] PV-III, p. 144.

[181] « […] *la répétition semblable à elle-même, sur le fond de son essence propre, de la vie phénoménologique individuelle et de ses déterminations fondamentales, la réitération indéfinie du désir, du besoin et du travail* », c'est « *cela* » ajoute Henry « *qui, comme condition toujours nouvelle et toujours présente, fait qu'il y a une histoire* » (M, p. 197-198) – et précisons, cela qui fait qu'il y a histoire du monde, mais aussi histoire en nous, de nos tonalités subjectives.

transforme, le conserve, se préserve, habite et aménage un monde, résiste, éprouve douleur et plaisir et pour cela, s'efforce, se fatigue, se repose – persévération d'une vie qui recommence sans cesse son propre maintien dans l'être.

On voit donc en somme, que ce qui confère au sein de la perspective henryenne, une dimension historique à l'action motrice du vivant, ne se limite nullement à la considération de ses « effets » sur la réalité du monde qui s'engendre en sa chair ; elle est plus profondément historique en tant que l'historial de l'absolu s'historialise en cette action motrice selon le mouvement subjectif et vivant de la succession des tonalités affectives qui la rythment. Et c'est ainsi que s'éclaire le problème que nous soulevions dès le chapitre II et précisions au chapitre IV, à savoir, pourquoi, si la vie est identiquement et immédiatement repos et mouvement, calme et activité, ces deux expériences se donnent-elles en notre vie comme des contenus phénoménologiques distincts et opposés, l'un après l'autre ; question se répétant au sujet de l'identité du souffrir et du jouir, et trouvant sa formulation la plus précise à l'aune du concept d'historialité : pourquoi et comment l'historial de la vie absolue, qui est le devenir du même, s'historialise chez le vivant humain, sous la forme d'un devenir où les vécus subjectifs diffèrent et se succèdent, soit sous une forme à proprement parler *historique ?* Réponse donc : en raison de la structure sensori-motrice de notre vie, en vertu de laquelle, quoique donnés à nous-mêmes hors monde, nous prenons part à un monde et tentons de nous y maintenir vivants[182]. Parce que nous sommes des vivants doués de sensibilité et de motricité, le souffrir de notre vie a ceci de particulier qu'il ne se donne pas immédiatement sous la forme d'un jouir. Quoiqu'ils soient fondamentalement les mêmes, le passage de l'un à l'autre requiert un effort actif contre la résistance du monde en nous. De même, et pour une raison identique, le repos qui définit pourtant le fond de notre activité et la rend possible ne se donne pas immédiatement et en même temps que notre activité ; parce qu'en tant que vivant-au-monde le repos originaire de notre vie se trouve *a priori* perturbé, il ne peut se retrouver dans notre vie terrestre qu'après l'accomplissement du mouvement inquiet qui s'achemine vers lui en œuvrant contre ce qui l'empêche, au terme d'un effort, d'un travail au moins minimal, de plus ou moins haute lutte – ou bien, il est vrai aussi, sous une autre forme, dans la suspension d'un tel mouvement lorsque le vivant laisse peser en lui le poids et l'inertie du monde, s'inverser la téléologie de la vie, et s'abandonne temporairement à la douce tranquillité de son mourir : dans la jouissance de l'action ou de l'inaction, à chaque fois non pas immédiatement mais au terme, positif ou négatif, d'une action et d'un effort, relativement à un tel effort. Et dans tous les cas, la jouissance, comme le repos, ne se donne que temporairement ; car – en raison de la structure spécifique de son être – le vivant terrestre que nous sommes, ne peut conserver et/ou accroitre – selon le réquisit de son être fondamental et de son excédence – une telle jouissance, ou un tel repos, qu'en rencontrant à

[182] Une telle réponse assurément n'est pas une pleine explication ; elle ne répond que partiellement à la réponse pourquoi ; elle n'explique pas ce qui fait que notre vie, fondamentalement hors monde, se trouve en nous, affectée d'une telle structure. Mais à tout le moins remonte-t-elle à une structure *a priori spécifique*, à un archi-fait, et identifie-t-elle en lui ce qui, sans s'expliquer lui-même, permet d'expliquer ce dont les fondements ontologiques de l'anthropologie henryenne, à eux seuls, ne permettaient pas de rendre compte.

nouveau la contrainte d'un monde et la nécessité de s'y confronter selon la séquence éternellement recommencée : souffrance-effort-jouissance, qui définit de façon élémentaire la façon historique dont s'historialise l'historial de l'absolu en notre action.

Ce qui se révèle ici c'est donc la dimension historique de notre *humanitas* qui dit en même temps le pouvoir de l'homme sur le monde, assuré par les pouvoirs spécifiques que lui confère l'hyperpuissance de la vie en lui, et l'essentielle précarité qu'implique une telle spécificité : « vie précaire et surpuissante » écrit Henry pour dire ce qui reste aux hommes « réduits à leur seule force de travail »[183]. Une telle précarité montre bien la persistance, au sein même de l'action du vivant sur le monde, de sa puissance active, de la finitude modale que nous avons identifiée au chapitre précédent, concernant sa sensibilité et sa puissance passive. Si la réalité du vivant sensori-moteur que nous sommes est pleine et sans faille, s'il elle est toujours déjà actuelle et non virtuelle, son actualité est une actualité contrariée, requérant, pour se libérer, une actualisation laborieuse. La plénitude, le repos en soi de la vie absolue, ne sont donc pas interdits au vivant terrestre que nous sommes, mais *a priori* précaires ; leur *éternité* s'actualise en notre action *temporairement*, à la faveur d'une actualisation laborieuse.

Une action tout contre la transcendance : auto-affection de l'intériorité contre-ekstatique.

Enfin, il ressort de notre caractérisation de l'activité au sein de la structure sensori-motrice du vivant terrestre, le lien intrinsèque de cette force active, fondée dans l'immanence de la force passive de la vie absolue, avec la transcendance. En tant que l'action motrice se déploie en notre chair contre cela-même qui s'offre en elle, dès lors que se heurtant à une résistance, elle se rapporte à elle-même comme se rapportant à son autre, au sein d'une auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, assurément elle est *liée* à la transcendance ek-statique. En un sens elle est la réponse motrice au problème pratique que pose à la vie l'accomplissement en elle d'une transcendance : comment rester ce qu'elle est, c'est-à-dire immanence, alors qu'en elle s'accomplit la transcendance qui est l'autre nom de son inhibition et de sa négation.

Mais il faut dire en outre qu'elle est *intrinsèquement* liée à elle, car, on l'a vu, le maintien de son immanence par l'acte moteur qui plie le continu résistant à sa loi se fait alors en fonction de cette transcendance, plus précisément en fonction de la signification pathétique de la réalité de cette transcendance en lui : *le pathos de la contrainte*. Or, on l'a vu, il en résulte un acte moteur qui revêt au moins formellement les caractéristiques habituellement prêtées à la transcendance, alors même que cet acte est orienté contre l'épreuve de la transcendance en lui : l'opposition, la médiation, la finitude, la temporalisation, la dialectique ; « alors même » ou plutôt parce qu'il est ainsi orienté, car c'est précisément cette propriété de s'exercer « contre ou sur » le continu résistant qui produit ce curieux effet de symétrie[184]. Rencontrant une opposition en lui, il s'oppose à cette opposition ;

[183] DCAC. p. 135.

[184] Se produit un curieux effet de symétrie ou pour faire écho à cet autre philosophe français de la vie que Henry ne cite presque jamais ou de manière critique, « une espèce d'échange, assez analogue à ce que les physiciens appellent un phénomène d'endosmose » (Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 81).

éprouvant sa négation, il tente de nier cette négation, de contrer ce qui vient là contre lui ; éprouvant en lui la pesanteur d'un monde, il éprouve la nécessité d'y « faire face ». Accomplissant une extériorisation passive au sein de son propre processus d'intériorisation charnelle, le vivant semble contraint de répondre par une intériorisation active qui prend les dehors de l'extériorisation à laquelle il est alors confronté. Nous avons toutefois tâché de montrer que les caractéristiques formelles de la transcendance ne pouvaient s'appliquer à l'activité motrice du vivant qu'en recevant au sein de l'immanence un contenu propre. Ainsi par exemple de l'opposition : accomplie dans l'action motrice contre ce qui se donne *intérieurement* au sein même de la subjectivité charnelle entravée, elle ne peut être assimilée à l'opposition produisant l'objet extérieur avec lequel le sujet n'entre jamais réellement en contact de sorte qu'il pourrait pratiquement le transformer. La confrontation pratique avec la réalité d'un monde n'est pas son objectivation théorique.

Pourtant, ce transfert formel des propriétés de la transcendance vers l'action motrice et organique du vivant ne doit-elle pas nous inciter à déplacer le concept même de transcendance, en lui conférant à son tour un nouveau contenu, au sein de l'immanence pratique ? Ne faut-il pas dire qu'agissant contre le continu résistant, le vivant le vise, se dépasse et finalement se transcende dans son effort vers lui ? Si un tel acte, assurément n'est pas une transcendance théorique, ou une intentionnalité représentative, ne faut-il pas le comprendre comme une transcendance pratique, et une intentionnalité motrice ? C'est d'ailleurs bien ainsi que Henry lui-même le comprend dans sa lecture de l'ontologie biranienne [185].

Pourtant s'il est bien vrai que le vivant « connaît intérieurement » la masse organique vers lequel il « se transcende » *dans son effort*, qu'il noue un « rapport *immédiat* »[186] avec les organes qu'il vise dans son intentionnalité pratique, si une telle description dit bien la manière dont se révèle en notre vie « le terme » de notre effort : *en notre chair*, si, en outre, une telle révélation intérieure, où s'abolit l'abîme infranchissable de l'âme/sujet au corps/objet, est la condition de possibilité phénoménologique d'une action de l'ego sur le monde, peut-on ne pas remettre en question cette

[185] Par exemple, dans l'*Essai* : « L'acte par lequel le mouvement subjectif déploie la main comme masse organique qu'il connaît intérieurement, comme terme vers lequel se transcende sa connaissance non pas intellectuelle mais motrice » (PPC, p. 187) ; ou bien, au sujet « du rapport immédiat » de nos organes avec « l'être originaire du mouvement subjectif » : « Ce dernier rapport est une modalité du rapport transcendantal de l'être-au-monde, une spécification de l'acte général de transcendance, spécification dans laquelle le mouvement, se dépasse chaque fois vers telle ou telle de ces structures résistantes » (*ibid*., p. 172) ; et enfin : « Le mouvement [...] est une intentionnalité *sui generis » (ibid.,* p. 99*),* « une intentionnalité motrice » (*ibid*., p. 100). De même dans *L'Essence de la manifestation* lit-on encore : « […] l'acte de mouvoir quelque chose par exemple n'est que la transcendance d'un effort et sa relation intérieure au terme mû par lui » (EM, p. 817). Et c'est bien une telle compréhension de l'acte que reconduit G. Jean, en se plaçant même à un niveau plus profond de la praxis et en interprétant non pas l'acte en tant que moteur, mais avant lui, l'acte effectif qui précède tout rapport avec le continu résistant, l'acte accompli effectivement par le vivant, selon le schème de l'arrachement à la résistance *a priori* de la passivité ontologique de la vie. Cf. *Force et Temps*, *op. cit*., principalement, Introduction, V « De la duplicité de l'apparaître à la connexion de la force et du temps » (p. 55-65), et VI, II « L'antinomie du *conatus* et le problème de la transcendance comme illusion transcendantale » (p. 267-287). On soulignera notamment ce passage, (p. 56), où le « rapport entre ce qui se dépasse et ce qui ne se dépasse pas, entre la transcendance et l'immanence » est assimilé à l'« identité non tautologique » « fondée dans la structure propre de l'immanence », elle-même saisie par l'auteur comme structure dynamique et économique – « comme lieu d'articulation et de circulation de différents régime de la force- » (p. 49) à savoir « force passive », « puissance d'agir », « force en acte ». Notons aussi cette formule (p. 254) : « […] l'ouverture même du monde comme règne de la force en acte ». Et enfin (p. 287) : « [...] transcendance qui, comme effort ontologique, activité originelle [...] »

[186] Cf. la citation de PPC, p. 172, dans la note précédente 185.

première assimilation de l'acte moteur à une transcendance et à une intentionnalité ? En d'autres termes, on peut dire, comme nous l'avons fait, qu'en éprouvant le continu résistant en sa chair sensible, le vivant se rapporte à lui-même en son immanence comme se rapportant passivement à un autre et comme tel effectuant une première forme de transcendance ou d'intentionnalité, comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité ou sensibilité ; mais précisément si cette proto-transcendance, cette proto-intentionnalité, ou cette ek-stase primitive, propre à la sensibilité de la chair de ce vivant se forme en son immanence et comme auto-affection, alors il apparaît qu'en s'efforçant de modifier le continu résistant en sa réalité originaire, en se rapportant à un tel corrélat, le rapport qu'il accomplit n'est pas un rapport passif, transcendant et intentionnel, *à autre chose que soi*, mais un rapport actif et immanent *à soi* : certes il ne se rapporte pas à soi comme s'il ne rencontrait en lui aucune résistance, comme s'il était parfaitement libre de toute contrainte, soi céleste ; il se rapporte à lui-même comme s'efforçant de surmonter son inhibition, soi terrestre. Mais à la différence de l'épreuve propre à la sensibilité, il ne se rapporte pas à lui-même comme *se rapportant à autre chose* que soi qui lui résiste, comme inhibé, comme se transcendant vers le monde, mais il se rapporte à lui-même comme *se rapportant à ce premier rapport* qu'il tente de modifier. Si dans la réception du continu résistant, on peut dire qu'il s'ouvre à une première altérité, dans l'effort contre ce continu, il faut dire, qu'« il s'appuie » et « s'arc-boute sur lui-même »[187]. Autrement dit, si le mouvement propre à la sensibilité est de donner au vivant à sentir le monde et sa diversité, de le décentrer et si comme tel, il tend à sa dispersion, au contraire, dans l'action, le vivant se recentre, se rassemble, se ressaisit, se concentre, pour parvenir à déployer son « je peux », malgré son inhibition, « selon son vouloir propre » : *se* maintenir en *soi*, *se* conserver, *s*'accroître. Il ne reçoit pas en lui passivement une première transcendance qui est son mouvement inverse, mais, au contraire et malgré cela, cherche à déployer activement et librement son immanence.

De fait, c'est bien à une telle remise en cause de la pertinence du concept de transcendance et d'intentionnalité que Henry est conduit alors qu'il revient sur la question de l'action de l'homme sur le monde à la lumière d'une répétition de la question du corps subjectif saisi plus précisément comme chair dans *Incarnation*. Alors que le phénoménologue vient en effet de donner la caractérisation du corps organique, valant pour le continu résistant en général, qui dit le mieux l'immanence de sa réalité originaire – « Tout l'être de ce qui résiste est […] dans la force à laquelle il résiste » –, s'ensuit alors la remarque suivante : « C'est un problème de savoir si la relation du "je peux" au terme qui lui résiste continûment peut encore être décrite en terme d'intentionnalité, d'intentionnalité motrice par exemple. Et cela parce que toute intentionnalité au sens de la phénoménologie est une *Sinngebung*, une donation de sens, alors qu'en cette épreuve pure du continuum résistant dans l'auto-mouvement immanent du "je peux", aucune signification, aucune idéalité, n'intervient »[188].

[187] Cf. I, p. 212.
[188] *Ibid.*

Certes, la remarque prend plus la forme d'une hésitation et d'un remords que d'un rejet, et pose une question sans la trancher explicitement. Et on comprend facilement une telle prudence, car si le déploiement de l'acte moteur qui meut le continu résistant est considéré comme autre que celui d'une transcendance ou d'une intentionnalité, il faut bien dire le caractère spécifique de cette réalité immanente qui se manifeste à elle-même comme ce qui s'exerce « contre » ou « sur », qui est orientée, qui se rapporte à son propre empêchement, et qui, comme telle, n'est pas une pure immanence, mais une immanence qui se maintient en soi en éprouvant sa prise et son emprise sur le monde, cette immanence qui n'accomplit peut-être aucune *pro-tension, ou ré-tension*, mais vit *la tension* de ce qui mène une lutte. Aussi, peut-on pour exprimer la manière même dont s'auto-révèle notre action motrice exclure tout à fait la transcendance, et l'intentionnalité ?[189] N'y a-t-il pas lieu de considérer la motricité comme l'accomplissement dans l'immanence, à l'instar de ce qui se passe avec la sensibilité mais selon une modalité différente, d'une transcendance, d'une intentionnalité, et d'un être-au-monde, comme la modalité motrice, distincte de la modalité sensible, d'une telle transcendance immanente ? Peut-être. Mais on voit alors à quelle condition minimale, pour rester en accord avec les découvertes principales de la philosophie henryenne, la réintroduction du concept de transcendance et d'intentionnalité est possible au sujet de la motricité : à condition de ne pas concevoir ce à quoi ce rapporte une telle transcendance, une telle intentionnalité, un tel être-au-monde, à partir de ce qu'exclut « l'épreuve pure du continuum résistant » : « la signification », « l'idéalité », et « tout horizon ek-statique »[190]. Ce qui revient à dire : à condition de concevoir cette transcendance motrice comme une transcendance qui n'a rien de théorique ni d'ek-statique, pas même sous une forme primitive, à l'instar de la proto-théorie ou proto-extase qui s'accomplit dans le voir sensible, soit encore à condition de concevoir cette transcendance motrice comme un être-au-monde qui n'a plus à rien à voir avec l'ouverture d'un horizon, avec la projection d'une extériorité, rien de commun avec l'abstraction, l'objectivation et l'extériorisation, et qui par conséquent n'est pas le mouvement contraire de l'immanence, une contre-téléologie, une négation de soi, une auto-négation[191], mais un acte qui reste un déploiement intérieur et pathétique, une concrétisation, une auto-affirmation.

Une telle condition, qui vide la transcendance de son contenu ek-statique, est exigée, si l'on suit les analyses de Henry, à la fois pour rendre compte de la possibilité de l'action sur le monde, mais plus fondamentalement pour rendre intelligible la possibilité de l'activité en tant qu'activité, indépendamment de son incidence sur le monde. Nous avons en effet vu que dans le chapitre II et V, la dimension non-ek-statique de l'immanence, son exclusion de la transcendance en ce sens, est à la fois la condition originaire de son pouvoir *causal* et de *l'efficace* de ce pouvoir, c'est-à-dire de sa capacité, en restant auprès de soi, à engendrer des effets réels en elle-même. Autrement dit,

[189] Selon la distinction que fait A. Devarieux dans son commentaire de « l'effort biranien immanent » : « Pour être dit *inintentionné* », l'effort moteur peut-il est-il dit tout à fait « *inintentionnel* ? » (*L'Intériorité Réciproque, L'hérésie biranienne de Michel Henry, op. cit.,* p. 186.*)*

[190] I, p. 212. Cf. aussi Ms A 6-12-4353, in RIMH n°3, p. 188 : « L'effort ne suppose pas la vérité de la transcendance. »

[191] Ce que, à l'inverse de nous, semble ne pas hésiter à dire Grégori Jean dans *Force et Temps* au sujet de la transcendance de l'acte qui précède toute relation avec le continu résistant. Voir l'annexe.

l'immanence définit non seulement la réalité de toute activité mais les conditions selon lesquelles l'activité engendre en elle une réalité, en se conservant et en s'augmentant d'elle-même. De sorte que si l'acte effectué par le vivant est assimilé à une transcendance comprise en son sens ek-statique, il se réduit à un acte qui n'engendre rien de réel, ni en lui, ni dans le monde, mais se contente de produire hors de soi de l'irréel : son dépassement est alors compris comme ce qui ne se dépasse pas, non pas selon le paradoxe propre à la structure de l'immanence qui définit le dépassement réel et effectif du soi, « son identité non-tautologique », mais selon la contradiction de ce qui se dépasse vers l'irréel sans accomplir aucun dépassement réel et effectif, aucun accroissement de son être propre, sinon celui de la réalité de son acte qui suspend toute réalisation, le non-soi qui ne s'élance plus vers soi.

On voit alors mal comment un tel dépassement ek-statique, une telle abstraction peut venir définir, dans cette perspective, l'effort concret, inhérent à notre action motrice, par lequel la pulsion *se mouvant en soi-même* et pliant des « organes » à sa puissance, accomplit, dans la mise en œuvre de son pouvoir moteur, « une sorte de *déploiement intérieur* qui va au bout de ce qu'il peut »[192]. Et on voit par conséquent que si le maintien du concept de transcendance et d'intentionnalité pour décrire l'acte moteur du vivant reste possible, les conditions qu'il exige pour ne pas contrevenir aux réquisits de la philosophie henryenne, rendent son usage périlleux : difficile en effet de recourir à ces concepts si fortement connotés, sans introduire quelque chose du contenu, encore trop idéaliste selon Henry, que leur ont conféré les principaux fondateurs de la phénoménologie historique : la *Sinngebung*, l'extériorisation, la temporalisation du temps, l'ouverture ek-statique d'un dehors, la *theoria*… Penser l'acte moteur par lequel le vivant repousse la nature pour s'y faire une place, un lieu et un milieu de vie, à partir de tels concepts, n'est-ce pas inévitablement prendre le risque de réintroduire subrepticement, consciemment ou non, ce que Henry « a combattu de toute [ses] forces pour des raisons qui tiennent à la vie » et « à la possibilité de quelque chose comme le vivre »[193] : l'écart, le néant, et avec lui la mort ?[194] Certes, notre commentaire de la sensibilité comme

[192] I, p. 214.
[193] Cf. PV-IV, p. 219.
[194] Que le maintien du concept de transcendance pour penser l'acte du vivant dans son effectivité conduit effectivement à réintroduire l'écart au sein même de la structure de l'immanence, et à donner la mort comme cadre à la pensée de la vie, n'est-ce pas ce que met clairement en évidence, l'interprétation de G. Jean dans *Force et Temps* ? Parti du postulat selon lequel l'auto-affection est « sans distance », mais « n'est pas sans écart » (Force et Temps, *op. cit.*, p. 49), postulat se développant dans l'idée que « dans la structure propre de l'immanence » se produit « la transcendance » (*ibid.,* p. 56) qui, comme « effort ontologique » et « activité originelle », est l'« opérateur » de « l'abstraction » ou « proto-séparation » qui est « la séparation paradoxale de la vie avec elle-même » (*ibid.,* p. 287), il en tire lucidement les conclusions provocantes qui en découlent : « Pour le dire frontalement, la vie henryenne n'est-elle pas ce qui "fulgure" entre ces deux figures de la mort [immobilité organique et création/destruction], ne se définissant comme *vie* que de se *maintenir* comme leur entre-deux ? » (*ibid.*, p. 292). Si notre réinterprétation revient également à accorder une place à la figure de la mort au sein même de la perspective henryenne, elle reste ici plus circonscrite : la mort n'est pas rapportée à la structure interne de l'immanence, à ce que G. Jean appelle son « double excès » (*ibid.*, p. 53), mais à sa modalisation en vie sensori-motrice. De sorte qu'elle ne vient pas encadrer la vie du vivant humain, mais s'insère en elle comme une donnée pathétique et pratique avec laquelle il doit composer pour vivre. Aussi, nous permet-elle, nous semble-t-il, de prendre en charge ce que le modèle proposé par G. Jean, selon son propre aveu, tend à « *éluder* le problème *proprement biologique* de sa "conservation" » (*ibid.,* p. 292) – pourvu bien sûr que l'on confère au terme « biologique » le même sens transcendantal et immanent que nous avons reconnu à ce que nous avons appelé dans ce chapitre « la dimension organique » du vivant-au-monde.

accomplissement au sein de l'immanence d'une transcendance, comprise comme proto-extase, première forme de la négation de soi et du mourir, allait bien d'une certaine manière dans une telle direction. Mais justement il s'agissait alors de penser l'inhibition du mouvement fondamental de la vie au sein du vivant sensible, la résistance à son immanence, alors que, maintenant, il s'agit de penser l'acte par lequel le vivant tente de persévérer en son mouvement immanent fondamental *lors* précisément qu'il est inhibé et rencontre une résistance, soit l'acte par lequel il s'efforce de continuer à vivre *alors qu'*en lui s'accomplit une forme de mourir, de se rejoindre encore *alors qu*'il éprouve en lui une sorte de premier « écart interne ». Le risque est donc ici, en pensant l'acte moteur comme transcendance et intentionnalité, d'identifier le mouvement même par lequel le vivant tente de se conserver et de s'accroître en son immanence à ce qui est son mouvement opposé et son contraire. Or s'il est bien vrai qu'à partir du moment où ce mouvement opposé et contraire à l'immanence s'introduit avec la sensibilité au sein même du vivant-au-monde, alors l'acte qui y répond et par lequel ce vivant tente de se conserver et de s'accroître encore, en porte inévitablement la marque, ce que signifie toutefois une telle « marque » est équivoque. C'est une chose de dire qu'il est déterminé en son action par ce à quoi il s'oppose, l'acte ek-statique, le départ hors de soi, le mourir, qu'il en est alors comme le reflet symétrique ou inversé, autre chose de dire qu'il s'identifie à son opposé, qu'il accomplit alors le même acte, la même logique, la même dynamique, au point de ne plus être l'inverse de l'acte ek-statique, sa négation, mais une autre forme de cet acte, et finalement l'inverse de ce qu'il est fondamentalement lui-même, l'inverse de l'acte pathétique immanent de la vie, l'inverse d'un vivre, son auto-négation. Une chose de dire que le mouvement immanent de la vie se trouve dans l'acte moteur en butte à une résistance, *contrarié*, autre chose de dire qu'il devient alors *contraire* à lui-même.

Aussi, pour éviter le risque d'éluder ce qui se joue dans la réponse du vivant à la résistance de son mouvement fondamental, et de recouvrir l'opposition du vivre et du mourir, de la praxis et de la theoria, nous préférons, à l'instar de Henry, éviter d'utiliser le vocable de transcendance et d'intentionnalité pour désigner l'acte moteur du vivant humain. Aussi, plutôt que de dire qu'en réponse à l'accomplissement d'un mouvement de transcendance ek-statique dans l'épreuve charnelle du continu résistant – la sensibilité – le vivant humain endure en sa chair l'accomplissement d'un mouvement de transcendance non-ek-statique – la motricité –, nous dirons plus volontiers, pour accuser l'opposition, qu'il s'efforce de déployer son immanence malgré l'épreuve en lui de cette première transcendance, qu'il accomplit non point donc le *contraire d'une immanence* mais une *immanence contrariée*, non point son inversion, ou son auto-négation, mais sa continuation sur le mode de la contrainte intérieure ou *auto-coercition*.

De ce point de vue, qui réserve le terme de transcendance à la transcendance ek-statique, il apparaît 1) que certes l'acte moteur présuppose l'accomplissement d'une telle transcendance – avec la sensibilité –, que, prise dans son ensemble, l'action ou la praxis humaine, comme action ou praxis d'un vivant sensori-moteur implique bien, *en elle*, un tel accomplissement, qu'elle se comprend même comme une réaction à lui, mais 2) que par contre cet accomplissement, cette transcendance,

cette ek-stase, ne définissent pas dans l'action globale la réponse elle-même, l'acte moteur en lui-même, la motricité dans sa spécificité, mais seulement ce qui lui est corrélé. Et pour dire plus précisément la manière dont se révèle l'immanence d'un tel acte, c'est-à-dire pour dire à la fois son opposition à la transcendance telle qu'elle s'accomplit dans sa sensibilité – l'*auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité* – et le lien intrinsèque qu'elle manifeste au moment même où elle s'oppose au mouvement ek-statique de cette transcendance, son caractère inversé par rapport à lui, nous pourrions peut-être déterminer la motricité comme l'accomplissement de l'*auto-affection d'une intériorité contre-ekstatique*. Si le premier concept désigne pour le vivant l'épreuve immanente de son extériorisation, le second veut dire, en regard, l'effort immanent de son intériorisation à l'encontre de cette extériorisation.

En somme, ce qu'implique, dans la perspective henryenne, la dimension organique du vivant que nous sommes, c'est l'interaction dans l'immanence d'une chair sensible et motrice, d'une auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité et d'une auto-affection de l'intériorité contre-ekstatique. Une telle formule cherche à dire de manière concentrée la complexité qu'enveloppe notre relation au monde. Et c'est ainsi que se révèle la capacité de la perspective henryenne à rendre compte *et* de l'insertion de l'homme dans le monde *et* de son action sur lui. La compréhension de la structure duale sensori-motrice à l'aune de son unité immanente révèle une proximité absolue du vivant humain avec son monde qui ne signifie pas sa stricte naturalisation – *i.e.* : une insertion qui ne compromet pas son action – et une emprise de ce vivant sur un corps particulier qui ne fait pas de l'être humain « un empire dans un empire » – *i.e.* : une action qui ne compromet pas son insertion ; en bref, un être qui se différencie radicalement des simples choses sans être pour autant privé d'efficace sur elles, ou bien, en prenant les choses par l'autre bout, un être qui est bien en un sens « dans » le monde, mais jamais sans y être abandonné comme une chose.

La caractérisation de notre être comme vie organique permet ainsi une double spécification de notre être humain, une spécification disons par le haut, en distinguant l'être humain, d'un être angélique ou purement spirituel, et, une spécification disons par le bas, en le distinguant d'un être minéral ou purement naturel ; mais reste à déterminer ce qui distingue notre *humanitas* sur le plan intermédiaire de la vie organique, soit ce qui distingue notre vie, au sein de la vie absolue, non plus de ces deux cas limites que seraient la vie éthérée d'un ange ou la vie pétrifiée d'une chose, mais de la vie de ce qui est incontestablement vivant, la vie de ce qui est tout simplement vivant, la vie de ce ces simples vivants que sont les végétaux et les animaux [195].

[195] Pour ne rien dire encore de la question de savoir ce qui distingue notre vie d'homme au sein de la vie absolue non plus des autres vivants, mais de la Vie absolue elle-même, de la Vie en tant qu'Absolu.

CHAPITRE VIII

Psychéité (imaginative et idéative) et créativité d'un vivant-au-monde ; la sous-dimension éthologique, et les dimensions symbolique et spirituelle de l'être humain

De Charybde en Scylla

La seule prise en compte de la sensibilité, décrivant l'être du vivant humain comme être concret du monde, pouvait nous laisser craindre que la perspective henryenne de la vie immanente ne parvienne à intégrer en elle le phénomène de notre « insertion dans le monde » qu'en produisant ce qu'elle cherche à tout prix à éviter : la « naturalisation »[1] de l'homme, la confusion de son être avec celui d'une chose, l'anti-humanisme qu'il charrie. La mise en scène de la motricité, et avec elle, celle de sa *dimension organique*, nous a alors permis de voir comment l'acosmisme henryen pouvait tout à la fois reconnaître *une dimension naturelle* à l'homme sans pour autant le réduire à celle-ci. Mais, en évitant Charybde, on aperçoit Scylla. Voici pourquoi.

Certes, saisi au sein du processus de corpspropriation comme être sensible *et* moteur, ce n'est plus la seule *passivité à l'égard de son autre* qui vient spécifier le vivant au sein de la vie. En lui se révèle l'efficience d'une *activité* à la faveur de laquelle, alors qu'il subit en sa propre chair le poids de l'extériorité mondaine, il parvient, malgré cela, à accomplir son intériorité vitale selon son mouvement immanent propre. Ce qui caractérise spécifiquement un tel vivant n'est pas d'être le simple récipiendaire charnel et sensible de la *nécessité « extérieure »* du monde, mais d'être, en outre, le pouvoir de réaliser positivement, par la force de son effort propre, la *nécessité intérieure* de la vie absolue qui l'engendre comme vivant. Aussi bien, l'historial de la vie ne trouve pas à s'accomplir en lui sous la forme de cette simple « *naturalisation »* transcendantale qui consiste à recevoir dans la sensibilité d'un vivant une Terre ; dans l'effort par lequel le vivant s'efforce activement de « faire reculer » la Terre, la transforme et se transforme suivant la séquence subjective de ses propres besoins, et selon le procès d'une co-propriation, l'historial de la vie s'accomplit sous la forme de son « *historicisation »* transcendantale. *Aliéné et altéré* en tant que sensible, le vivant en tant qu'il est toujours aussi moteur, trouve le moyen d'œuvrer à sa *libération*, d'agir pour son *ipséisation*, de s'affirmer comme vivant absolument irréductible à l'inerte et à la mort. En lui autre chose que le

[1] Cf. B, p. 6.

mutisme obstiné des choses impassibles qui étouffent le logos de sa vie trouve à se dire ; dans le souffle de son action, s'ébruite la parole de la vie qui fait entendre au vivant « *le bruit* de sa naissance »[2].

Aussi bien son affectivité, dans la séquence pathétique élémentaire de la souffrance/effort/jouissance, ne se borne plus à éprouver son inhibition et son inversion dans la réception de son autre : elle trouve le moyen d'activer ses « possibilités sommeillantes »[3] et de se déverser progressivement en soi. Les besoins qui naissent en cette affectivité et qui définissent un vivant sensori-moteur disent eux-mêmes la différence de son être spécifique d'avec celui de l'être d'une chose dans la vie. Sa propension à réaliser en son immanence sensible le mouvement inverse de la transcendance indique sans doute qu'il porte encore en soi le besoin de laisser reposer le monde en lui, et de se reposer lui-même dans cette inertie ; mais chez le vivant qui parvient à opposer à cette propension passive, la pulsion active et motrice de son auto-mouvement, ce besoin paradoxal de la vie de s'identifier à la non-vie prend la signification de ce qui ne peut avoir qu'« un temps » : *le temps du sommeil* où le vivant s'endort avant de se réveiller à lui-même, lorsqu'une fois son besoin d'inaction et de repos tranquille temporairement satisfait, s'impose alors la nécessité de satisfaire le besoin de l'action, celui de mouvoir le monde en lui et de se mouvoir dans ce dynamisme : *le temps de la veille*, celui de l'acte se contraignant à affronter l'adversité du monde.

Dans ce dynamisme spécifique du vivant sensori-moteur qui parvient, par son effort actif, à déployer successivement le dynamisme fondamental de la vie, ce vivant fait advenir en lui, là même où il reçoit le monde et devient son corps-propriétaire, en ce site charnel qu'est sa sensibilité corrélative de sa motricité, autre chose qu'une « masse amorphe » et un *lieu spatial* : une *étendue organique* – *son* corps –, et, alentour, *un milieu de vie* – *son* monde. Il habite le monde en être vivant. Il l'organise du dedans, le transforme, le travaille, lui « communique le miracle de sa force »[4], lui offre le « baiser brûlant de la vie »[5].

Ce qui revient à dire que la finitude modale que le vivant sensori-moteur porte et supporte en lui, avec laquelle même il s'identifie en tant qu'il est l'épreuve vivante et sensible du monde, ne le recouvre pas sans reste : l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité n'épuise pas toute sa force vitale ; celle-ci ne se consomme pas tout entière dans l'inversion de son immanence en transcendance, dans sa négation primaire de soi. Alors qu'un mourir s'accomplit en lui, le vivant parvient encore, par son effort, à vivre tel qu'il est, à vivre comme un vivant, il parvient en soi en un Soi ; son immanence, et avec elle, son éternité, sa vérité, son ipséité, sa liberté, ne restent pas virtuelles, elles s'actualisent par la médiation de son acte propre, elles s'auto-affirment.

Assurément, ce qui s'annonce alors dans la Corpspropriation ramenée à la structure duale sensori-motrice, c'est tout autre chose qu'une forme limite du vivant, ou sa forme inversée, tout autre chose qu'une non-vie difficilement distinguable de la minéralité. On peut même dire que dans

[2] Henry utilise cette expression, dans un autre contexte, dans *Paroles du Christ*, p. 149 (c'est nous qui soulignons).
[3] Cf. EM, p. 838.
[4] DCAC, p. 131.
[5] *Ibid*., p. 137.

l'effort d'organisation, à la faveur duquel le vivant, en prise avec son milieu, intériorise celui-ci en même temps qu'il s'intériorise, historicisant l'historial de la vie absolue, *s'esquisse* une forme humaine. Mais dépasse-t-on encore la simple esquisse ? Reprenons point à point les traits qui sont le canevas de cette esquisse – principalement : 1) l'activité du vivant, 2) l'affectivité qui la fonde, 3) le rapport au monde qui le caractérise et 4) la finitude que ce rapport implique.

1) On remarque d'abord que selon le schéma de la Corpspropriation réduit à son épure, l'activité du vivant, sans se réduire à la réception sensible de la réalité d'un monde, se comprend encore comme une simple *réponse* motrice au surgissement en lui d'une telle réalité. L'activité par laquelle il affronte l'épreuve passive d'une résistance à sa téléologie immanente prend la forme de la *ré-activité* ; la nécessité intérieure qui commande son action, la forme de *la nécessité organique* suivant laquelle il doit faire face et s'ajuster à la nécessité « extérieure » du monde qui se fait sentir en lui, en faisant reculer la Terre. La forme transcendantalement « historique » de l'effort par lequel le vivant transforme la nature qui l'assaille apparaît encore ordonnée à cette nature et sollicitée par elle. Et qu'il faille dire que la nature dans laquelle se déroule l'histoire produite par cet effort ne se comprend point comme la Nature objective, purement « extérieure » à l'homme, mais comme « une nature essentiellement sensible corpspropriée et axiologiquement déterminée »[6], n'ôte rien à l'influence effective de cette nature sur le déroulement progressif de l'effort, mais dit en quel sens cette influence est précisément effective. C'est par rapport à cette nature-ci, cette Nature originelle, « la nature des jours et des nuits, de l'humidité et de la sécheresse, du froid et de la chaleur […] »[7], que la subjectivité sensible produit son effort organique : sur le plan même de l'immanence, l'historial de la vie s'historicise en se pliant aux lois de cette nature, à ses *cycles*, ses répétitions. Or une telle « historicité » suffit-elle à rendre compte de l'histoire humaine, de ses ruptures, des décisions, des inventions et des révolutions qui lui donnent son style propre ? La libération et l'ipséisation, assurées par le seul effort moteur organique déployé contre le continu résistant, ont encore une forme bien fruste. Rappelons en effet que la liberté qui définit fondamentalement le vivant, son « je peux », ne se définit pas comme « libération »[8], de même le soi ne se définit pas originairement par rapport à autre chose que lui. Aussi, dire que par sa motricité le vivant *se libère* du poids du monde qui pèse sur lui, en sa sensibilité, c'est dire précisément qu'il n'est pas vraiment *libre*, du moins pas libre conformément à la loi fondamentale de sa liberté : sa liberté prend la forme de la contrainte, on l'a dit, de l'auto-coercition. Et le soi qui se révèle à travers son opposition à ce qui en lui lui résiste, dans un effort envers et contre ce résistant, s'il parvient au bout de son effort, à coïncider avec lui-même et à jouir de soi, il faut dire que c'est sans coïncider tout-à-fait avec l'indépendance et l'autonomie qui définissent son essence même, son être-soi. Tout entier tendu dans son effort vers l'obstacle qui se donne en lui, peut-on parler à son sujet de cette pudeur par lequel Hölderlin définit l'être humain[9] ? Pour dire cette « subjectivité » organique tout entière

[6] B, p. 140.
[7] *Ibid.*
[8] Cf. notre chapitre V.
[9] Cf. notre chapitre II (notes 107/108/109).

tendue vers l'extériorité qui l'atteint en son *cœur*, plutôt que *d'intimité à soi*, ne faudrait-il pas mieux parler d'*extimité*[10] ? En tout cas, si le logos de la vie parle au vivant sensori-moteur de lui-même et de ce qu'il a à faire, de sa vie et de ses exigences propres, il révèle une vie et un vivant en butte avec la résistance d'un monde, menacé et intéressé, inquiété et motivé par la manière dont les choses de la nature se révèlent en sa sensibilité, leur « usage » possible, il dit la nécessité de se régler sur cette épreuve passive où la vie s'altère. En ce sens sa vérité est celle d'une existence encore soumise au monde qui s'engendre en elle. Si le dire pathétique d'une telle existence n'est pas tout entier comprimé dans un tel engendrement, s'il parvient, malgré tout, à s'exprimer dans l'action du vivant, à travers un langage naturel primitif du corps, toutefois, ce qui se fait entendre, de la vie elle-même, de sa liberté et de son ipséité, au vivant lui-même, est-il autre chose que son bruit encore voilé ou étouffé, son balbutiement ou son simple murmure ?

2) Aussi bien, à ce niveau organique, si l'affectivité du vivant trouve à se dire en une séquence pathétique élémentaire qui répète, selon une forme temporelle progressive, le procès éternel de la vie, elle apparaît surdéterminée par sa modalité sensible, oscillant d'une souffrance à une jouissance pathétique de soi occasionnée par l'épreuve sensible d'une contrainte et d'une libération, passant d'une *douleur* plus ou moins locale, à un *plaisir*, plus ou moins diffus. De telles expériences affectives disent assurément plus qu'une simple *impressionnabilité* et réceptivité sensible. Mais dans ces expériences affectives, directement corrélées à telle ou telle partie de notre étendue organique ou à celle-ci dans son ensemble, dans cette affectivité si étroitement liée à ce qui est son inversion, la sensibilité[11], et à travers elle, aliénée à la nature sensible, dans cette affectivité organique à laquelle convient peut-être le nom de ce que l'on n'hésite plus aujourd'hui à attribuer aux animaux : *la sentience*, reconnaît-on les possibilités affectives les plus proprement humaines, notamment, ce que l'on pourrait peut-être appeler, en substituant à sa charge romantique une valeur ontologique, *sa sentimentalité*, soit sa capacité à avoir des sentiments ? Dans le pathos de cette affectivité première, dans le « mal animal », a-t-on affaire à la même chose que cette souffrance abyssale dont témoigne la poésie, par exemple celle d'Aragon dans ces quelques vers dédiés à Elsa : « Je n'avais jamais souffert avant toi /Souffert est-ce qu'elle a souffert/La bête clamant une plaie/Comment pouvez-vous comparer au mal animal/ Ce vitrail en mille morceaux où s'opère une mise en croix du jour »[12] ? De même encore, si les besoins, qui surgissent au sein du vivant sensori-moteur, ne se réduisent pas à celui de recevoir le monde en soi, ils se comprennent encore en eux-mêmes comme fonction de cette réception, besoins non plus simplement de former le monde en soi mais de le transformer pour pouvoir y vivre. Mais de tels besoins dépassent-ils le stade des simples besoins « matériels » relatifs à cette « matière » – la Terre – que le vivant sensible rencontre en sa chair sensible et qu'il tente de soumettre à sa pulsion motrice ? Outre le besoin de repos et d'inaction entrevoit-on autre chose qu'un mouvement et une action cherchant à résister à

[10] Dans un sens, par conséquent, bien différent de celui que lui confèrent Lacan, S. Tisseron ou encore J. Echenoz.
[11] Cf. I, p. 329 : « […] découverte majeure de la phénoménologie de la Vie, l'hétérogénéité radicale de l'Affectivité transcendantale à l'égard de la sensibilité au sein même de la fondation immanente de la seconde dans la première ».
[12] Aragon, *Elsa*, Paris, Gallimard, 2008, p. 20.

la résistance du continu résistant, à s'opposer à l'opposition de la nature ? Outre le devenir inerte d'une vie qui s'endort, envisage-t-on autre chose que « le devenir primitif de la faim, du froid, du désir où s'origine [notre] action »[13] ?

3) Pour l'instant, difficile de distinguer un tel désir de l'inquiétude sourde du vivant menacé et excité de toutes parts par le monde dont il éprouve en sa chair sensible l'aiguillon. Et difficile de comprendre comment la tendance principale de l'action qui s'origine en un tel désir pourrait viser autre chose que la destruction assimilatrice de ce monde, autre chose que sa Corpspropriation sous la forme de sa *consommation*[14]. La violence des besoins organiques du vivant sensori-moteur apparaissent comme une réponse ré-active à la violence avec laquelle le monde surgit en sa chair ; l'*oppression* que ressent en lui le vivant comme vivant-au-monde correspond à la *pression* de son milieu de vie. Sans doute, la perspective transcendantale interdit de concevoir les besoins du vivant, même les plus simples, même les plus « spontanés » et les plus « brutaux », comme des processus aveugles, anonymes, inconscients et objectifs. Mais, sans les réduire à ce que prend en vue le regard de la biologie scientifique lorsqu'elle les analyse objectivement en les réduisant à de l'inerte, sur le plan même de la subjectivité vivante, découvre-t-on, à s'en tenir à la dimension organique du vivant qui éprouve le besoin de soumettre le continu résistant à sa pulsion, autre chose précisément que le dynamisme subjectif du vivant *lorsqu*'en sa chair se disent les exigences « les plus vitales » de son existence, requérant de lui l'effort nécessaire pour accomplir les fonctions les plus primaires de sa vie du type « respiration », « motilité », « nutrition », « excrétion », « reproduction »…[15] ? Autrement dit, a-t-on à affaire, avec ses besoins « matériels », à autre chose qu'aux besoins du vivant certes subjectifs mais « les plus élémentaires », soit à des besoins simplement « biologiques », en un sens phénoménologique et transcendantal cette fois ?

Également, si le monde du vivant sensori-moteur n'est jamais seulement ce « limon de la Terre » qui apparaît en sa sensibilité, l'assaille et tend à le recouvrir de son poids mort, mais cette Terre que, par son effort moteur, il fait céder, qu'il organise en aménageant en elle une demeure provisoire, un lieu viable, un terreau ou un territoire propice à sa survie, reste qu'au sein d'un tel processus, le monde, son monde, son « biotope » est un déterminant majeur ; puisque ce qui provoque et en un sens commande l'effort antagoniste du vivant, c'est le monde naturel qui est l'inhibition de sa vie, et ce que produit un tel effort, et en un sens le dirige, c'est encore le monde : le monde organique où il est possible de vivre – la Terre, le Terreau, le Territoire… Le vivant qui agit au sein d'une telle Corpspropriation se meut au sein d'un cercle, d'un « cycle vital pratique », qui pour se fonder ultimement sur la vie, semble tout entier délimité par son monde, enclos en lui. Or au sein d'un tel cercle, à l'intérieur des limites étroites et finies du monde naturel et organique, l'homme peut-il conférer à son monde une véritable *profondeur* humaine ? Sa vie elle-même,

[13] B, p. 143.
[14] Dans le *Marx*, notons que c'est bien par référence au concept de consommation que le processus de corpspropriation se trouve défini dans le cadre de l'analyse du cycle vital pratique ; cf. M, p. 579 « […] l'appropriation de la nature comme fonds primitifs de consommation et de production réside dans l'unité originelle de la subjectivité organique et de la nature inorganique […] »
[15] Cf. CMV, p. 58.

trouvant, paradoxalement, dans le monde éprouvé comme sa Terre, à la fois son motif et son horizon immédiat, est-elle une vie *proprement* humaine ? L'organisation du monde à la faveur de laquelle le vivant pénètre le monde pour y trouver sa place peut-elle avoir une autre signification que celle, par définition limitée, de son *adaptation* à la Nature ?[16]

4) Enfin, subséquemment, si la finitude modale que porte et supporte un tel vivant ne l'emporte pas tout entier dans son devenir mort, force est de reconnaître que celle-ci – cette finitude – et celui-ci – ce devenir mort – reste un déterminant majeur d'une telle existence. Au mourir qui s'accomplit en lui, le vivant qui déploie sa force contre lui, ne trouve pas à opposer *tout autre chose* : le vivre indifférent au mourir, le vivre absolu de la vie, mais le *corrélatif* d'un tel mourir : un vivre tout entier déterminé par ce mourir, *un survivre*. *L'auto-affection de l'intériorité* qui se contraint à accomplir l'effort nécessaire à sa survie est fonction de *l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité* ; *l'auto-affirmation* du vivant sensori-moteur dépend de *la négation de soi* qu'il éprouve dans sa confrontation première à la nature.

Conçu dans les limites d'une Corpspropriation mobilisant le pouvoir de la sensibilité et celui, corrélatif, de la motricité, réduit à cette simple dimension organique d'un vivant agissant dans son milieu de vie et en fonction de celui-ci, on voit donc mal ce qui peut distinguer le vivant humain d'un vivant tout entier accaparé par ce qu'exige *sa conservation* sur terre. Et si une telle esquisse suffit à arracher le vivant humain au règne du non-vivant et de la minéralité, on se demandera

[16] Il est vrai que la perspective henryenne conduit à requalifier un tel processus en montrant que même lorsque le vivant « doit s'adapter », son activité ne trouve pas son principe à proprement parler hors d'elle, dans une Nature extérieure et objective, mais dans « les exigences internes de la vie qui [la] suscit[e] » et que ce sont les « structures phénoménologiques du corps originel qui déterminent les modalités de son exercice » : « Si cette activité […] écrit en effet Henry doit encore s'adapter à la nature, c'est *d'elle-même* en réalité que cette adaptation procède […] » (B, p. 84-85, nous soulignons). De sorte qu'il faut encore comprendre cette activité comme l'actualisation de la liberté du « je peux », de son pouvoir et de son savoir, au sein de ce processus, en ce sens comme une *tekhnê* et une forme déjà de *culture*. Mais une telle requalification, une telle intériorisation de l'adaptation, n'évacue pas la spécificité du phénomène requalifié et intériorisé. La perspective henryenne doit reconnaître que si l'activité adaptatrice n'est pas déterminée par la Nature extérieure et objective, c'est parce qu'elle est déterminée par la Nature qui se révèle dans la chair sensible du vivant, non pas par conséquent par autre chose que la Nature, mais précisément par la Nature véritable ; s'il doit dire que c'est de l'activité adaptatrice elle-même, « d'elle-même en réalité », que procède cette adaptation, il doit ajouter : « […] pour autant que la *Nature véritable* est la nature corpspropriée et que l'action ou le travail élémentaire n'est que l'actualisation de cette Corpspropriation » (*ibid*., p. 85, nous soulignons). L'actualisation du « je peux » relative à ce processus trouve donc ses coordonnées propres au sein de cette Corpspropriation adaptative ; c'est une liberté qui part de ce qu'elle éprouve comme la réalité d'un monde étranger, et qui, à la faveur d'un effort déployé en fonction de cette réalité, se contraint à aller vers ce qu'elle éprouvera comme la réalité d'un monde qui lui est propre. Elle doit se comprendre comme une activité qui se détermine en fonction de ce qui en elle est sa négation, son inhibition, sa contrainte. Dans cette *tekhnê* et cette proto-culture, « les structures phénoménologiques du corps originel qui déterminent les modalités de son exercice ou plutôt qui sont ses modalités » ne sont pas seulement les structures fondamentales de la vie, et de son « je peux », mais les structures spécifiques du vivant sensori-moteur, son être-au-monde, qui font du « je peux » un « je peux » entravé et contrarié dans son vouloir immanent propre, qui ne peut réaliser son autonomie qu'en se contraignant à produire un effort moteur contre le continu résistant, autrement dit en actualisant son indépendance et sa liberté fondamentales d'être-en-vie sur le mode spécifique et paradoxal de la dépendance et de la contrainte. Les « exigences internes » qui suscitent cette activité sont celles d'une vie qui, pour persévérer en son être, doit répondre à la violence du monde qui s'exerce en elle, répondre au mourir qu'elle subit en sa chair vivante. Aussi bien, une telle activité reste déterminée par Henry comme « activité *primitive* » (*ibid*., p. 84, nous soulignons), la *tekhnê* qu'elle suppose comme travail « *élémentaire* » (*ibid*., p. 85, nous soulignons), sa culture comme « forme *première* de culture » (*ibid*., p. 84, nous soulignons) ; et si les qualificatifs – « primitive », « élémentaire », « première » – que reçoivent cette activité, cette *tekhnê* et cette culture spécifiques leur confèrent encore une valeur transcendantale, en tant qu'ils signifient une dimension *a priori* de l'existence humaine, cette valeur transcendantale n'a pas une signification absolue mais relative à d'autres pouvoirs, d'autre processus transcendantaux, d'autres dimensions de l'existence humaine *moins primitives*, moins *élémentaires*, *secondes* donc, que l'on peut envisager sur leurs bases.

inévitablement ce qui peut dissuader de l'appliquer à n'importe quel autre être vivant sur terre, aussi bien à tous les animaux, et même déjà aux végétaux, en fait à n'importe quelle forme embryonnaire de vie terrestre. Et indépendamment même de toute comparaison avec d'autres vivants terrestres – comparaison nécessairement problématique dans la mesure où nous n'avons pas, en tant qu'humains, d'accès directs à eux – difficile de ne pas considérer ce schéma fonctionnel comme une dimension peut-être indiscutable de notre existence terrestre, mais néanmoins sommaire, primaire, ou à tout le moins limitée, de notre humanité, une dimension qui, loin de pouvoir rendre compte de notre expérience dans son intégralité, la restreint à ce qu'autorisent simplement nos *premiers* pouvoirs, nos forces et nos besoins les plus vitaux.

Si donc après *un premier temps* consacré à la sensibilité, la prise en compte de ce *contre-temps* qu'est la motricité, permet de mettre en évidence les conditions spécifiques qui permettent à un vivant de vivre sur terre et de la terre, sans être aussitôt enseveli par elle, reste encore à saisir celles qui, sur la base de ces conditions organiques, permettent à la vie terrestre de devenir proprement humaine. Faute de quoi ce premier schéma fonctionnel de la Corpspropriation ne saurait permettre à l'anthropologie henryenne d'échapper à ce que veut tenir à distance son ontologie fondatrice – la réduction de l'être humain à un être naturel – qu'en reconduisant une autre réduction : celle de l'être humain à ce que l'on a coutume de désigner comme *un simple vivant*, entendant par là non pas seulement un être qui ne serait qu'un vivant, mais un vivant se bornant à la vie la plus simple, se contentant en fait de se maintenir en vie, de survivre, de vivre simplement, c'est-à-dire, *sans plus*.

Charybde donc : le risque d'une réduction naturaliste au non-vivant, à une vie morte et inversée ; Scylla : le risque d'une réduction vitaliste, au simple vivant, à la vie nue, à une vie limitée ; deux périls pour l'humanisme.

On voit bien le problème qui se pose maintenant à nous : sauf à la prendre en défaut sur sa propre ambition « de fonder un véritable *humanisme* », la perspective henryenne ne peut spécifier l'être du vivant humain en s'en tenant à la Corpspropriation telle que nous l'avons pour l'instant théorisée, c'est-à-dire sous la forme du schéma fonctionnel dual décrivant l'interaction immanente de ces deux pouvoirs que sont la sensibilité et la motricité. Il faut pouvoir envisager une autre prestation transcendantale, irréductible à ces deux premiers pouvoirs, capable de conférer à la vie du vivant une dimension où se reconnaîtra notre humanité plus clairement que dans sa seule dimension organique et naturelle. Mais pour autant, la théorie de la Corpspropriation, telle que nous l'avons envisagée, en pensant l'insertion de l'homme dans un monde, jusque dans l'acte par lequel il s'arrache au règne naturel du non-vivant, est le garant de son *réalisme*. Sauf donc à sacrifier cette autre prétention de la philosophie henryenne qui est de saisir l'homme réel, on ne peut se passer de la Corpspropriation. Il faut envisager une autre prestation transcendantale *irréductible* aux deux autres qui reste pour autant *solidaire* d'elles, de telle sorte que *l'humain en l'homme* ne semble pas un *deus ex machina* surgi de nulle part, c'est-à-dire simplement de notre imaginaire, tel le fantôme d'une indéracinable songerie métaphysique. En somme : la théorie de la Corpspropriation sous la forme de la structure sensori-motrice est *limitante* ; ce qui veut dire *positivement* qu'elle permet de

garder les pieds sur terre, et *négativement* qu'elle nous contraint à rester à raz-de-terre. Elle est *condition nécessaire mais non suffisante* de la découverte du propre de l'homme dans la perspective henryenne.

Trois pistes envisagées successivement nous permettront de proposer une solution progressive à ce problème : celle d'une variation de la Corpspropriation, de son abstraction et de son augmentation.

I. Variation de la Corpspropriation. Auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité et sous-dimension éthologique

(i) Variation I : agir dans le monde au-delà des limites du corps organique

L'indice d'une nouvelle distinction

A la faveur de cette prestation transcendantale en quête de laquelle nous nous mettons maintenant, doit pouvoir se lever une *forme* plus humaine *sur le fond* de l'esquisse pré-tracée. Cette esquisse est celle qui décrit le processus de corpspropriation en mettant en exergue la sensibilité et la motricité. Mais cette structure duale épuise-t-elle le contenu d'une telle description ? Rappelons-nous que ce que Henry vise à travers son analyse, ce n'est pas la Corpspropriation à l'œuvre chez *n'importe quel* vivant, mais bien celle dont sa propre vie, une vie de vivant *humain,* porte le témoignage, celle qui fait que *nous* sommes « des habitants de la terre » et qui est le ressort de « l'histoire de *l'humanité* ». Aussi, il se pourrait bien que cette description porte en elle la *trace* de cette provenance spécifique, et partant quelque chose comme l'*indice* de ce que nous cherchons, à savoir, lié intrinsèquement au pouvoir de la sensibilité et de la motricité en qui se réalise notre dimension organique de vivant, un autre pouvoir, *propre* à nous, les vivants humains.

Nous revenons donc une dernière fois à la description de ce processus avec un regard plus aiguisé tendu vers une nouvelle distinction. Il est une distinction que nous avons déjà évoquée qui ne passe pas inaperçue. C'est celle impliquée dans la « différenciation aussi décisive qu'incontestable » qui se produit tandis que « se déroule » « l'épreuve pure du continuum résistant » : la distinction de « la résistance absolue » du continu au mouvement de notre chair, définissant « la réalité des corps qui composent l'univers "réel" », d'avec « la résistance relative » qui définit notre « corps organique »[17]. Prise comme telle, cette différence n'est pas pour nous d'un grand secours : les deux termes de la différence résultent en effet ici d'un même pouvoir ou plutôt des deux mêmes pouvoirs par lesquels nous avons déjà défini la dimension organique du vivant : dès lors qu'à l'effort *moteur* se donne à *sentir* l'obstacle qui ne tourne plus en organe, en notre chair s'effectue le partage, en même temps que le point de « contact phénoménologique », de notre corps propre et des corps chosiques de la Terre. Toutefois, cette première distinction, clairement thématisée par la reprise henryenne du texte biranien, s'articule à une seconde distinction, plus discrète, qui mérite qu'on s'y arrête.

[17] *Ibid.*, p. 212-213.

Sur la ligne de résistance absolue où le vivant fait l'épreuve des corps chosiques de l'univers, se produit en effet, dans le procès de corpspropriation qui nous est propre, un événement remarquable. Pour en prendre acte, rappelons d'abord que le corps chosique que rencontre en premier la chair, et cela dans la mesure précisément où elle fait l'épreuve d'une résistance absolue au sein même de cette zone de résistance relative offerte par le corps organique, est « son *propre* corps chosique *»*[18]. Le « moment » où « dans l'effectuation du pouvoir qui le meut, [le continu résistant] devient impossible à mouvoir » est « *celui où en moi mon propre corps organique se fait corps chosique* ». C'est ici, « ici où est tracée, dans ma propre chair et par elle, la frontière pratique qui la sépare de son propre corps en tant qu'étranger en lui-même à toute chair – de son propre corps chosique », que se produit l'évènement qui nous interpelle. « C'est là, à vrai dire, poursuit en effet la description, que de façon aussi irreprésentable qu'incontestable elle [la chair] *agit sur lui* [notre propre corps chosique], *le mouvant encore,* non plus comme une partie d'elle-même en laquelle elle insère des sensations qui sont les siennes, […] mais comme une masse opaque et inerte en laquelle il n'y a plus rien d'elle-même, plus rien de vivant »[19]. Or en tant que chosique, « notre propre corps chosique » a la réalité des corps étrangers de l'univers, celle définie par la résistance absolue opposée à notre corporéité originaire. Ce qui se joue, ici, c'est donc la possibilité d'une action de l'homme qui s'étend au-delà de son corps organique, dans l'univers défini comme région étrangère à lui et inorganique. La « relation intérieure pratique de ma chair à son propre corps chosique définit sa relation à tout corps chosique concevable, à un corps quelconque de l'univers aussi bien qu'au corps chosique d'autrui »[20]. Aussi bien : « […] l'action de la chair sur son propre corps chosique est le paradigme de toute action humaine – du rapport primordial de l'homme à l'univers »[21].

Dans le prolongement de la distinction qui se rapporte au continu résistant, au caractère absolu et relatif de sa résistance, est donc mise à jour une distinction qui se rapporte à *l'action* produite par le vivant contre ce continu résistant. Si notre action de vivant-au- monde procède toujours de « celle de notre corporéité originaire et de ses pouvoirs », plus fondamentalement « d'une pulsion se mouvant en soi-même », il faut distinguer deux modalités de cette action, deux *modus operandi* : celui d'abord, où cette pulsion opère « en pliant des "organes" qui cèdent à sa puissance – *modus operandi* primordial définissant une action sur le corps organique –, et celui qui, sur la base du premier, consiste pour la pulsion à opérer « *au terme* de ce déploiement organique, là où directement atteint par celui-ci comme son propre fond, le monde lui oppose sa résistance absolue » – *modus operandi*, disons cette fois secondaire, définissant « l'action sur le monde »[22], à proprement parler.[23]

---

[18] *Ibid.*, p. 228, souligné par nous.
[19] *Ibid.*, souligné par nous.
[20] *Ibid.*, souligné dans le texte source par Henry.
[21] *Ibid.*, p. 229.
[22] I, p. 215, souligné par nous.
[23] Ce qui dans le discours henryen tend à recouvrir cette distinction, en concentrant l'essentiel de l'attention de l'auteur, ce n'est pas uniquement la « différenciation décisive » interne au continu résistant. Ce qui tend encore à la dissimuler, c'est le souci qu'a Henry d'opposer à une compréhension dualiste de l'action humaine, « uniformément comprise comme action de l'âme sur le corps » (*ibid.*) selon la scission intériorité/extériorité, subjectivité/objectivité, ou

Sur le plan radicalement immanent, subjectif et unitaire de la corporéité charnelle, une différence doit donc être reconnue et affirmée par la description phénoménologique : la différence bien sûr d'abord du corps organique et des corps réels de l'univers rencontrés et tenus dans l'action, mais aussi la différence de cette action elle-même quand elle s'exerce sur le premier – lorsque la pulsion agit « en se tenant en lui, en le déployant de l'intérieur » – et quand elle s'exerce sur le second – lorsque n'étant plus cette fois « en mesure d'agir en se tenant en lui, en le déployant de l'intérieur », la pulsion agit « seulement de l'extérieur »[24]. Nous sommes bien face à un double *modus operandi* qui se donne au sein même du processus général de notre Corpspropriation humaine de la Nature : d'un côté, une opération sur le corps organique s'effectuant « du dedans », de l'autre, une opération sur le corps chosique s'effectuant « du dehors »[25].

Incidemment donc et comme en passant, l'élucidation de la Corpspropriation à l'œuvre chez nous, humains, indique au sein même de ce procès invisible, continu et ontologiquement homogène, quelque chose comme un seuil phénoménologique et pratique qui signe deux moments *successifs* dans le procès, et partant une *modification* de celui-ci en vertu de laquelle l'action humaine ne s'exerce plus seulement sur ce corps résistant offert immédiatement à notre prise, qui nous est « propre » et « intérieur », mais déborde à « l'extérieur » vers les corps résistants qui nous sont « étrangers », corps de l'univers. Mais que recouvre exactement une telle modification ? La simple structure senrori-motrice suffit-t-elle à en rendre compte ? Que cette modification ou cette modalisation de la Corpspropriation se produise, comme le dit précisément Henry, « *au terme* du déploiement organique », n'est-il pas au contraire l'indice que s'inaugure ici un événement transcendantal qui n'est plus tout à fait réductible à la stricte dimension organique du vivant ?

---

intentionnalité/mondanéité – comme si notre action se déroulait « d'abord en nous », dans la conscience, dans son intention, sa visée, sa volonté… « pour surgir tout à coup hors de nous » (*ibid.*, p. 217) – une compréhension unitaire du phénomène pratique. Si la perspective henryenne, en vertu de la thèse de la duplicité de l'apparaître appliquée à notre corps, permet d'expliquer la double apparence de l'action, « en nous », dans notre chair subjective transcendantale, et « hors de nous », sur le plan des corps objectifs mondains, elle montre surtout, en vertu de la thèse de la fondation de la réalité du monde dans la vie subjective, que l'action « tenue pour ce qu'elle est » est « tout entière subjective », qu'elle est « cette force vivante ployant sous son effort le corps organique et le déployant jusqu'à cette limite qui ne cède plus, qui lui résiste absolument, qui est le contenu réel du monde » (*ibid.*). En sorte que si l'action, *apparemment*, se déroule sur deux plans : subjectif/objectif, âme/corps, en *réalité,* il n'y a pas « deux procès, mais un seul, celui de notre corporéité charnelle », « ce procès tout entier de notre action radicalement immanente tenant en elle notre corps organique aussi bien que le corps réel de l'univers » (*ibid.*). Et l'action du vivant sur son monde se comprend comme le prolongement, sans discontinuité ontologique fondamentale, de son action sur son corps organique, prolongement s'amorçant lorsque mon propre corps organique du vivant se fait corps chosique, au niveau donc « de cette frontière tracée dans ma chair et par elle » où se « touchent » sans séparation ce qui me résiste relativement et ce qui me résiste absolument.

[24] *Ibid.*, p. 228-229.

[25] La perspective immanente au sein de laquelle se révèle cette différence implique assurément de préciser aussitôt que « du dehors » ou « "de l'extérieur" ne signifie pas alors que [le] corps [chosique] se tient dans l'extériorité du monde, là où notre chair n'aura jamais aucun contact avec lui, où aucun *contact phénoménologique vécu comme* tel n'est possible » (*ibid.*, p. 229) ; et positivement que la « chair agit "de l'extérieur" sur son propre corps chosique *à l'intérieur de la poussée qu'elle exerce sur son propre corps organique* quand, celui-ci ne lui cédant plus, elle vient se heurter à lui comme à un mur infranchissable, aveugle et sans fissure – à ce corps impénétrable *à l'intérieur duquel elle ne pénétrera jamais parce qu'il n'a aucun intérieur et n'en aura jamais* » (*ibid.*). Mais cette précision, loin d'annuler la distinction, revient, en la situant sur le plan de la réalité immanente absolue, à cerner le moment et le lieu précis où elle se produit effectivement et indiscutablement : « La chair agit "de l'extérieur" sur son propre corps chosique […] », en effet, « […] *quand,* celui-ci ne lui cédant plus, elle vient se heurter à lui comme à un mur infranchissable […] », soit « *là* […] à vrai dire [où] de façon aussi irreprésentable qu'*incontestable*, elle agit sur lui, le mouvant encore, non plus comme une partie d'elle-même […] mais comme une masse opaque et inerte » (*ibid.*, p. 228, nous soulignons).

La tache aveugle du processus de corpspropriation

Il est vrai que le fait que l'élucidation henryenne de la Corpspropriation glisse, sans s'arrêter vraiment, sur ce moment où le vivant parvient à agir sur une réalité résistante qui dépasse la limite stricte de son corps organique, laisse facilement accroire qu'un tel pouvoir n'implique *rien de plus* que ce que met déjà en œuvre le vivant en agissant à l'intérieur des limites de son corps organique et que cette modalisation ne pose pas de *problème* particulier : cette extension du pouvoir du vivant semble le simple prolongement *naturel* de l'action motrice du vivant sur le continu résistant dont il fait l'épreuve sensible. Pourtant, à y regarder de plus près, c'est cette même élucidation qui nous place face à une difficulté théorique de taille, nous indiquant que nous ne pouvons nous en tenir à notre première esquisse de la Corpspropriation.

En effet, nous venons de le dire, la distinction de l'action du vivant sur son corps organique et sur le monde implique celle de la résistance relative et absolue du continu résistant : l'action du vivant ne s'exerce plus simplement sur son corps organique mais encore sur le monde, lorsqu'au terme du déploiement organique selon lequel notre effort fait céder la résistance relative de notre corps propre, le monde lui oppose sa résistance absolue. Mais précisément, si notre action se fait action sur le monde précisément « là » où « le continu résistant oppose à la mise en œuvre de notre pouvoir une résistance absolue, ne lui cédant nulle part, sur aucun point – en sorte qu'aucune faille, aucun passage ne se creuse dans le mur sur lequel le mouvement vient se briser »[26], comment est-elle alors possible ? Comment notre action peut-elle dépasser la limite de notre corps organique, si cette limite est, comme le dit par ailleurs la description « celle que je m'efforce en vain d'outrepasser »[27], « cette limite insurpassable »[28] de mon effort contre le continu résistant ? Comment puis-je transformer par le mouvement que j'impulse au continu résistant ce qui se détermine dans ma praxis la plus concrète comme un « obstacle qui ne cède plus »[29] à ce mouvement ?

Assurément, que le prolongement de l'action du vivant au-delà des limites de son corps organique n'apparaisse pas, dans la description henryenne, aussi naturel qu'une lecture rapide peut le laisser penser, on s'en aperçoit, lorsque Henry remarque que cette action n'ayant alors « affaire qu'à de l'impénétrable, elle revêt nécessairement la forme de la *violence*, contrainte de modifier, de briser, de broyer, de malaxer, de détruire ou du moins d'altérer ce qui a cessé de lui obéir »[30]. Mais dire que s'il y a une telle action, il y a alors violence, c'est prendre acte du caractère problématique d'un point de vue pratique de cette action, sans résoudre le problème que pose théoriquement l'accomplissement de cette action : comment, en effet, le vivant peut-il encore modifier, biser, broyer, malaxer, détruire ou du moins altérer ce qui a cessé de lui obéir » – et même ce qui, rajoute-

[26] *Ibid.*, p. 213.
[27] *Ibid.*, p. 214.
[28] B, p. 81.
[29] *Ibid.*
[30] I, p. 229, souligné par nous.

t-il « ne lui [est] plus soumis *d'aucune façon*, demeure pour elle, en un sens radical, l'étranger »[31] ? Comment « briser » par son effort, précisément ce sur quoi son effort vient se « briser », non plus ses organes, mais la Terre ? De même, en remarquant que c'est à « la frontière pratique qui sépare [la chair] de son propre corps chosique » que « de façon aussi *irreprésentable* qu'incontestable elle agit sur lui, le mouvant encore », Henry révèle au cœur de la description, l'étrangeté d'une telle situation. Mais là encore, le fait, et son caractère surprenant, sont pris en vue sans être élucidés dans leur possibilité. Car on se demande inévitablement comment la chair peut, comme le dit la phénoménologie henryenne, « mouvoir encore » le continu résistant, là même où, toujours selon cette même phénoménologie, il « devient soudain impossible à mouvoir », c'est-à-dire là « où en moi mon propre corps organique se fait corps chosique »[32] ?

Il est vrai également que la théorisation henryenne de notre corps propre en montrant que celui-ci revêt une double face, organique à proprement parler lorsqu'il cède à la poussée de notre chair, et chosique lorsque qu'il finit par s'y opposer, atténue quelque peu le paradoxe. Est ainsi en effet exhibé le point de contact phénoménologique entre notre propre corps et les autres corps de l'univers, et l'on peut comprendre que là où notre corps *organique* ne cède plus à la pulsion de notre chair, celle-ci se trouve néanmoins en « prise directe sur un corps réel [*chosique*] donné à sa pratique »[33], identifié comme tel au « touché »[34]. Mais une telle précision ne fait que resserrer le lieu du problème au niveau du corps propre lui-même ; car si la chair agit « sur son propre corps chosique « à l'intérieur de la poussée qu'elle exerce sur son propre corps organique », elle agit toujours « quand, celui-ci ne lui cédant plus, elle vient se heurter à lui comme sur un mur infranchissable, aveugle et sans fissure ». Que la chair rencontre en elle-même un tel mur, que ce mur soit même la limite et comme une face de son corps propre, laisse intact le problème de savoir comment la chair peut faire encore « reculer »[35] un tel mur, s'il est vrai qu'un tel mur ne lui « est soumis d'aucune façon et demeure pour elle, en un sens radical, l'étranger ».

De fait, si je peux encore faire reculer encore un tel « mur », si je peux « mouvoir encore » ce qui se donne d'abord comme « impossible à mouvoir » et ainsi comme « résistance absolue », c'est qu'une telle résistance n'est que relativement absolue, relativement au premier effort déployé contre elle. Mais quelle est la nature exacte de ce *second effort* qui parvient à faire céder ce qui se présente d'abord comme ce qui ne cède plus au déploiement de mon premier effort organique ? Dira-t-on alors, comme nous l'avons fait, que ce qui distingue l'action ou l'effort du vivant sur son monde de l'action ou de l'effort sur son corps organique est de ne plus être une modification *directe* du continu résistant, comme l'est la modification du corps organique, mais, s'appuyant sur celle-ci, une modification *indirecte* du continu résistant, ou bien de ne pas être une modification « intérieure » ou « du dedans » du continu résistant mais « extérieure » ou de « dehors » ? On distinguera ainsi un

---

[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*, p. 228.
[33] *Ibid.*, p. 225.
[34] Cf. *ibid.*, p. 228 : « Le "touché" est le continu résistant au moment où, dans l'effectuation du pouvoir qui le meut, il devient soudain impossible à mouvoir. »
[35] B, p. 81.

premier temps de l'action : ce que peut d'abord le vivant, c'est-à-dire, ce qu'il peut spontanément et immédiatement – se doter d'un corps organique et « intérieur », au sein d'une Terre qui reste « étrangère » – et un second temps de l'action : ce qu'il peut ensuite, à la faveur d'un nouvel effort faisant fond sur le premier – transformer et intérioriser la Terre qui d'abord lui résistait et se donnait originellement à lui comme « étrangère ». Mais si une telle caractérisation pointe bien une différence entre deux modalités de l'action et de son effort, elle se contente encore de mieux formuler le problème : à quelles conditions, lorsque le vivant rencontre *d'abord* en sa chair une résistance absolue à son mouvement, peut-il ensuite, encore le faire céder ? Quelles sont les conditions transcendantales de possibilité de ce nouvel effort, soit de l'extension de l'efficacité pratique du vivant – sa puissance de corpspropriation transformatrice – au-delà des limites de son corps organique ? Comment le premier temps de son action peut-il se prolonger en un second temps ? Quelle est la médiation de l'un à l'autre, quelle est le contenu phénoménologique et pratique de cette médiation qui permet de prolonger l'action « directe » et « de l'intérieur » du vivant sur son propre corps en une action « indirecte » et de l'« extérieur » sur les choses du monde – étant rappelé bien sûr que cette question se pose du point de vue de l'immanence, c'est-à-dire en envisageant ces deux types d'action, même celle dite « indirecte et extérieure » comme des modalités de la vie fondamentalement intérieure et immédiate.

Nous avons dit au chapitre précédant que l'effort organique contre le continu résistant est déjà du point de vue de l'effort sans effort de la vie, une médiation, la médiation pratique par laquelle le vivant-au-monde parvient à rester vivant. Mais il semble maintenant que cette médiation puisse prendre elle-même une forme immédiate lorsqu'elle se déploie à l'endroit du corps organique et une forme médiate lorsqu'elle se déploie à l'endroit du monde qui déborde ce corps organique. Et c'est cette forme médiate de la médiation pratique du vivant-au-monde que nous cherchons à mieux cerner, pour mieux décrire les pouvoirs constitutifs de notre *humanitas*.

Apparaît en somme, au sein de la théorisation henryenne de la Corpspropriation, au point où elle articule l'action sur le corps organique à celle sur le monde, quelque chose comme un impensé ou un non-dit. Cette articulation assurément pose problème. Mais la conscience de ce point problématique pourrait précisément être ce qui va nous permettre d'avancer dans la résolution du problème principal qui nous préoccupe dans ce chapitre : savoir ce par quoi le vivant humain demeure irréductible à sa stricte dimension organique. Car que le prolongement de l'action motrice et transformatrice du vivant au-delà de la frontière pratique de son corps organique n'aille pas de soi nous laisse entrevoir l'intervention d'un pouvoir autre que ceux mobilisés primitivement par le vivant pour le déploiement organique de son corps propre – sensibilité et motricité. Sous la tache aveugle de la théorie de la Corpspropriation, on soupçonne la présence d'une prestation transcendantale qui n'a pas été encore mise en lumière. Tâchons donc d'expliciter cet implicite, pour nous, lourd de sens.

Élucidation transcendantale d'un pouvoir implicite : réorganisation, suspension, imagination représentative

Qu'est-ce que la description henryenne de la Corpspropriation nous dit de notre humanité sans le dire, ou en le disant à demi-mot, lorsqu'elle nous accorde le pouvoir d'agir au-delà des limites, d'abord données comme « insurpassables », de notre corps organique ? Question qui revient à celle-ci : quel est la nature exacte de ce pouvoir ?

Le mouvement par lequel la pulsion du vivant soumet le continu résistant à sa puissance jusqu'aux limites de son corps organique au-delà de laquelle s'étend cet obstacle absolu qu'est la Terre, impossible à mouvoir, définit une première *organisation* de la nature. Mais cette organisation est d'abord l'organisation immanente de l'effort moteur lui-même, son auto-organisation au contact du continu résistant dont le vivant fait l'expérience sensible en sa chair : il est une première façon pour l'effort d'œuvrer contre la résistance éprouvée en la faisant céder jusqu'à une certaine frontière, en se diffusant d'une certaine manière à travers l'étendue intérieure que le vivant découvre en lui, en se distribuant d'une certaine manière sur la surface des corps chosiques qui lui sont opposés, en somme une certaine façon de se disposer contre le continu résistant. Aussi, on dira que ce qu'implique en premier, le mouvement qui parvient à mouvoir encore le continu résistant devenu d'abord impossible à mouvoir, repoussant ainsi plus loin la Terre, rendant mouvante la limite qui la définit, c'est la possibilité pour l'effort de sa *ré-organisation*, c'est-à-dire de se diffuser, de se distribuer, de se disposer contre le continu résistant d'une nouvelle façon, en l'occurrence de cette façon qu'il parvient alors à faire ce qu'interdisait sa première organisation : parvenir à briser ce contre quoi il est d'abord venu se briser. Ainsi par exemple, si, au lieu de s'appliquer uniformément à la surface de ce contre quoi il butte, l'effort relâche sa tension en tel ou tel point précis de cette surface pratique, pour la rediriger et la reconcentrer en tel ou tel autre point, on conçoit assez facilement que ce qui opposait d'abord une résistance obstinée finisse, à la faveur de cette nouvelle configuration dynamique, par se mouvoir. La première condition transcendantale d'une action du vivant qui déborde le champ de son corps organique vers le monde des corps chosiques semble donc être un pouvoir de ré-organisation de l'effort moteur, compris lui-même comme pouvoir de reconfiguration dynamique de la force déployée contre le continu résistant.

Seulement, on l'a vu, dans le cadre du simple schéma organique sensori-moteur, la structure de la motricité apparaît comme ce qui répond structurellement à la structure de la sensibilité qui lui est corrélée dans la chair ; l'effort actif du vivant apparaît comme la réaction motrice à la réception sensible du continu résistant contrariant le déploiement spontané de son mouvement vital. De ce point de vue, la configuration et l'organisation de l'effort moteur se présentent comme ce qui est toujours d'abord commandé, certes fondamentalement par le mouvement immanent de l'affectivité qui cherche à se conserver et à s'accroître, mais plus spécifiquement par ce qui, éprouvé dans la chair, en vertu de sa sensibilité, vient contrarier ce mouvement et comme ce à quoi le vivant doit bien commencer par s'adapter s'il veut poursuivre son mouvement propre. Autrement dit, si la motricité du vivant est déterminée ultimement et originairement dans son dynamisme, par la vie et non par le monde, c'est par une vie qui est *au monde* ; en sorte qu'elle est toujours aussi déterminée

initialement et originellement dans son organisation et sa configuration dynamique spécifique, par la nature qu'elle éprouve en elle, l'épreuve du continu résistant, sa sensibilité. En outre, parce que cette détermination de la motricité, de sa configuration et de son organisation primitives par la nature éprouvée sensiblement en soi, trouve sa réalité dans la vie, l'efficience et la nécessité de cette détermination sont celles de cette vie : comme elle, elles sont absolues ; comme telle, cette détermination est inévitable : la nature que le vivant découvre en lui ne peut pas ne pas induire une certaine réponse motrice, un certain schéma moteur où se dessinent les limites du corps organique et de la Terre. Comment dans des conditions naturelles et organiques aussi contraignantes le vivant peut-il opérer une réorganisation de son schéma moteur, faisant varier les limites de son monde propre et étranger ? Si l'organisation de la motricité répond strictement à la sensibilité, par quel moyen peut-elle trouver en elle la force de se réorganiser ? Dans la mesure où la motricité finie et contrainte du vivant procède de la mobilité infinie et absolument libre de la vie, on aperçoit certes ce qui peut rendre possible une telle variation motrice relativement aux excitations sensibles éprouvées : la potentialité infinie de la vie, son hyperpuissance. Mais si c'est cette même hyperpuissance de la vie, sa nécessité, son efficience et sa pression, qui font de la sensibilité une contrainte passive inévitable pour le vivant, et de la motricité l'activité par laquelle le vivant doit se contraindre à y répondre immédiatement pour survivre, comment une telle possibilité de variation peut-elle s'actualiser au sein d'une structure sensori-motrice qui, précisément, semble sinon rendre impossible cette variation du moins la virtualiser ? L'actualisation de cette possibilité peut-elle se passer d'un acte *sui generis* excédant la simple sensibilité et motricité ?

Si ce qui détermine de manière contraignante l'organisation motrice du vivant, c'est la Nature corpspropriée, l'expérience passive du continu résistant, la sensibilité, son être-au-monde concret, et si une telle réalité, en tant qu'elle est immanente, ne peut être à proprement parler annulée, supprimée, ou abolie, alors ce qu'exige la possibilité pour le vivant d'une réorganisation motrice se présente devant nous : le pouvoir de *suspendre*, dans une certaine mesure, une telle réalité, de neutraliser la Nature corpspropriée, de mettre entre parenthèse l'expérience du continu résistant, soit le pouvoir pour le vivant, de faire *comme si*, à la faveur d'un acte spécifique, une telle expérience, la sensibilité, ne l'affectait pas en sa chair, en sorte que la détermination de son action motrice par cette expérience sensible n'apparaisse plus absolument nécessaire mais affectée d'une contingence au moins relative. Sans doute un tel acte, en lui-même, n'est pas l'actualisation du pouvoir de variation potentiellement contenu dans l'hyperpuissance vitale. Mais on aperçoit en lui le moyen, ou la médiation, par lequel, ou laquelle, le vivant sensori-moteur peut parvenir à une telle actualisation : n'est-ce pas en effet en suspendant l'épreuve sensible qui l'oblige à répondre immédiatement, et d'une manière déterminée, que le vivant trouve le moyen temporaire, selon la temporalité spécifique de cet acte suspensif, de modifier sa réponse immédiate, en réorganisant son dynamisme moteur ? Pour le vivant qui est nécessairement au monde, comme tel déterminé dans sa réponse motrice par l'inhibition en lui de son mouvement fondamental, la neutralisation temporaire de son être concret au monde, l'inhibition de son inhibition, n'est-elle pas le seul moyen

de se re-déterminer différemment, de prolonger sa première réponse fixant les limites de son action dans le monde, par une seconde réponse faisant « bouger les lignes » ? Dans ce suspens de la réalité la plus immédiate de la nature, l'auto-impression qui définit la réalité originaire du *temps du monde*, dans ce *temps suspendu* donc, cette latence, on aperçoit, la médiation pratique à la faveur de laquelle le vivant peut trouver en lui la force de faire varier le *contre-temps* qu'il oppose à la réalité du temps du monde, de scander un autre tempo que celui imposé initialement par la Nature corpspropriée, de développer un autre rythme.

Mais ce qui confère à la Nature corpspropriée sa réalité et sa nécessité, aussi bien son pouvoir de détermination sur le vivant, son efficacité, c'est l'*immanence pathétique* de cette réalité et de sa nécessité ; ce qui fait de l'épreuve sensible un stimulus entraînant une réaction du vivant, et ainsi de la sensibilité une passivité en un sens toujours déjà agissante, c'est la s*ubjectivité* de cette expérience, l'*intériorité* transcendantale de la sensibilité. De sorte que si la neutralisation d'un pouvoir, à la différence de sa pure et simple annulation, suppose d'accomplir un mouvement contraire à ce pouvoir, afin de le contrecarrer, ce que semble requérir *in fine* la possibilité d'une action au-delà des limites du corps organique résultant d'une première réaction du vivant à la Nature qui se révèle en sa chair sensible – limites, en ce sens précis, « naturelles » – c'est l'accomplissement d'un mouvement *d'objectivation et d'extériorisation* de l'expérience subjective et intérieure qu'est la sensibilité, l'*ek-stase* de l'immanence pathétique en tant qu'elle est réception sensible de la Nature. Pour suspendre l'irruption incontestable d'une Nature en sa chair sensible qui appelle une réponse motrice sans délai, le vivant doit pouvoir opposer à celle-ci la projection hors de soi de cette Nature donnée en soi, produisant la latence à la faveur de laquelle une reconfiguration de la réponse motrice devient possible.

Il est vrai que la perspective henryenne nous apprend que l'objectivation de la subjectivité n'est jamais réelle. Mais cette déréalisation concerne le produit de l'objectivation et non l'objectivation elle-même : en s'objectivant la subjectivité ne se donne pas réellement une réalité objective, elle se représente sous la forme d'un double objectif irréel ; mais précisément parce qu'en s'objectivant elle reste en elle-même, l'objectivation, comprise comme l'acte de la subjectivité s'objectivant, est absolument réelle ; et partant, absolument réelle, l'est aussi l'opposition à la subjectivité de la sensibilité qu'implique un tel acte, absolument réelle, l'auto-négation que la vie accomplit selon cet acte. Autant donc ce que produit le vivant en objectivant hors de soi sa sensibilité ne peut pas absolument supprimer la subjectivité de cette sensibilité, ne peut pas faire que le vivant n'éprouve pas ce qu'il éprouve dans sa chair sensible, que cette épreuve sensible devienne elle-même irréelle, autant cette production hors de soi doit nécessairement contrarier cette subjectivité, ne peut pas ne pas faire que le vivant oppose à ce qu'il y a de réel dans son épreuve sensible de la Nature un acte réel d'irréalisation. La déréalisation de l'objectivation dans la perspective henryenne signifie que l'objectivation n'a jamais assez de réalité pour abolir les stimulations immanentes de la sensibilité, mais toujours assez pour s'opposer à la réalité immanente qui confère à la sensibilité son efficace, et ainsi suspendre temporairement cette efficace. Autrement

dit, si l'objectivation intervient toujours trop tard pour dissoudre dans l'irréalité du temps la sensibilité toujours déjà donnée dans la vie, elle reste pour le vivant un moyen, donné aussi dans la vie, d'opposer au pathos de la sensibilité une temporalisation ek-statique : cet acte spécifique qui permet sinon de *temporaliser* ce pathos lui-même, c'est-à-dire de l'anéantir, de *tempérer* son emprise sur la motricité, de *temporiser* la ré-action du vivant.

Cette modalité spécifique de l'activité objectivante qui vient neutraliser ce qu'on ne peut abolir est ce que nous exprimions en disant que la réorganisation motrice du vivant réagissant à son expérience sensible implique le pouvoir, pour le vivant-au-monde qui ne peut pas ne pas être affecté immédiatement par la réalité d'un monde, de faire, le temps de la mise en œuvre de son pouvoir, « *comme si* » il ne l'était pas. Ce qui implique deux choses pour le vivant : 1) savoir avec une certitude incontestable qu'il subit subjectivement son monde, partant agir dans le savoir de la *relativité* de son pouvoir suspensif : faire dans le temps suspendu, *simplement comme si* le monde ne l'affectait pas, c'est-à-dire, sans oublier la nécessité d'agir dans le monde et 2) savoir avec une certitude non moins incontestable qu'il peut objectiver ce monde, partant agir dans le savoir de la *réalité* de son pouvoir suspensif : faire, dans le temps suspendu, *tout comme si* le monde ne l'affectait pas, c'est-à-dire, trouver dans cette latence – ou ce *jeu* primitif – le temps – ou le *loisir* primitif – de redéterminer sa dynamique motrice d'une façon qui n'est plus celle immédiatement prescrite par la Nature donnée en sa chair sensible.

En somme, ce qui transparaît au sein de la structure sensori-motrice dès lors que lui est reconnu le pouvoir de transformer la Nature qui se donne au-delà des limites du corps organique, c'est un pouvoir de ré-organisation impliquant lui-même un pouvoir de neutralisation sous la forme d'une objectivation – et plus précisément pour l'instant une objectivation qui concerne la sensibilité. Pour faire varier les limites naturelles données avec sa structure sensori-motrice, libérer en soi la possibilité d'une extension de son action sur le monde, la possibilité d'une nouvelle délimitation de son pouvoir corpspropriatif, le vivant doit pouvoir extérioriser ce qui se donne intérieurement en sa chair comme les limites de son action, tenir à distance, dans cet acte ek-statique et temporalisant, la Nature vivante corpspropriée, temporiser ce qu'exige la présence concrète du temps éprouvé dans l'éternité de sa vie.

La nature d'un tel pouvoir ne fait plus alors de mystère. Ce pouvoir qui consiste à projeter hors de soi ce qui est éprouvé en soi est *le pouvoir de la représentation*. Et dans la mesure où cet acte revient pour la chair à accomplir l'irréalisation de ce qui en elle se donne d'abord comme réel, doublant la réalité de son image, on peut le déterminer plus précisément encore comme *pouvoir d'imagination*. Il est vrai que l'élucidation de la sensibilité comprise comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité mettait déjà en évidence l'efficience d'un tel pouvoir au sein même de cette sensibilité. Mais le pouvoir de représentation et d'imagination invoqué ici n'est plus celui qui, impliqué dans la sensibilité, coïncide avec elle, mais celui qui, appliqué la sensibilité, se différencie d'elle. L'ek-stase intrinsèque à la représentation et à l'imagination dont il est maintenant question n'est pas incluse dans l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité qui s'engendre *passivement* dans la

chair du vivant, mais l'ek-stase de cette auto-affection que le vivant vient opposer *activement* à cette épreuve passive ; en ce sens, la transcendance mise en jeu n'est pas une transcendance subie où le vivant éprouve la réalité du monde et l'impuissance qu'elle implique, mais celle produite par le vivant où celui-ci éprouve son pouvoir d'irréaliser le monde, de neutraliser son impuissance à son égard. La production du monde qui l'accompagne n'est plus celle corrélative de la réception de sa réalité, mais de sa suspension. Aussi, le rapport du vivant à la réalité concrète de la Nature est en un sens inverse de celui impliqué dans la sensibilité : alors que la sensibilité est l'épreuve subjective (de l'ek-stase) où la Nature trouve à se réaliser originellement et absolument dans la vie, il s'agit maintenant de l'épreuve subjective (de l'ek-stase) où la vie opère une déréalisation seconde et relative de cette réalité originelle et absolue ; si la première expérience dit une *introjection* de la Nature, la seconde dit sa *projection*.[36]

Il n'est plus question d'une simple *représentation passive* de ce avec quoi le vivant coïncide en tant que sensible, mais d'une *représentation active* de ce vis-vis de quoi il a une relative distance et maîtrise, une représentation active d'une représentation passive, l'image seconde qui ne reflète plus la réalité du monde immédiatement éprouvée, mais qui signifie un relatif écart avec le réel avisé. Aussi bien, le pouvoir mis à jour n'est plus cette proto-représentation et cette proto-imagination qu'est la sensibilité, mais une re-présentation et une imagination impliquant un mode actif du vivant, où l'irréalisation et la projection ne sont pas simplement subis par le vivant-au-monde mais ce qu'il produit à l'endroit de ce qu'il subit, non seulement l'ek-stase primaire qu'il vit, mais l'ek-stase secondaire qu'il vise à travers ce qu'il vit. Dans cet acte intentionnel spécifique, qui redouble l'intentionnalité sensible, le monde éprouvé en soi ne se manifeste pas simplement à l'extérieur de soi, mais se manifeste à l'extérieur de soi comme étant extérieur à soi, hors de soi comme ce qui est tenu hors de soi dans un effort d'objectivation spécifique ; l'extériorité du monde qui d'abord *saisit* intérieurement et sans distance le vivant est maintenant *re-saisie* par celui-ci, dans un acte intérieur de distanciation, d'extériorisation.

Ce redoublement de l'ek-stase, qui n'est pas la simple répétition de l'ek-stase propre à la sensibilité, mais l'opposition à cette ek-stase passive d'une ek-stase active, suffit à dire l'irréductibilité de ce pouvoir à la sensibilité. Parce qu'un tel pouvoir se comprend alors comme une opposition active à la réception passive de la Nature, il a sans doute ceci de commun avec la motricité qu'il est un effort. Mais on voit aussitôt qu'il s'agit d'un effort d'une autre nature. Car ce

[36] Sans doute fallait-il déjà dire que la réalité de la sensibilité s'accompagnait d'un double, d'une image et d'une représentation dans le milieu de l'irréalité – la qualité sensible qui représente l'auto-sensation – mais à ce niveau premier, ce qui est représenté, imaginé dans le milieu de la l'irréalité, c'est la réalité positivement reçue du monde, c'est l'épreuve de l'inhibition et de la négation de la vie définissant originellement la Nature, soit le reflet de l'emprise en soi de la Nature, l'image de sa réalité même ; dans l'ek-stase seconde qui vient doubler la première, ce qui est représenté et imaginé dans le milieu d'irréalité, c'est cette réalité de la Nature non plus en tant qu'elle est la négation de la vie, mais en tant qu'elle est à son tour niée par cette vie, c'est l'épreuve de l'inhibition de l'inhibition, le reflet de cette Nature tenue à distance, l'image d'une réalité neutralisée. Ce qui s'extériorise, ce qui vient alors hors de soi, et représente, sous la forme d'un double, la Nature corpspropriée, ne renvoie pas à l'intériorité de la Nature, à son en-soi charnel, sous sa forme *immédiate*, mais à cette intériorité en tant que le vivant parvient à l'extérioriser activement, à son en-soi charnel tenu hors de soi et re-présenté par un acte de *médiation* spécifique.

que vient alors opposer le vivant au mouvement de transcendance qui s'accomplit passivement en lui en tant que chair sensible, ce n'est plus immédiatement l'immanence elle-même qui s'efforce dans l'effort moteur d'affronter le continu résistant, une *immanence transformatrice*, c'est une autre transcendance qui s'efforce dans son effort spécifique (non plus moteur mais, nous y reviendrons, psychique) de représenter le continu résistant, *une transcendance neutralisatrice*. Autrement dit, avec ce nouveau pouvoir, il ne s'agit pas pour le vivant-au-monde d'opposer à la réalité en lui du monde le dynamisme fondamental de la vie, mais pour ce vivant, en reprenant à son actif l'acte spécifique par lequel le monde se réalise passivement en lui, de retourner d'une certaine manière celui-ci contre lui-même, d'ek-stasier activement l'ek-stase passive, d'opposer au monde un autre monde, d'opposer à la réalisation du monde qui est la vie passivement inhibée, un monde irréalisé par l'inhibition active de la vie. Si la motricité est l'effort œuvrant pour l'intériorisation de ce qu'il y a encore d'extériorité dans le monde sensible vécu intérieurement (*i.e.* sa résistance), l'effort dont il est maintenant question est celui produisant au contraire l'extériorisation de ce qu'un tel monde implique d'intériorité (*i.e.* son efficience). Mais c'est dire qu'un tel effort implique un tout autre mode opératoire et un tout autre rapport du soi à lui-même que ceux propres à l'effort moteur : s'il s'oppose à ce qui en soi se révèle contre soi – l'immanence de la transcendance sensible – il ne s'oppose pas à ce qui fait que ceci est *contre soi* – sa transcendance –, mais à ce qui fait que ceci est *en soi* – son immanence. En ce sens il s'agit moins d'*un effort contre son autre*, que d'un *effort sur soi*, cet effort par lequel le vivant-au-monde ne se confronte pas directement à la résistance du monde en lui, mais tente maintenant de tenir à distance ce que pourtant il éprouve sans distance comme sa propre limite. Parvenu au bout de ce que lui permettait une confrontation immédiate avec la Nature, aux limites du déploiement organique de son effort moteur, il se donne, dans ce nouvel effort, le moyen d'une nouvelle confrontation, d'un redéploiement moteur.

Au sein de la structure sensori-motrice, ce qui pointe c'est donc un pouvoir irréductible aux deux modalités de la vie qui définissent les deux pôles de cette structure. C'est autre chose. Ce n'est pas *l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité* qui définit la sensibilité, ni *l'auto-affection de l'intériorité contre-ekstatique* propre à la motricité qui y répond. À l'instar de la première modalité sensible, il s'agit bien de l'auto-affection d'une ek-stase. Mais à la différence de cette première modalité, il ne s'agit pas d'une modalité passive, en vertu de laquelle le vivant se rapporte à l'extériorité qui lui est alors opposée ; au contraire, le vivant se rapporte ici activement à sa propre intériorité en tant que celle-ci supporte cette extériorité, en s'y opposant – à l'instar de la seconde modalité motrice. Mais à la différence de cette seconde modalité, le vivant ne se rapporte pas à sa propre intériorité inhibée en opposant à l'*ek-stase sensible* le contre-mouvement de sa pulsion pathétique, une *contre-ekstase motrice*, mais une autre ek-stase, une *ek-stase psychique*. En bref, elle est, dans le vivant, *auto-affection de l'ek-stase de son intériorité* – l'intériorité ek-stasiée ici étant celle qui supporte l'extériorité, l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, la sensibilité neutralisée (autrement dit, cette nouvelle modalité est auto-affection de l'ek-stase – active et psychique – de l'auto-affection de l'ek-stase – passive et sensible – de l'extériorité). En elle, l'être subjectif du vivant oppose à son être-au-monde concret

non point immédiatement l'effort de subjectivation qui s'étend jusqu'aux limites infranchissables de la Terre, mais l'objectivation de cet être-au-monde, objectivation à la faveur de laquelle le vivant est alors en mesure d'opposer à son être-au-monde concret, médiatement, la subjectivation qui s'efforce de repousser la première limitation terrestre de son pouvoir. Une telle modalité ne signifie pour le vivant ni l'épreuve de cette impuissance première et sensible où sa liberté est effectivement contrariée, ni l'épreuve de la puissance positive et motrice par laquelle sa liberté fait concrètement face à cette contrariété ; et, en même temps, elle a quelque chose de l'impuissance de l'une dans la mesure où elle n'est que représentative, et de la puissance de l'autre, dans la mesure où elle accomplit cette représentation en vertu d'un effort actif. Elle est quelque chose comme l'expérience d'un entre-deux : ce laps de temps suspendu, entre le moment de l'épreuve sensible et le moment de la réponse motrice, où le vivant parvient à desserrer l'emprise de la Nature sur lui et se trouve alors en mesure de faire varier la prise qu'il a sur elle. Court-circuitant la connexion immédiate de la sensibilité à la motricité, elle est cette médiation qui introduit du jeu au sein de la structure sensori-motrice organique, ce jeu pratique qui offre au vivant la possibilité temporaire de modifier sa réaction motrice (impulsée par sa chair) aux excitations sensibles (reçues dans sa chair) et ainsi d'intensifier son travail de corpspropriation.

(ii) Variation II : inventer des instruments

Que la description henryenne de la Corpspropriation dont l'être humain est capable présuppose plus que la dualité sensori-motrice, c'est ce que nous indique la reprise de la distinction reconnue par Henry entre action sur le corps organique et action sur le monde des choses réelles. Mais on en trouve une confirmation si notre attention se porte maintenant sur une autre distinction qui intervient au sein de cette description. Et en même temps que se dit en creux, à nouveau, l'efficience au sein de notre *humanitas* d'un pouvoir spécifique *intensivement* irréductible à celui de la sensibilité et à celui de la motricité, se précise l'*extension* de ce pouvoir.

Outre la possibilité pour le vivant de mouvoir encore le continu résistant là même où il devient d'abord impossible à mouvoir, et ainsi de repousser la Terre, Henry évoque, sur la base de cette première possibilité et dans sa continuité, un autre événement pratique : « Si difficile est pour le Corps subjectif radicalement immanent en lequel je me tiens en tant que le Je peux fondamental que je suis la tâche de faire céder et pour ainsi dire de faire reculer la Terre, et cela par la mise en œuvre de ses pouvoirs propres, qu'il a inventé des instruments »[37], écrit en effet Henry dans *La Barbarie*. Ce que reconnaît au vivant humain, incidemment, l'élucidation de la Corpspropriation, c'est donc non seulement la possibilité d'agir sur le monde qui s'étend au-delà des limites de son corps organique, mais d'agir sur lui au moyen d'instruments. Et c'est ainsi un autre pouvoir de l'homme relativement à la Terre qu'il habite, que pointe alors l'analyse, du moins une autre modalité de son pouvoir de transformation : le pouvoir « d'arracher à la Terre des éléments lui appartenant afin de les tourner contre elle, se servant d'eux pour la creuser, la déplacer de multiples manières,

[37] B, p. 81.

lui imprimer une forme nouvelle »[38]. Or ce pouvoir, ou cette modalité pratique, derechef, ne va pas de soi et mérite qu'on s'interroge sur ses conditions de possibilités.

Le problème pratique posé ici est bien sûr d'abord la répétition du problème que l'on vient de rencontrer : la difficulté que représente la possibilité de repousser la Terre à la faveur d'instruments est d'abord celle plus originaire de repousser la Terre sans instruments, grâce à la seule force de son corps subjectif. Le vivant, nous dit Henry, invente des instruments pour « creuser » la Terre, « la déplacer de multiples manières », « lui imprimer une forme nouvelle ». Mais comment « creuser » ce dont il est dit par ailleurs qu'il se donne à la limite du corps organique comme « mur infranchissable » et « impénétrable », au sein duquel « aucune faille, aucun passage ne se creuse » ? Comment « déplacer » ce qui est au-delà de « la place » – l'étendue organique – où je peux immédiatement agir ? Comment donner « une forme nouvelle » à ce qui se donne d'abord en moi comme « masse opaque et inerte » et comme telle amorphe ? Mais le problème posé maintenant par le recours du vivant à des instruments est la complexification de ce premier problème. Car à celui-ci se surajoute celui lié à la possibilité « de creuser, de déplacer, et de donner une forme nouvelle » à la Terre en se *servant* de cette Terre. Autrement dit, il ne suffit pas ici d'agir sur l'*obstacle* qui s'offre au déploiement organique de la chair de telle sorte qu'il soit repoussé un peu plus loin, mais de faire en sorte que cet obstacle devienne l'équivalent d'un *organe*, qu'il ne se donne plus comme un empêchement mais comme « un prolongement du Corps subjectif immanent », et ainsi « comme une partie du corps organique ».

Ce renversement de l'obstacle en organe, il est vrai, est déjà à l'œuvre dans la constitution immédiate du corps organique, et comme tel il ne pose pas de problème, du moins dès lors que l'on a reconnu au Corps subjectif le pouvoir moteur de faire céder, dans une certaine mesure définissant les limites du corps organique, le continu résistant. Mais ici le problème se pose alors que l'on a reconnu l'existence d'un tel pouvoir moteur. Car l'obstacle qui doit se muer en organe pour devenir un instrument est précisément « l'obstacle qui ne cède plus » au pouvoir moteur, la Terre, soit l'obstacle qui se donne comme « n'étant pas un organe », l'obstacle inorganique, l'obstacle absolu. Le pouvoir requis n'est donc pas celui simplement de *repousser* la Terre mais de la *retourner*, de la « tourner contre elle » ; aussi bien, il ne s'agit pas simplement d'être en mesure de la pousser un peu plus loin mais de lui « arracher » un de ses éléments inorganiques et chosiques, pour un faire un instrument doté d'une valeur organique ; ce qui implique de la part du vivant, outre le mouvement centrifuge propre à la poussée selon laquelle la Terre est éloignée de soi, un mouvement centripète où la Terre est ramenée à soi pour être mise à son profit, instrumentalisée. Autrement dit, le vivant doit pouvoir non seulement agir sur la Terre au-delà des limites de son corps organique mais agir de telle sorte qu'il la fasse agir à son instar, dans son sens, comme lui : il doit pouvoir s'*opposer* à la Terre, agir *contre elle*, en sorte qu'il soit alors en mesure d'opposer la Terre à elle-même, et de la faire ainsi *composer* avec son propre mouvement d'opposition, agir *pour lui*.

[38] *Ibid.*

La transformation opérée doit donc être telle que le changement de forme soit encore un changement de fonction, ou plutôt – dans la mesure où initialement la Terre se donne comme ce qui n'a pas de fonction – telle qu'elle confère à un élément de la Terre une fonction pour le vivant, qu'elle fasse fonctionner cet élément à son usage. Ce qui revient encore à dire que le corrélat de l'action motrice du vivant, ce qui est pris dans son mouvement, doit pouvoir se donner en celui-ci non seulement comme ce qui peut être « mû » mais comme ce qui peut être « manié et manipulé »[39] par le vivant, donc comme ce sur quoi le vivant peut refermer sa main et ce dont il peut s'emparer en l'utilisant à sa propre fin. Selon la formule conclusive de la brève analyse de Henry, l'instrumentalisation du monde suppose de pouvoir « détacher de la nature » un de ses éléments pour que celui-ci soit « livré à l'initiative du Corps et mis à sa disposition »[40].

A plus forte raison donc que lorsque nous envisagions simplement l'extension du pouvoir au-delà des limites de son corps organique, se pose maintenant le problème des conditions de possibilité de ce pouvoir d'invention et d'utilisation d'un instrument par le vivant. Comme et plus encore que précédemment, ce que suppose au premier chef, chez le vivant, l'invention d'instruments, c'est un pouvoir de ré-organisation. « Comme » puisqu'assurément pour « arracher à la Terre des éléments » et « les tourner contre elle », le vivant doit pouvoir mouvoir ce qu'il ne parvient plus à mouvoir immédiatement, et donc faire varier son schéma moteur. Et « plus encore » puisque « pour arracher des éléments à la Terre » et « les tourner contre elle », il doit pouvoir les mouvoir de telle sorte que la Terre concoure à son tour au mouvement qu'il veut lui impulser, qu'elle compose avec sa force propre, devienne ainsi comme « une partie de son corps organique »[41].

Mais, puisque la Terre ne compose pas d'elle-même avec la force du vivant, qu'elle est en elle-même inorganique, c'est le vivant lui-même qui doit composer avec ce qui d'abord s'oppose à lui, agir avec ce contre quoi il agit, organiser ce que lui-même révèle comme le non-organique. Il ne s'agit donc pas pour lui simplement de s'opposer différemment au continu résistant, ceci afin de faire finalement céder ce qui d'abord lui résistait, mais d'agir sur lui différemment que selon le mode d'une simple opposition et ceci afin de faire agir *pour* et *selon* lui ce qui est d'abord *indifférent* à lui. La reconfiguration qu'implique l'instrumentalisation de la nature ne peut donc être une simple modification de l'*application* et de la *répartition* de la force motrice à la surface du continu résistant, elle doit en outre être une modification de l'*orientation* ou de la *direction* de la force dans son rapport

---

[39] Cf. B, p. 82.

[40] *Ibid.* Et si l'auteur précise aussitôt qu'un tel « détachement », une telle « mise à disposition », ne « fait que souligner un trait propre à la nature tout entière », dans la mesure où celle-ci « n'advient jamais dans l'en face d'un pur dehors » et que, comme telle, elle est « par essence […] à la disposition d'un Corps originel », il n'en demeure pas moins que l'invention de l'instrument et son utilisation viennent précisément « *souligner* » un tel trait, autrement dit que cette instrumentalisation du monde met la Nature *encore plus* à la disposition du Corps et qu'elle la livre *davantage* à son initiative qu'en se contentant de la faire reculer. Si déjà dans l'action simple du vivant sur le monde qui l'environne, la Nature ne se réduit pas à « une limite fixe » de son mouvement, mais devient le « corrélat fluctuant » (*ibid.*) de ce mouvement, *a fortiori*, dans son instrumentalisation, il faut effectivement dire que la Nature apparaît alors comme « son terme mouvant, sa limite pratique et non stable, problématique, dont la détermination et la fixation sont laissées au pouvoir de ce mouvement » (*ibid.*). La possibilité de variation du mouvement déployé par le vivant au contact du monde atteint ici une force *supérieure*.

[41] *Ibid.*

au continu résistant, une variation telle que l'action contre le continu résistant devienne une action avec lui. En d'autres termes, ce qu'il s'agit de faire varier ce n'est pas simplement la manière dont l'effort se *dispose* sur le continu résistant mais ce qu'il se *propose* de faire avec lui, non plus de le repousser immédiatement, mais de l'intégrer dans son schéma moteur afin d'agir au moyen de celui-ci.

Mais ce qui détermine immédiatement l'effort moteur dans sa direction ou son orientation relatives au continu résistant, dans ce qu'il se propose de faire relativement à lui, ce n'est pas, à la différence de ce qui détermine son application et sa répartition immédiate à la surface du continu résistant, le corrélat de cet effort : l'épreuve sensible du continu résistant et de son étendue ; ce qui le détermine ici, ce n'est pas autre chose que l'épreuve que l'effort moteur fait de lui-même en son immanence, comme effort-contre. Ce qui fait en effet qu'il se dirige contre le continu résistant avant d'agir avec ou grâce à lui, ce qui fait qu'il révèle à son terme ce continu, comme le non-organique avant de s'y rapporter comme une partie potentielle de son corps organique, ce n'est pas le contenu de l'épreuve de la transcendance à laquelle il est corrélé, la sensibilité, et la Nature « étrangère » qui se donne en elle, mais c'est l'expérience de sa propre immanence, c'est lui-même, sa nature intérieure, radicalement différente de la Nature « étrangère ». Mais c'est dire alors que la suspension par laquelle le vivant se donne les moyens et le temps de la réorganisation de son effort moteur ordonné à sa sensibilité ne peut concerner seulement celle-ci, la sensibilité, mais doit porter aussi sur celui-ci, l'effort. Pour réagir à la contrainte de la Nature autrement qu'en s'y opposant, en cherchant au contraire à composer avec elle, le vivant doit pouvoir, au moins momentanément, faire comme si son effort n'était pas orienté contre cette Nature ; il doit neutraliser non pas simplement l'effectivité immédiate de la Nature qui se fait sentir en lui, mais encore la manière immédiate qu'il a d'y répondre. Et si la représentation et l'imagination nomment l'acte objectivant par lequel s'opère cette neutralisation, on voit alors ce qu'implique l'instrumentalisation de la Nature par le vivant : le pouvoir pour lui de se représenter activement non plus seulement l'action de la Nature en sa chair sensible, mais la réaction de sa chair motrice à cette action. Il s'agit pour le vivant de faire de cette réaction une image pour lui, devant lui, de sorte qu'à la faveur de cette distance à soi, trouve à s'actualiser, dans l'hyperpuissance de sa vie, la possibilité de son nouveau pouvoir sur la Nature : faire de ce qui est d'abord pour lui un obstacle absolu, un organe relatif, soit réinventer sa pratique en lui conférant le pouvoir d'inventer des instruments. En ek-stasiant hors de soi, outre le monde qui s'engendre en lui, la force qu'il investit en ce monde, le vivant humain trouve la possibilité d'une nouvelle variation de son action : conférer de nouvelles fonctions aux éléments du monde qu'il rencontre, meut et manie : « creuser », « déplacer », « imprimer des formes nouvelles » à la Terre… et d'abord la première des fonctions, qui est de faire quelque chose pour lui, de lui « servir » à quelque chose, de *fonctionner* à son usage.

Avec cette nouvelle analyse se confirme donc que la description henryenne de la Corpspropriation humaine du monde est plus dense qu'elle peut y paraître à première vue. Il y a plus en elle que le portrait d'un vivant qui trouve dans la vie un pouvoir de sensibilité et de motricité

lui permettant de transformer le monde. S'annonce en lui un pouvoir spécifique de représentation imaginative qui porte aussi bien sur la sensibilité que sur la motricité et qui ouvre pour lui des possibilités de transformation du monde débordant celles impliquées par son adaptation la plus primitive, notamment la possibilité de faire varier les limites et les usages de son monde, ses frontières et ses fonctions.

Tient-on alors la solution du problème qui nous occupe dans ce chapitre : l'identification d'un pouvoir à la fois irréductible et solidaire des deux autres permettant de faire surgir le propre de notre *humanitas* sur le fond de sa dimension organique ?

(iii) Une psychéité encore organique

La dualité psycho-somatique

La première condition – l'irréductibilité du pouvoir – semble bien satisfaite. Le pouvoir que nous envisageons maintenant a bien quelque chose à la fois de la sensibilité (l'ek-stase) et de la motricité (l'effort), mais parce que ces deux instances s'opposent dans leur modalité spécifique, ce par quoi ce nouveau pouvoir s'identifie avec l'une est ce par quoi il se différencie de l'autre : à la différence de la sensibilité, il est une ek-stase *active*, et à la différence de la motricité, il est un effort *ek-statique*. Par lui le vivant ne se rapporte pas lui-même *à son autre*, comme dans l'auto-affection de l'ek-stase de l'*extériorité*, mais se rapporte *à lui-même,* à sa propre *intériorité,* comme à un autre *;* et il n'agit pas en déployant son propre *mouvement immanent*, comme dans l'auto-affection de l'intériorité *contre-ekstatique*, mais son *mouvement inversé* dans une *ek-stase* ; il accomplit *l'auto-affection de l'ek-stase de son intériorité corpspropriante* – l'intériorité ek-stasiée dans cette auto-affection correspondant ou bien à la modalité sensible de l'intériorité vivante ou bien à sa modalité motrice, modalités qui, ensemble, forment les deux pôles charnels de la Corpspropriation sensori-motrice. Un tel pouvoir, logé au cœur du cycle vital pratique propre au vivant humain, introduit l'écart, qui sans briser l'unité du processus dynamique à l'œuvre au sein d'une chair unifiée, permet sa variation et son intensification. Avec lui s'immisce au sein du bloc sensori-moteur qui attache l'action du vivant à son monde, selon un lien de nécessité puisant sa force dans une vie obéissant à la nécessité intérieure d'une pulsion contrainte de répondre à la nécessité vécue comme extérieure de la Nature en elle, un coefficient d'indétermination. Se représentant ce qu'il fait, à savoir à la fois les conditions de son action, et son action elle-même dans de telles conditions, les neutralisant en les projetant hors de soi, le vivant-au-monde trouve, dans le laps de temps de cette représentation, le moyen de révéler comme relativement contingente la nécessité qui gouverne les moments de sa praxis. Ce qui s'accomplit *effectivement* en lui en vertu de la nécessité de sa structure sensori-motrice spécifique de vivant-au-monde naturel et organique se figure devant lui *comme possible*, et cela parce qu'en lui, temporairement, il *suspend effectivement l'effectivité* de ce qui s'accomplit en lui, faisant *simplement* comme si, mais *réellement* comme si, il ne coïncidait plus tout à fait avec.

Notons que l'intervention d'un tel pouvoir comme condition spécifique de la praxis humaine ne remet pas en cause le primat fondamental accordé par l'ontologie henryenne à la praxis

sur la représentation. Il ne s'agit pas de dire que l'action humaine a ceci de particulier, qu'elle est d'abord représentée dans sa possibilité avant d'être effective, suspendue comme telle à une contingence fondamentale qui déferait à jamais sa nécessité vitale. Ce que provoque l'irruption d'un pouvoir de représentation, tel que nous le concevons ici au cœur de la Corpspropriation, n'est pas la représentation de ce que le vivant va bientôt faire, comme si l'effectivité pratique de son action était alors précédée par sa simple possibilité théorique, mais d'abord la représentation de ce qu'il est en train de faire sous la forme imaginaire d'un possible qui se contente de doubler l'action déjà commencée ; et dans cette mise à distance de sa propre action-se-faisant, ce que le vivant libère alors ce n'est pas la possibilité, donnée dans son voir, de concevoir une autre action, mais d'abord la potentialité, donnée dans la vie, d'en commencer une autre. En sorte qu'avant et après la représentation – sous la forme d'un possible – de l'action-se-faisant, se tient l'action en sa réalité pratique première et irréductible : l'action-qui-déjà-se-fait, et l'action-qui-se-refait dans l'immanence de la vie – le pouvoir de représentation, lui-même immanent à la vie, apparaissant comme un trait *d'union* entre ces deux moments, une médiation pratique. La représentation ainsi comprise n'arrête pas l'action du vivant mais en suspendant sa forme immédiate lui confère une nouvelle force, initie la possibilité pour elle d'une nouvelle extension (le monde au-delà de son corps organique) et d'une nouvelle intension (l'instrumentalisation du monde). Aussi bien, la contingence qui s'immisce avec ce pouvoir spécifique ne vient pas compromettre la nécessité fondamentale de la vie, mais lui donner les moyens, alors qu'elle se trouve limitée par un monde, de se donner un nouvel élan, de s'actualiser elle-même selon son propre mouvement recommencé et renouvelé, de se changer selon la loi éternelle de la modification immanente de soi, de son auto-accomplissement et de son auto-affirmation[42].

Il n'en reste pas moins que le pouvoir de représentation qui vient ici renforcer la Corpspropriation se caractérise par un rapport *négatif* avec la réalité première de celle-ci, telle qu'elle se déploie dans le couplage simple de la sensibilité et de la motricité. En tant que ce pouvoir accomplit, dans l'immanence d'une auto-affection, l'ek-stase de l'immanence corpspropriante, il se comprend comme négation de soi. Cette négation de soi rappelle celle que nous avons découvert déjà au sein de la Corpspropriation avec la sensibilité, lorsque l'immanence vitale accomplit une première forme d'ek-stase. Mais deux caractéristiques notables distinguent ces deux formes de négation de soi. D'une part, comme l'ek-stase dont elle procède, cette nouvelle négation de soi n'est plus cette forme passive de la vie que subit le vivant en sa chair en tant qu'il est au monde, mais celle qu'il produit activement en tant qu'il s'efforce de tenir à distance le monde donné en lui ; comme telle, le poids qu'elle supporte n'est pas celui de la réalisation en soi d'un monde étranger,

[42] Cf. ce que dit Henry de l'autoreprésentation de la vie dans *La Barbarie*, p. 169, « cette auto-affirmation comme auto-objectivation demeure seconde par rapport à une auto-affirmation plus ancienne, laquelle se confond avec le mouvement même de la vie dans son effort continué pour persévérer dans son être et pour s'accroître ». Précisons toutefois que dans le contexte, Henry réfère en fait cette autoreprésentation à « la position explicite des valeurs », à « l'éthique théorique et normative », B, p. 168-169. Or le pouvoir d'autoreprésentation que nous visons ici nous apparaît antérieur à ce que suppose une telle théorisation et une telle normalisation, et qui renvoient, selon nous, à un pouvoir et une dimension humaine autre que celui et celle que nous dégageons ici (cf. le paragraphe suivant sur le pouvoir d'abstraction et la dimension symbolique de l'être humain).

mais celui de son irréalisation hors de soi. Elle n'est pas la contrainte et la limite qui s'imposent au vivant sensible, mais celles qu'il s'impose à lui-même pour se donner les moyens de surmonter cette contrainte et repousser cette limite. Au fond certes, en tant que pouvoir donné au vivant au sein de la vie et de la passivité à l'égard de soi qui est son hyperpouvoir, cette puissance active est aussi passive que l'impuissance caractéristique du vivant-au-monde. Mais ce qui se constitue au sein de cet hyperpouvoir passif source de toute activité, c'est bien une modalité de l'ek-stase, passive d'un côté, et active, de l'autre. En ce sens, si l'auto-affection propre à la sensibilité peut être considérée comme une négation de soi au sens *faible,* en tant que la rupture ek-statique qui s'accomplit chez le vivant sensible n'est pas de son fait, et que la déprise de soi qu'elle implique est l'envers de la prise la plus immédiate et la plus concrète du vivant sur son monde, alors, conséquemment, la négation de soi propre à la représentation de cette sensibilité, et/ou de la motricité corrélative, doit être considérée comme *forte* dans la mesure où c'est bien le vivant lui-même qui par un effort actif tourné contre soi l'accomplit, et que de la sorte, en vertu de cette ek-stase active secondaire, il reprend en soi le mouvement de déprise de soi propre à l'ek-stase passive primaire, dans un effort qui tend à dénouer le lien du vivant à la Terre qui se noue primitivement en sa vie. Forte, car la négation est non seulement *de soi* mais *par soi,* véritable *auto*-négation. Antérieurement à l'auto-négation qui sous-tend le retournement de la vie contre elle-même dans le phénomène du mal et de la barbarie, ce que dégage notre analyse de l'*humanitas*, ce n'est pas seulement cette première forme de négation de soi passive et sensible qui n'est autre que la réalité charnelle du monde, mais c'est bien déjà une première forme *d'auto-négation*, d'effort contre soi, dans un acte qui s'oppose en quelque manière au développement naturel et organique immédiat de la vie sans n'avoir toutefois encore rien de « maladif », ni de « mortel », puisqu'il vient servir les intérêts du vivant-au-monde, et donner un surplus de force à son activité normale et conservatrice, à son « auto-affirmation »[43].

D'autre part et comme une conséquence de ce premier point, cette négation au sens fort, cette première auto-négation, quoiqu'elle redouble la première négation de soi, se produit à l'encontre de la première. Si sa négation reste interne au processus de corpspropriation, elle n'est pas ce qui *initie* ce processus comme la réception sensible, ni ce qui le *déploie* comme l'action motrice, mais ce qui s'y *applique* de façon immanente, ce qui, objectivant cette réception et cette action, concourt à leur reconfiguration ; elle se comprend non plus tant comme négation de la vie absolue, intrinsèque à la Corpspropriation, mais comme négation de la Corpspropriation, immanente à la vie absolue.

Le négativité intrinsèque à ce nouveau pouvoir à l'endroit du contenu positif de la Corpspropriation, nous indique alors sa dénomination plus précise : avec ce pouvoir de représentation qui vient suspendre activement l'accomplissement pratique immédiat du vivant-au-monde, survient, au sein de la Corpspropriation, la négativité caractéristique de l'*esprit* ; le pouvoir irréductible à celui de la *sensibilité* et de la *motricité*, offrant au vivant la médiation pratique lui permettant de faire varier le schéma organique de sa Corpspropriation est celui de la *psychéité*. Son

[43] Cf. la citation de B, p. 169 dans la note précédente 42.

ek-stase n'est pas sensible, son effort n'est pas moteur, mais son ek-stase et son effort sont psychiques ; de même, le monde produit en lui n'est pas un monde naturel, ni un monde organique, mais un monde psychique. Ce qui revient à dire que ce qui vient spécifier le vivant humain n'est pas la simple dualité sensori-motrice, mais outre celle-ci, le doublement de cette dualité sous la forme d'une structure psycho-sensorimotrice. Si la première dualité qui nous a permis d'avancer dans la détermination spécifique du vivant humain peut être considérée comme une *dualité physiologico-physique* – dans la mesure où, d'une part, la sensibilité est ce par quoi la vie reçoit en soi l'être de la *Nature,* et d'autre part, la motricité ce par quoi une telle vie parvient, contre la Nature inerte qu'elle supporte, à mettre en œuvre la première des *fonctions* vitales : se conserver –, cette seconde dualité, qui lie aux pouvoirs sensibles et moteurs du corps, celui de l'esprit, doit alors se comprendre comme *dualité psycho-somatique*.

En tout cas, ce nouveau pouvoir apporte pour la détermination du Corps subjectif *i. e.* de la Chair propre à l'être humain, un élément tout à fait remarquable : il appert qu'il ne suffit pas de dire que ce Corps acosmique prend chez l'homme une forme spécifique : celle d'un corps doué de sensibilité et de motricité ; il faut encore souligner qu'il a ceci de particulier qu'il ne prend pas seulement la forme d'un corps : la Chair du vivant humain se modalise comme corps mais aussi comme esprit – comme corps capable de recevoir et de mouvoir subjectivement le monde, comme esprit capable de se représenter la réalité subjective de son corps.

Cette remotivation du couple esprit/corps ne se confond pas avec celle rencontrée dans cette seconde partie, au chapitre VI, lorsque nous remarquions que si, fondamentalement, la chair peut encore passer pour un autre nom de l'esprit ou de l'âme, sa détermination spécifique comme chair-au-monde, ou chair corpspropriante, indiquait au contraire son lien intrinsèque avec le corps réel du monde[44]. Car la détermination spécifique mise ici en avant n'est pas le lien de notre chair avec le corps réel du monde, mais le lien, dans cette chair, du corps réel du monde avec un esprit capable, dans une certaine mesure, de l'irréaliser.

Cette réintroduction du couple corps/esprit au sein d'une perspective qui tourne le dos au doublet empirico-transcendantal, ne doit pas non plus être confondue avec celle qui consiste, comme nous l'avons vu dans notre première partie, chapitre IV, à exhiber un principe archaïque, l'auto-affection de la vie dont la réalité, à la fois subjective et pathétique, fonde « un nouveau concept de l'esprit »[45] identique à celui de corps compris comme chair. Car ce qui apparaît ici, ce n'est pas que la réalité fondamentale de l'homme en tant que vivant est *identiquement* esprit et corps, un esprit qui est un corps ou un corps qui est un esprit, soit une chair, mais que sa réalité spécifique de vivant *humain*, sa chair d'homme, se modalise selon les modalités différentes et irréductibles que sont, d'une part, un corps, sensible et moteur, et, d'autre part, un esprit imaginatif. Le concept d'esprit qui intervient ici n'est donc pas à proprement parler le « nouveau concept d'esprit » intervenant avant l'opposition de l'esprit et du corps ; il s'agit plutôt de l'ancien concept : l'esprit

[44] Voir notre chapitre VI.
[45] Voir notre chapitre IV.

conçu comme négativité, mais ressaisi dans l'économie générale d'une pensée de la positivité vitale. Il ne renvoie pas à la réalité subjective antérieure à la conscience, aussi bien qu'à la sensibilité et à la motricité, mais, au sein de cette réalité subjective archaïque, et comme à l'un de ses pouvoirs, à cette conscience elle-même, en tant que conscience de cette sensibilité et de cette motricité ; il est la conscience comme *modus operandi* selon lequel la chair double ce qui s'engendre *en elle* – la présence d'une Nature et le mouvement qu'elle lui impulse effectivement – d'une réalité *pour elle* : la Nature représentée hors de soi où se figure un mouvement simplement possible. Et si toujours déjà la réalité sensible de la Nature, et celle du mouvement moteur qui est son corrélat, se doublent, dans une proto-extase passive antérieure à la conscience, d'une réalité transcendante, extérieure à soi, visible dans le monde, maintenant, avec cette ek-stase active propre à la conscience, la réalité dont il y a alors conscience est saisie, ou plutôt ressaisie dans cet acte psychique spécifique, *comme* transcendante et extérieure à soi, vue à l'extérieur de soi mais aussi *avisée* comme extérieure à soi – présentée, selon une première intentionnalité qui définit l'auto-affection passive de l'ek-stase de l'extériorité, autrement que soi-même, *et* re-présentée, selon une intentionnalité de degré supérieur qui définit l'auto-affection active de l'ek-stase de l'intériorité, comme autre que soi. En sorte qu'à la faveur de cette extériorisation seconde de la réalité agissante de l'extériorité mondaine vécue intérieurement par lui, le vivant trouve la force de se dégager de son implication immédiate dans la Nature et de s'engager dans une nouvelle confrontation. En bref, il s'agit de l'esprit comme pouvoir de représentation et d'imagination donné en la chair même du vivant, au moyen duquel celui-ci parvient à inventer des façons d'agir dans le monde qui débordent la simple réactivité immédiate de sa pulsion aux excitations de la Nature en lui : l'esprit comme ressource vitale et médiation pratique.[46]

[46] Que la compréhension henryenne de l'être humain à l'aune d'un concept de subjectivité qui porte en lui une référence essentielle au corps – la chair – ne signifie pas la reconnaissance transcendantale des seuls pouvoirs *corporels* de l'homme et ménage au contraire la possibilité d'une prise en compte d'autres pouvoirs transcendantaux irréductibles à ceux-ci, un passage de *Philosophie et Phénoménologie du corps* l'atteste clairement : « Si l'étude de la subjectivité comprend nécessairement en elle […] celle du corps comme corps subjectif », remarque en effet Henry dans la conclusion, « il serait inexact de dire, inversement, que l'élucidation ontologique de l'être originaire de notre corps constitue une analyse exhaustive de la sphère de la subjectivité absolue, c'est-à-dire de la totalité des possibilités intentionnelles qui lui appartiennent en propre » (PPC, p. 256). Et il ajoute cette formule qui montre bien que ce qui dans la « sphère de la subjectivité absolue » déborde le champ des prestations corporelles comme « "voir", "entendre", "sentir", "se mouvoir", "désirer", etc. » ne concerne pas une autre vie que la nôtre : « Il est évident […] que les *Erlebnisse* corporels ne représentent qu'une partie de l'ensemble de *nos Erlebnisse* possibles […] » (*ibid.*, souligné par nous). Si donc notre *humanitas* se situe dans cette sphère de la subjectivité absolue au sein de laquelle s'accomplissent les différents *Erlebnisse* en leur auto-révélation, la détermination de l'homme comme corps subjectif capable de ces actes transcendantaux que sont « sentir », « se mouvoir », ne dit qu'une partie de notre vérité. Mais quelles sont ces *Erlebnisse* non corporels qui sont pour nous possibles et viennent déterminer la nature spécifique de notre subjectivité *humaine* ? Si, relativement à cette question, le moment argumentatif du texte cité, reconnaissant l'irréductibilité de la sphère de notre subjectivité absolue à celle des *Erlebnisse corporels* pour mieux rappeler l'appartenance de ceux-ci à celle-là (cf. *ibid.*, p. 256-257: « Ces *Erlebnisse* corporels n'en sont pas moins des *Erlebnisse* et, ainsi que nous l'avons établi contre Descartes, leur structure est celle de la subjectivité absolue, sans adjonction d'un élément hétérogène quelconque »), se tait, l'approfondissement de la description henryenne du processus de corpspropriation à l'œuvre chez le vivant humain permet d'apporter une première réponse : des *Erlebnisse psychiques*, principalement « re-présenter », « imaginer ». Et dans cette perspective le concept de corps subjectif doit être dissocié de celui de chair : si la chair dit la réalité originaire de la subjectivité susceptible de s'incarner en un corps subjectif, le corps subjectif n'est plus que l'ensemble des pouvoirs qui définissent une modalité de cette incarnation, sa modalité proprement corporelle, sa structure sensori-motrice – une modalité qu'il faut sans doute considérer comme la plus primitive et la plus profonde de notre vie (comme le laisse entendre cette affirmation de Henry dans PPC, p. 99, en considérant plus particulièrement le pouvoir corporel de la motricité :

L'esprit comme méta-organe

Pour autant, si la perspective henryenne autorise et invite à déterminer l'être spécifique du vivant humain autrement que par la réalité sensori-motrice d'un corps, en lui associant l'efficience d'un esprit, on voit qu'elle oblige à concevoir cette association sur le fond d'une unité principielle : notre corps et notre esprit comme pouvoir d'une seule et même chair indivise. Aussi bien, c'est la seconde condition de notre problème – la solidarité du nouveau pouvoir avec les deux autres – qui peut sembler satisfaite.

Parce qu'il est conçu en effet comme pouvoir de la vie, l'esprit n'apparaît pas dans le cadre de cette conception comme une entité mystérieuse possédant une tout autre origine et une tout autre réalité que celle de notre corps. Si son origine, celle de la vie phénoménologique absolue, reste un mystère pour l'entendement, elle n'est pas plus mystérieuse que celle de notre corps, elle est la même. L'esprit, son pouvoir spécifique, ne vient pas « d'ailleurs », sa source est celle où notre propre corps puise sa vie, son pouvoir de sentir et de se mouvoir, celle qui est notre réalité même et qu'il nous est donné d'éprouver à chaque instant de notre existence, ici même où nous sommes vivants. Si bien que si notre esprit est un pouvoir irréductible à celui de notre corps, au fond, leur réalité est identique, elle est celle d'une chair qui s'auto-affecte selon des modalités différentes. On le voit, ce qui permet à l'anthropologie henryenne, l'introduction d'un concept d'esprit irréductible à celui de notre corps, et partant leur distinction tranchée, sans pour autant reconduire un dualisme métaphysique problématique, c'est une conception haute de notre corps : parce que notre corps et l'ensemble de ses prestations spécifiques, passives aussi bien qu'actives, sont saisies au sein de l'immanence absolue de la vie, l'introduction d'un esprit ne signifie en aucune manière l'irruption, au sein d'une région empirique et objective, d'un principe transcendantal et d'une subjectivité à part : ce qu'il y a d'irréductible à l'objectivité et à l'empirique dans l'esprit est déjà présent et actif dans notre corps ; notre esprit ne fait qu'actualiser selon un mode spécifique ce qui est déjà à l'œuvre dans le corps. Au fond si un esprit peut se joindre en l'homme à son corps, s'il peut venir exercer son pouvoir de négation sur la positivité du corps, c'est qu'il surgit à même le corps, au sein même de sa réalité positive, comme une auto-négation de la chair. En ce sens, ce qui dans l'esprit agit sur le corps, c'est la réalité même du corps en tant qu'elle est toujours plus que ce corps, à savoir cet « Archi-Corps »[47] acosmique, cette chair, qui, parce qu'elle est la réalité en laquelle peuvent s'engendrer des pouvoirs corporels, est aussi bien en mesure d'engendrer le pouvoir psychique s'exerçant sur ces mêmes pouvoirs. La force de l'esprit trouve sa force dans celle du

« […] le mouvement n'est pas seulement une intentionnalité parmi d'autres, mais […] il est l'intentionnalité la plus profonde de la vie de l'ego et, par suite, une intentionnalité qui se retrouve dans toutes les autres déterminations de la subjectivité transcendantale ») mais qui n'épuise pas sa réalité spécifique, laquelle suppose de joindre à la première encore une tout autre modalité, conférant à notre vie, une complexité supérieure, plus proprement humaine, sa modalité psychique : la psychéité.

[47] Cf. GP, p. 396 : « […] l'Archi-Corps […] par lui seulement […], des yeux et des mains, la possibilité principielle de voir et de prendre nous sont donnés – comme cela même que nous sommes et comme notre corps. Ainsi sommes-nous toujours un peu plus, en réalité, que ce que nous sommes, plus que notre corps. »

corps, plus précisément dans la force de la force de ce corps, c'est-à-dire dans la chair de ce corps : l'esprit apparaît d'une certaine manière comme un moyen pour la chair de retourner les forces caractéristiques de son corps, l'ek-stase de l'extériorité, l'effort contre le continu résistant, contre elle-même, dans une ek-stase de son intériorité et un effort sur soi. Ce qui revient à dire qu'un tel esprit, quoiqu'opposé au corps, n'est pas une autre réalité que le corps, le contrôlant du dehors, mais ce corps maîtrisé depuis l'intérieur de lui-même, non point une forme autonome étrangère à la matière du corps, mais une forme dont la matérialité même est fondamentalement identique à celle du corps qu'il tient à distance[48].

Aussi l'introduction de ce nouveau pouvoir ne signifie pas l'introduction d'un élément exogène dans la théorie henryenne du vivant humain ; l'esprit apparaît dans son opposition même au corps comme au service de celui-ci et du déploiement de ses pouvoirs organiques, puisque dans cette mise à distance de soi et cette médiation pratique qu'autorise l'objectivation de la sensibilité et de la motricité, l'esprit offre au corps du vivant-au-monde, contraint par l'urgence vitale de son adaptation à la Nature, la latitude nécessaire pour modifier son schéma sensori-moteur. C'est en même temps que la réalité de l'esprit, sa fonction, qui devient, dans la perspective henryenne, intelligible : la négation qu'il implique apparaît comme un moyen pour le vivant-au-monde de se re-positionner pratiquement face à la Nature qu'il subit, sans distance, en sa chair ; son pouvoir extériorisant apparaît comme le moyen de moduler l'intériorisation de l'extériorité qui s'accomplit en lui ; l'esprit se présente comme organe de la Corpspropriation, ou plutôt comme ce *méta-organe* – méthode (pratique) – grâce auquel le vivant parvient à agir encore au-delà des premières limites de son corps organique et à faire de l'obstacle absolu de la Terre qui s'oppose à lui un prolongement de son corps organique.

On le voit, ce qui vient justifier ici le pouvoir négatif de l'esprit, c'est le concept de vie-au-monde et la distinction corrélative du concept de chair et de corps subjectif : c'est parce que la chair du vivant humain se spécifie comme corps subjectif sensible et moteur, comme tel, chair contrainte dans son déploiement par la rencontre immanente et passive d'un monde, vie entravée et accidentée, que cette contrainte active de second ordre qu'est la négativité psychique, contraire au mouvement fondamental de cette chair et de sa liberté, peut néanmoins être un moyen utile à celle-ci. Ce qui justifie la négation au sens fort, soit la contrainte produite par le vivant en tant qu'être psychique, c'est la négation de soi au sens faible, la contrainte subie par lui en tant qu'être sensible.

---

[48] On pourrait ici peut-être reprendre la formule de R. Barbaras (dans « Le monde de l'appartenance », in J. Leclercq., P. Lorelle**.** (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, *op. cit*., p. 20), à condition toutefois d'en modifier la précision finale, de sorte que c'est sa signification globale ainsi que celle de chacun des concepts mis en jeu qui s'en trouvent affectées : « […] le corps est conscience parce qu'il a une chair, c'est-à-dire appartient [non pas donc] à la Terre », mais à la Vie. Et ce qui assure, dans le cadre de la philosophie henryenne, la possibilité pour le corps de se développer comme conscience (ou esprit) est bien, là aussi, quelque chose comme un excès de la chair sur le corps, mais en un tout autre sens que ce que suggère la *cosmologie* phénoménologique de Barbaras, puisque ce n'est pas « *l'écart* entre le corps et la chair » (*ibid*.,. p. 26), compris *cosmologiquement* – l'un comme « site », l'autre comme « sol » –, mais l'excès de l'hyperpouvoir *acosmique* de la chair sur les pouvoirs du corps qui s'engendrent en elle, qui permet à ce corps, en sa chair même, d'être aussi, conscience ou esprit.

La psychéité ainsi comprise permet donc d'ajouter une détermination nouvelle au concept henryen d'*humanitas* sans produire une solution de continuité avec les premières déterminations qui disent son ancrage dans un monde. Ce nouveau pouvoir apparaît comme ce pouvoir *méta-organique*, plutôt que *méta-physique*, qui, inséré au sein du cycle vital pratique, permet au vivant de faire varier les modalités d'accomplissement de sa structure sensori-motrice et ainsi d'accroître son pouvoir de corpspropriation, d'intensifier la co-culture et la co-appartenance de l'individu et de son monde au sein de la vie.

Mais alors, un tel pouvoir n'est-il pas encore trop lié aux pouvoirs qui constituent la dimension organique du vivant, encore trop dépendant d'eux, pour pouvoir dire le propre de l'être humain ? La différence pratique et vitale introduit par ce nouveau concept d'esprit est-elle suffisamment marquée pour que l'on puisse rendre compte à partir d'elle de ce que peut un vivant en tant qu'humain ?

Une sous-dimension éthologique

On ne peut sans doute envisager l'insertion d'un tel pouvoir psychique au sein de la structure sensori-motrice du vivant, sans envisager une modification *globale* de cette structure. D'une part, en effet, l'efficience de ce pouvoir psychique suppose assurément une modification de la sensibilité. Une telle modification, quoiqu'elle ne soit pas explicitement prise en vue par Henry, peut sans doute se décrire de la manière suivante. À la faveur de son action objectivante, ce qui est senti immédiatement du monde, l'expérience pathétique avec laquelle coïncide alors le vivant-au-monde, la sensibilité, se trouve maintenue à distance, comme écartée de soi ; l'épreuve passive en vertu de laquelle le vivant se trouve confronté pratiquement à un monde, cette tension primitive, devient épreuve active qui implique une tension supplémentaire, celle où le vivant, par un effort psychique idoine, extériorise, fixe, immobilise, tient hors de soi ce qui en soi tend à se prolonger immédiatement en un mouvement moteur réactif d'intériorisation. Dans cette tension psychique, qui suspend le temps de la réaction, diffère la réponse immédiate, la fait *attendre*, le vivant fait de sa tension vitale vers les éléments de son monde une *attention*. Et dans cette attention pratique aux choses, son *entente* du monde peut devenir une *écoute*, sa *vision* un *regard*, écoute et regard de ce qu'alors il ne se contente plus de vivre en soi dans une expérience sensible qui commande sans délai un mouvement moteur, mais de ce qu'il vise ou avise comme étant hors de soi, dans un acte psychique qui lui laisse le temps d'initier une autre action que celle de son premier mouvement. Il ne voit plus le monde seulement en tant qu'il *reçoit* en lui sa réalité intérieure et qu'il en est saisi, mais en tant qu'il *perçoit* et saisit sa réalité *comme* extérieure à soi. Si la sensibilité à l'état pur et primitif, c'est-à-dire avant toute intervention d'un acte psychique, désigne le pouvoir de vivre des sensations, elle devient, reprise et saisie par un acte psychique qui la neutralise temporairement, pouvoir de produire, à partir de sensations, des perceptions, non plus seulement *sensitivité ou sensoricité* mais *perceptivité*.

D'autre part, dans la mesure même où ce pouvoir psychique est conçu comme condition de modification de l'action pratique du vivant sur le monde, sa mise en œuvre sert une modification de la motricité. L'effort déployé contre le continu résistant trouve, dans l'effort sur soi par lequel le vivant retient sa réaction la plus immédiate en objectivant ses déterminations subjectives, le moyen de sa redisposition et de sa réorientation, d'une variation pratique qui tire sa possibilité ultime de la mobilité intrinsèque de la vie. Par ce biais psychique, le pouvoir d'initiative fondamental de la vie, accidentellement contraint par son être sensible au monde, se donne le moyen pratique d'une libération motrice relative. Corrélativement, dans son effort moteur, le vivant ne se contente pas de trouver une place au sein du monde, son étendue propre, celle circonscrite par le corps organique qu'il organise du dedans, mais, modifiant le schéma organisateur de ce corps organique, mouvant différemment ce qui déjà cède immédiatement à son mouvement, il parvient à *déplacer* dans le monde la place qui est la sienne, non plus seulement à mouvoir le monde au sein de son corps organique mais à mouvoir son corps organique dans le monde. Le lien de possession qui unit la chair du vivant à son corps organique n'est plus seulement un lien d'identification mais d'utilisation. Autrement dit, l'action motrice du vivant sur son monde ne se réduit plus à la réaction première et instantanée du vivant à la présence pesante d'une Terre en lui ; sa motricité se distingue d'une simple *motilité* où le vivant reste, dans sa modalité active, immédiatement déterminé par la modalité passive qui le met en relation avec la Nature. Trouvant dans la médiation psychique pratique la possibilité de puiser en sa vie la possibilité de réorganiser et de réinventer sa praxis, elle prend une forme plus conforme à son être et à sa liberté fondamentale qu'une simple motilité – la forme de la *mobilité*.

Ce qui advient avec ce pouvoir tiers c'est donc bien plus que l'ajout d'un autre pouvoir aux deux autres. Dans la mesure où la différence du pouvoir psychique d'avec les autres pouvoirs constitutifs du vivant-au-monde se répercute sur chacun d'eux, dans la mesure où elle induit ainsi une modification structurelle, on peut bien dire que ce qui joue ici, c'est une *dimension* spécifique de la vie, une nouvelle façon pour le vivant de vivre et de se comporter dans le monde, plus précisément peut-être, cette façon de vivre qui consiste, en se représentant son action dans le monde, à pouvoir s'y *comporter* de différentes manières.

Cependant, en l'état, le pouvoir psychique est encore conçu ici dans le cadre de la réaction du vivant à l'action de la Nature en lui et de sa tentative pour la repousser plus loin, au-delà des limites de son corps organique, au moyen d'instruments. La médiation pratique qu'il introduit au sein du processus d'adaptation immédiat du vivant à son environnement sensible excède son caractère *immédiat* mais pas son caractère *adaptatif*. Et si en tant que méta-organe, il rend possible l'initiation et l'invention de nouvelles formes d'action, et même la fabrication d'instruments, ces variations se comprennent encore dans le prolongement, l'extension, ou l'intensification de la Corpspropriation primitive par lequel le vivant déploie son corps organique pour se faire une place viable dans le monde, soit peut-être comme un autre mode de cette Corpspropriation mais un mode qui n'implique pas une dimension foncièrement différente de la dimension organique

primitive, simplement une autre façon de fonctionner en introduisant la variation d'un comportement. L'esprit vient servir ici le corps dans son effort de conservation ; il ne permet pas en tant que tel d'envisager un autre type d' effort, c'est-à-dire un effort selon une autre téléologie. On voit comment ce nouveau pouvoir permet à un vivant immédiatement impliqué en son monde de se comporter différemment en lui, on ne voit pas bien comment il pourrait permettre au vivant un comportement qui ne soit pas encore ordonné, au moins indirectement, aux nécessités matérielles de sa survie.

Si donc avec ce nouveau pouvoir s'ouvre bien une autre dimension de la vie, celle-ci ne se présente pas vraiment comme une autre dimension que celle organique mais plutôt comme une autre dimension organique que celle qui pourrait se ramener au fonctionnement d'un vivant opposant à la pression du monde la simple poussée immédiate de sa pulsion vitale, fixant son action dans le monde au lieu défini par son corps organique : une dimension où le vivant est en outre capable, au moyen de la visée objectivante de son esprit, d'opposer un comportement susceptible de faire varier les limites de son action dans le monde – au sein donc de la dimension organique, *une sous-dimension éthologique*. Aussi bien, si l'attribution d'un pouvoir psychique de représentation au vivant humain, l'auto-affection de l'ek-stase de son intériorité, nous permet de distinguer celui-ci de l'ensemble des vivants comme lui terrestres, sensibles et moteurs, mais dont la praxis se distingue difficilement d'un simple *tropisme* (ensemble qui recouvre peut-être les végétaux), si encore la distinction d'une double modalité de ce pouvoir de représentation, comme représentation de la sensibilité et représentation de la motricité, permet de distinguer au sein des vivants dont l'action demeure irréductible au simple tropisme (comme assurément les animaux) ceux capables d'inventer un rapport instrumental au monde témoignant d'une forme d'*intelligence* irréductible à l'*instinct*, on ne voit pas encore ce qui peut distinguer au sein de ce groupe resserré des vivants terrestres, animaux et intelligents, la forme propre de notre vie humaine.

Un ultime retour au texte henryen formulant la théorie de la Corpspropriation nous permet d'envisager deux issues à ce problème.

II. Abstraction de la Corpspropriation. Auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité *pure* et dimension symbolique

(i) Les deux modes (pratique et théorique) de l'esprit

Un autre mode de l'esprit : idéologie, économie, politique, science, philosophie

Le pouvoir psychique que nous avons dégagé de l'analyse des conditions de possibilité du pouvoir pratique attribué par Henry au vivant humain dans sa théorie de la Corpspropriation apparaît encore trop dépendant de la structure sensori-motrice définissant la dimension organique du vivant, si intriqué en elle d'ailleurs que dans le texte sur lequel nous nous sommes appuyé pour le faire saillir, Henry lui-même ne le thématise par comme tel : il décrit une modulation pratique de la Corpspropriation, en faisant silence sur l'acte spécifique qu'une telle modulation présuppose.

C'est comme si au fond, à ce niveau, la différence impliquée par un tel acte avec la forme la plus simple de la Corpspropriation sensori-motrice n'était pas suffisamment marquée pour être alors théorisée. En fait, la reconnaissance et la théorisation par Henry d'un pouvoir psychique propre au vivant humain, irréductible à celui de sa motricité et de sa sensibilité, sont bien effectives. Seulement, elles ne se s'explicitent pas au moment même où il s'agit de décrire la Corpspropriation dans son accomplissement concret et positif. Mais c'est alors sous un tout autre aspect que celui que nous venons de découvrir que se présente un tel pouvoir psychique : non plus comme la condition tacite des variations de la Corpspropriation et de son effectuation organique, mais comme la condition manifeste de son interruption et de sa dénaturation.

Cette prise en compte du pouvoir psychique de l'homme, dans sa franche opposition au pouvoir de corpspropriation organique, se fait de manière éparse dans l'œuvre henryenne, dans l'orbe de thématiques diverses qui désignent les différents domaines où un tel pouvoir trouve, chez l'homme, à s'exprimer. De manière connexe à la Corpspropriation et comme son pendant négatif, c'est déjà un tel pouvoir qui est invoqué lorsqu'il est question de « l'idéologie » qui « altère gravement » la « Copropriation originelle du Corps et de la Terre au sein de la Vie », « tirant l'action hors de son milieu ontologique propre », « brisant l'unité interne du déploiement immanent du corps organique »[49]. Mais, dans le vaste domaine de l'idéologie, c'est dans l'analyse du champ économique, scientifique et technique, politique, mais aussi philosophique, que la phénoménologie henryenne dit le plus clairement l'appartenance au vivant humain de ce pouvoir insigne irréductible aux pouvoirs par lequel la praxis se déploie organiquement : ce pouvoir vers lequel reconduit la genèse transcendantale henryenne est en effet, sous des formes diverses, à chaque fois le même, possède un même *eidos vital*. Cet eidos commun, c'est ce que l'on retrouve à l'origine du procès économique qui se superpose au procès réel par lequel le vivant transforme la nature, « *l'acte* proto-fondateur de l'économie »[50] « la possibilité pure, a apriorique, de l'échange »[51] ; aussi bien encore, c'est « l'*Acte* qui crée cette dimension spécifique du politique dont nous croyons naïvement qu'elle est inhérente aux choses dont traitent les hommes »[52] ; c'est également ce qu'implique « l'opération constitutive de la science moderne en sa démarche liminaire et fondatrice », « l'*acte* inaugural »[53], par lequel elle « écarte la vie de sa thématique », « l'*acte* transcendantal de l'esprit qui a créé cette dimension » « où se construisent les figures géométriques »[54] ; c'est enfin, ce dont relève, le « mode de la vie », la prestation transcendantale, l'« *acte* »[55] accompli par toute philosophie, rendant problématique l'accès, en elle, à la vie, lors même qu'elle en fait son thème principal, et qui est évoqué par Henry à la fin de la première partie d'*Incarnation*.

[49] B, p. 84, nous soulignons.
[50] M, p. 628, nous soulignons.
[51] S, p. 33, nous soulignons.
[52] DCAC, p. 178, nous soulignons.
[53] B, p. 102, nous soulignons.
[54] DCAC, p. 164, nous soulignons.
[55] I, p. 130-132, nous soulignons.

Des traits communs

Si l'on cherche maintenant à caractériser l'eidos de ces différents « actes », « prestations transcendantales », « opérations » de la subjectivité ou encore « modes de vie », nous retrouvons dans un premier temps les caractères principaux du pouvoir psychique que nous venons d'entrevoir dans le pli de la théorie de la Corpspropriation. Outre leur caractère *actif*, et l'effort spécifique qu'ils requièrent de la part du vivant pour se mettre en œuvre, nous retrouvons 1) au premier chef l'accomplissement d'une *re-présentation* par l'esprit : la *représentation* à la source de toute idéologie[56] et notamment celle qui « opère le déplacement de la praxis du lieu de son accomplissement réel à celui de sa *représentation* falsificatrice »[57] ; « *la représentation* du travail réel » sous la forme du « travail abstrait », « *représenté* à son tour dans la marchandise comme sa valeur d'échange »[58] ; la représentation également exclue par « le savoir de la vie », mais produite en elle, selon une modalité spécifique, dans « le savoir de la conscience où se fonde à son tour la science »[59] ; mais encore celle que ne peut éviter le philosophe lorsque, s'opposant à la science, il prétend partir de cette vie pour « en former une *re-présentation* »[60] plus vraie. Liée à cette représentation psychique on retrouve encore 2) la mise en œuvre d'une *imagination* active qui vient doubler la réalité donnée passivement au sein de la réalité vivante d'un *double irréel* : « le lieu de l'idéologie », en effet, « c'est la dimension ontologique d'*irréalité* à laquelle appartient par principe toute simple représentation comme telle et qui lui confère son statut propre »[61]; également, on assiste dans le champ économique au dédoublement de la vie entre le travail réel et son double irréel qu'est le travail abstrait, et ce dédoublement se rejoue dans le champ politique entre les individus singuliers et l'affaire générale : « De même que l'économie suppose le *doublement* de toutes les activités pratiques par un univers spécifique d'idéalités aptes à en assurer le fonctionnement, de même le politique jette, au-delà de ces mêmes activités, un horizon de compréhension, un sens d'un autre ordre »[62] ; il se répète encore dans le champ de la science, mais aussi de la philosophie, dans la mesure où dans la représentation de la vie produite par l'une comme par l'autre, « ce n'est jamais la vie réelle dans la réalité de son pathos qui nous est donnée, mais seulement son *double*, une copie, une image », requérant « l'acte d'imagination qui la forme et la maintient devant son regard, sans lequel elle s'effondre immédiatement dans le néant »[63]. En outre, ce qui se fait jour, avec cette imagination représentative, c'est 3) la réalisation d'un acte d'*objectivation,* irréductible à celui déjà passivement à l'œuvre dans la sensibilité, où la vie s'oppose à elle-même et à son propre procès subjectif : l'idéologie est le corrélat « objectif » d'une conscience déterminée par la vie ; « le dédoublement […] de la vie et de l'économie » fait de celle-ci la simple « représentation *objective* de l'activité

[56] Cf. M, p. 372 : « *L'idéologie est l'ensemble des représentations de la conscience humaine au sens de simple représentations.* »
[57] B, p. 84, nous soulignons.
[58] M, p. 642, nous soulignons.
[59] B, p. 32.
[60] I, p. 132, nous soulignons.
[61] M, p. 372, nous soulignons.
[62] DCAC, p. 178, nous soulignons.
[63] I, p. 132, nous soulignons.

concrète des hommes »[64], et « l'affaire générale » devenue publique, « ce qui est pour tous et pour chacun, devant eux, sur la table, […] n'est que le plan, le document, simple équivalent *objectif,* qui, tel les entités économiques auxquelles il se réfère, renvoie à cette subjectivité invisible pour laquelle seule, en fin de compte, l'irrigation, l'eau, les produits agricoles ont un sens »[65] ; et la substitution d'une entité objective à la vie subjective est le caractère aussi bien de la production scientifique des idéalités mathématiques et géométriques que du voir philosophique qui n'est « opérant qu'à une condition », « celle de substituer à la réalité invisible de la vie […] ce corrélat "noématique" qu'est l' "essence" de la vie, une essence "transcendante", offerte au regard de l'intuition eidétique – *objective* en effet »[66]. Enfin, ce qui s'accomplit avec cet acte d'objectivation c'est assurément 4) une *suspension* ou une neutralisation des données subjectives de la Corpspropriation : la représentation objectivante, économique, politique, scientifique, philosophique et plus généralement idéologique accomplit un mouvement psychique au terme duquel s'efface dans le milieu irréel ouvert par cette ek-stase aussi bien l'épreuve sensible que font les individus vivants du monde que l'effort moteur qu'ils déploient d'une manière à chaque fois singulière contre lui, tout le contenu subjectif de leur vie-au-monde.

Une propriété particulière : l'abstraction

Ce qui se dit à travers l'ensemble de ses prestations spécifiques, c'est donc ce dont nous avons cru déjà déceler la trace dans la modification du déploiement organique de la Corpspropriation : à nouveau, donnée dans la chair du vivant humain, outre les pouvoirs corporels de sa sensibilité et de sa motricité, un pouvoir psychique, une psychéité, « un acte transcendantal de l'esprit » capable de suspendre les données subjectives, sensibles aussi bien que motrices, de la Corpspropriation en les représentant objectivement. Et si avec la sensibilité, s'accomplit déjà, passivement, en une première ek-stase, une première forme de représentation et d'objectivation, on a, à nouveau ici, une ek-stase seconde, active, un redoublement de l'ek-stase, une représentation active de la représentation passive du monde.

Cependant, intervient encore une autre propriété qui spécifie ce nouveau pouvoir vers lequel font signe ces différentes opérations transcendantales produisant, en lieu et place de la Corpspropriation, une réalité de substitution. La réalité ek-stasiée par ce nouveau pouvoir est en effet « une réalité de substitution », mais « *qui plus est*, une abstraction »[67]. Ici l'abstraction ne vient pas caractériser la conscience en général[68], par différence d'avec la concrétude de la vie, mais dire le caractère d'une conscience ek-statique particulière, celle que le vivant humain se trouve capable

[64] S, p. 63, nous soulignons.
[65] DCAC, p. 183, nous soulignons.
[66] I, p. 131, nous soulignons.
[67] DCAC, p. 144, nous soulignons.
[68] L'abstraction est sans doute, du point de vue d'une phénoménologie radicale de la vie, un trait propre à toute ek-stase, à toute représentation de la conscience, et à tout être-au-monde, dans la mesure effectivement « où la venue de l'impression dans le flux de la conscience n'est […] que cela : l'introduction en elle de l'écartement par lequel, séparée de soi, coupée en deux » elle se trouve « dé-faite […], privée de sa jouissance intérieure qui la différencie à jamais de toutes les choses inertes, de toutes celles qui se donnent à nous dans l'apparaître du monde » (I, p. 80).

d'actualiser dans des domaines aussi divers que l'économique, le politique, le scientifique, et le philosophique. Aussi, c'est chacun des caractères de cette conscience ek-statique qu'il convient de déterminer d'une manière plus fine.

1) La représentation se spécifie en effet comme représentation « idéale » : « […] tous les phénomènes économiques – la valeur d'échanges et sa forme pure : l'argent […] – ne sont que les représentations *idéales* du procès réel du travail »[69] ; de même, « l'affaire générale », « une telle signification crée par un acte de conscience est comme telle une *idéalité* dont le contenu "être l'affaire de tous" est lui-même *idéal* »[70]. L'idéalité de la représentation produite ne désigne donc pas simplement la caractéristique formelle générale de toute représentation dans son opposition à la réalité vécue, mais encore le caractère particulier de son contenu. Également, « cercles », « triangles » ne désignent pas une simple dimension d'idéalité mais une dimension « d'idéalité *pure* »[71] ; enfin « l'irréalité noématique » visée par le voir philosophique, quand bien même celui-ci tente de saisir dans le discours conceptuel la concrétude du concret, n'a en elle-même rien de concret : elle est « en l'occurrence, une *idéalité*, une essence *idéale* »[72]. C'est donc une intentionnalité elle-même spécifique qui s'accomplit à travers chacune de ces représentations abstraites : une saisie du « général »[73], une connaissance d'une « forme pure », une découverte de l'« eidos », « une visée de l'universel »[74]. Le voir mis en jeu creuse l'écart avec le vivre et la praxis : il n'est plus la simple « vision sensible de l'objet sensible », ni même la simple reprise psychique de cette donne sensible dans une perception active qui sert encore immédiatement l'action motrice, mais une « vision intellectuelle d'un objet intelligible tel que nombre, rapport abstrait, idéalité de toute sorte, etc. »[75]. En elle, s'accomplit une représentation de la réalité où semble s'effacer le lien originel de la theoria avec la praxis, son fondement vital : une représentation *proprement théorique* de la réalité.

2) Aussi, le double imaginaire produit à la faveur d'un tel acte est une image d'un genre très particulier ; c'est une image qui n'a en elle plus rien de la charge sensible et concrète qui caractérise habituellement les images et qui leur confère, alors même qu'elles produisent un écart avec la réalité la plus immédiate, une fonction de mimésis ; produit d'une *idéalisation* et non d'une *imitation* de la réalité, il s'agit moins d'une *image* que d'une *idée*, une pure idée ; l'*imagination* transcendantale se fait ici *idéation* qui ne se contente pas de doubler irréellement la réalité mais de *créer* ou d'*inventer* dans ce redoublement une réalité, plus exactement une irréalité, nouvelle : « une dimension d'idéalité pure » où se construisent aussi bien « la valeur », « la classe », « les triangles », « les notions »… soit des entités qui n'existaient pas dans la nature sensible corpspropriée, encore moins dans l'effort moteur corpspropriant, et qui ne sont pas le simple reflet imaginaire, passif ou actif, de ces données

[69] S, p. 64, nous soulignons.
[70] DCAC, p. 178, nous soulignons.
[71] *Ibid.*, p. 164, nous soulignons.
[72] I, p. 131, nous soulignons.
[73] Cf. DCAC, p. 182 : « L'institution d'une assemblée, d'un organisme politique, des institutions politiques dans leur ensemble et ainsi de l'Etat lui-même, résulte de cette visée en laquelle une affaire particulière quelconque, apparaît, dans le regard de cette visée et par son effet, comme générale. »
[74] *Ibid.*, p. 183.
[75] B, p. 27.

subjectives : avec ses figures idéales, « l'homme a *inventé* des dimensions ontologiques qui n'existaient pas »[76] ; dans un « acte de l'esprit qui constitue le champ du sens, sens qui n'existe pas dans la nature », il « les a *créé[e]s* comme des êtres idéaux »[77]. En ce sens, l'œuvre transcendantale de l'imagination est ici moins d'irréaliser la réalité donnée dans la chair que de réaliser une irréalité façonnée par l'esprit. Et s'il faut garder à l'esprit que ce dépassement de la réalité subjective n'opère pas sa suppression pure et simple mais sa substitution, toutefois, cette substitution, en tant qu'abstraction, n'est pas la simple reproduction sous la forme d'une entité objective et irréelle de la réalité subjective à laquelle elle se substitue, quelque chose comme son reflet, mais la production d'une entité où cette réalité se trouve « mise hors-jeu », « congédiée », « exclue »[78], « éliminée »[79], « abandonnée »[80], soit la production d'une entité *radicalement,* c'est-à-dire *purement,* objective, non plus le simple reflet dans l'objectivité de la subjectivité mais son rejet pur et simple au profit d'une objectivité idéale. De sorte que dans cette représentation de la Corpspropriation, son contenu pathétique (le monde de la vie corpsproprié, le travail vivant corpspropriant) ne se trouve pas représenté dans la forme de l'ek-stase qui in-forme ce contenu réel selon ses propres lois, mais dans une forme ek-statique expurgée, abstraite, de tout contenu réel : en lieu et place de la matière impressionnelle du vivant-au-monde se donne « la forme vide de l'Ek-stase »[81], « pure de toute matière »[82]. Dans cette représentation abstraite de la Corpspropriation, le représentant n'a plus de rapport ou d'affinité avec le représenté ; l'équivalent noématique abstrait n'exprime pas la réalité positive de la Corpspropriation à la faveur d'une imagination passive, réceptrice, il n'exprime pas non plus la neutralisation de cette réalité positive à la faveur d'une imagination active, inhibitrice, mais, à la faveur d'une idéation active et inventive, il signifie autre chose que cette réalité positive. On ne peut se contenter de dire qu'il révèle la subjectivité du vivant selon *un autre mode* ontologique, passif ou actif, il faut ajouter qu'il lui substitue *une autre dimension* ontologique : la pure irréalité de ce qui n'existe que par et dans l'esprit. De sorte que le lien qui s'institue entre la réalité subjective de la Corpspropriation et son double irréel, en tant que s'efface en lui toute trace d'elle, prend la forme ici de la *contingence* et de l'*arbitraire*[83] ; entre les deux, en effet, il n'y a plus de rapport mais « un

---

[76] AD, p. 215, nous soulignons.

[77] *Ibid.,* notons aussi cette expression : « idéalité créatrice ». Cf. aussi DCAC, p. 114 : « L'univers économique est un univers inventé, la réalité économique est une réalité inventée. En quoi consiste cette invention ? » ; p. 181 également : « [l'affaire générale] présuppose ainsi l'ouverture de ce champ politique, son invention » ; et B, p. 105 où Henry évoque, « le proto-acte par lequel la conscience a substitué au donné empirique son idéalisation géométrique et, pour cela, a constitué cette idéalisation comme telle, comme le corrélat d'une invention et d'une création. » ; enfin, notons aussi ce passage de VI, p. 28, où Henry préfère au terme d'abstraction le terme d'invention pour mieux mettre en évidence la dimension créatrice et inventive de l'acte psychique mis en jeu : « […] une telle activité où la géométrie trouve son origine mérite d'être une "idéation" et non pas une "abstraction" – dans la mesure où elle crée un être nouveau, idéal plutôt qu'elle n'isole un fragment du réel – […] »

[78] Cf. B, p. 133.

[79] Cf. B p. 49.

[80]Cf. S, p. 63 : « Représentation abstraite en ce sens qu'elle abandonne tous les caractères réels de cette activité – la peine, la souffrance, l'effort – […] »

[81] I, p. 139.

[82] DCAC, p. 166.

[83] Cf. ces deux analyses de Henry dans le champ économique et politique mais qui valent pour l'abstraction psychique en général : « […] l'hétérogénéité ontologique des sphères d'existence mises en relation dans la marchandise signifie le caractère synthétique de cette relation et sa *contingence* absolue », (M, p. 657, nous soulignons) ; et « c'est à l'abîme qui

abîme »[84] : le lien, encore efficient dans la mimesis d'une imagination concrète, a été rompu par l'abstraction psychique. Autrement dit, l'opposition impliquée par toute représentation entre le réel et l'irréel se radicalise dans le cas de l'abstraction sous la forme d'une opposition entre la réalité du représenté et de l'irréalité du représentant *qui n'a pas plus de rapport* avec la réalité du représenté, du moins un simple rapport contingent, arbitraire reposant sur le seul accomplissement de l'acte d'abstraction.[85]

3) De cette aggravation de l'écart produit par la représentation, il s'ensuit que le procès d'objectivation qui est ici à l'œuvre ne se laisse pas lui-même appréhender comme la simple projection, dans le milieu irréel objectif, de la réalité subjective vécue dans la Corpspropriation. En tant qu'idéalisation, il implique en outre la création et la superposition à cette réalité subjective d'une objectivité pure qui n'a, comme telle, plus de rapport avec la subjectivité à laquelle elle se substitue ; le caractère « objectif » de la représentation ne suffit pas à lui seul à définir la représentation produite, il faut ajouter les qualificatifs « idéal » et « abstrait »[86]. Selon la formule de Marx commentée par Henry dans le cadre de l'analyse de la possibilité transcendantale de l'échange, ce qui s'accomplit au sein de la Corpspropriation vient effectivement « *prendre une forme différente de lui-même* »[87], c'est-à-dire une forme radicalement autre, une entité non seulement objective et irréelle comme tout corrélat intentionnel mais encore idéal, une objectivité et une irréalité où ne subsiste plus rien de la réalité subjective représentée, une irréalité « pure de toute matière »[88], « totalement immatérielle »[89]. Le commentaire henryen de Marx détermine cette opération comme « une modification radicale dans laquelle toute propriété réelle se trouve abolie au profit d'une *pure signification* » [90] ; il y a « métamorphose », « transsubstantiation chimique ou plutôt métaphysique » où la réalité perd « toutes »[91] ses propriétés.

---

sépare la détermination politique formelle du contenu concret de l'affaire dont il s'empare et qui est toujours affaire de la vie que le pouvoir politique doit de se dévoiler dans sa vérité comme un principe d'*arbitraire* » (DCAC, p. 201, nous soulignons.)

[84] Cf. note suivante 85.

[85] C'est ce que souligne notamment un passage du commentaire henryen de la relation entre travail vivant et travail abstrait (cf. DCAC, p. 138-139). Commençant par recourir à l'opposition de l'irréel et du réel pour déterminer cette relation, Henry remarque en effet qu'« une représentation irréelle peut encore être adéquate au réel dont elle est la réplique, par exemple imaginaire. Sur sa photo, c'est bien Pierre, c'est Pierre lui-même qu'on voit "en image", une seconde fois en quelque sorte ». Et il ajoute alors pour marquer la différence entre ce doublement imaginaire et la représentation à l'œuvre dans l'abstraction économique : « *Tel n'est pas le cas du travail vivant dans sa relation au travail abstrait et social*. L'inadéquation qui s'instaure entre eux ne tient à pas à la seule différence qui scinde réel et irréel ». Car, précise-t-il encore, « les propriétés singulières du travail réel d'un individu déterminé – l'intensité de l'effort, l'ennui, l'effort ou la satisfaction qu'il éprouve durant son accomplissement – ne se retrouvent nullement, fût-ce sous une forme irréelle, dans le travail social que l'économiste leur substitue : bien plutôt est-il fait abstraction de ces caractères qui varient avec chaque individu en fonction de ses capacités ou de son talent ». De sorte que de « cette différence » produite par abstraction il faut dire effectivement qu'elle « creuse un abîme » (*ibid.*) – abîme entre les données concrètes de la Corpspropriation et son équivalent noématique.

[86] Cf. *ibid.*, p. 138 : « On ne peut oublier cependant la nature du [représentant qu'est la valeur d'échange], son caractère objectif, idéal, abstrait […] »

[87] Marx, *Grundrisse*, trad. Dangeville, éd. Anthropos, tome II, p. 108-109, souligné par Henry dans S, p. 35.

[88] DCAC, p. 116.

[89] *Ibid.*, p. 166.

[90] M, p. 629, souligné par nous.

[91] *Ibid.*

Par où l'on voit enfin 4) que c'est le caractère suspensif de l'ek-stase psychique qui reçoit ici une force plus grande que celle nous avons aperçue comme condition de modification de la Corpspropriation organique : car il ne s'agit plus simplement de tenir à distance celle-ci, les données sensibles et motrices de la Corpspropriation, dans une distance relative où ce qui est tenu à distance reste l'objet même de la visée et le centre de l'intérêt, cela même que, dans la praxis, il s'agit de modifier : ce sur quoi il faut agir – la nature sensible – ou ce comment il faut agir – l'effort moteur déployé à l'endroit de cette nature. Dans ce premier cas de figure, ce qui est suspendu, et dans cette suspension comme arrêté, de façon à être modifié organiquement, est encore l'objet de la préoccupation ; et, en tant qu'il en va ainsi, la représentation qui vient retenir temporairement le déploiement pratique de la Corpspropriation est encore pratiquement, vitalement et organiquement attachée à ce déploiement ; au contraire dans l'abstraction, c'est du monde de la vie où se déploie l'action du vivant, de cette action elle-même, de la sensibilité et de la motricité, qu'il s'agit de ne plus « prendre en compte » afin « de se comporter envers » ce monde et cette action en « ne s'en préoccupant plus d'aucune façon »[92]. Et ce qui est alors visé activement par l'esprit, et devient le centre de l'attention, n'est plus une entité sise dans la pratique mais, au-delà d'elle, une entité purement théorique qui ne trouve de réalité que dans le voir théorique lui-même, de sorte que s'accomplit la condition transcendantale non plus d'un simple écart interne au cycle vital pratique permettant son réajustement ou son prolongement, mais d'une authentique « rupture »[93]. Il ne s'agit plus d'arrêter dans son regard, de fixer et de stabiliser dans son attention, de s'efforcer de bien voir, de percevoir, ce qui dans la réalité de la Corpspropriation doit être changé, mais précisément de ne plus voir celle-ci, de voir à sa place autre chose ; non pas d'aviser activement ce qui se produit déjà passivement en soi, mais de voir, dans une intentionnalité théorique spécifique, ce qu'« on n'a jamais vu »[94].

Aussi bien, dans la mesure où l'ek-stase psychique propre à l'abstraction ne s'en tient pas à servir pratiquement la transformation organique de la nature par le vivant mais produit la vision théorique de ce qui n'existe pas dans la nature, il faut dire que ce que trouve le vivant en elle, ce n'est pas seulement un *artifice*, mais l'ouverture d'une dimension *artificielle*, dimension artificielle qui, en vertu du lien arbitraire et contingent qui unit alors l'artifice théorique et la réalité pratique qu'il représente, le représentant et le représenté, peut être considérée comme une dimension, non plus réelle, mais *symbolique*[95] – ce qui implique assurément qu'une telle dimension ne désigne pas l'usage

[92] B, p. 49.
[93] Cf. le titre même du §2 du chapitre VII de M : « La rupture du cycle vital pratique ».
[94] Cf. AD, p. 215 « Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, qui est un livre fabuleux, [Husserl] montre que l'intentionnalité est comme un projecteur qui fait voir des choses qu'on a jamais vues. »
[95] Bien que cette dimension commune aux différents champs idéologiques ne soit pas explicitement désignée ainsi par Henry, on trouve dans son œuvre une assimilation incidente de l'idéologique au symbolique lorsqu'il s'agit de qualifier la nature du mal produit par les idéologies de la barbarie par différence avec celui propre aux pratiques de la barbarie. Si la réduction théorique de la réalité humaine à des entités purement objectives et idéales peut être qualifiée de meurtre, Henry précise en effet qu'il s'agit d'un meurtre « symbolique ». Ainsi par exemple, dans DCAC, (p. 196-197), au sujet de la substitution et de l'opposition à la réalité singulière de l'individu de l'universalité irréelle de « l'affaire publique », Henry remarque : « Semblable meurtre, on se contente le plus souvent de l'accomplir *symboliquement*, sous la forme d'une théorie politique ou d'une philosophie ». Ce qui revient bien à assimiler ainsi la réalité, ou plutôt l'irréalité de l'idéologie à celle du symbole : « […] cette existence précaire qui est celle de l'idéologie ou du *symbole* », ajoute en effet

par le vivant de symboles, suivant le sens courant, représentant un objet selon un rapport analogique, ni non plus d'ailleurs, l'usage, suivant le sens sémiotique plus technique, de symboles établissant un rapport non analogique, et non causal, mais plus profondément, ce que présuppose l'usage de tout type de symbole, le champ transcendantal visé et symbolisé, analogiquement ou non, par les symboles, l'irréalité artificielle inventée par le pouvoir symbolisateur de l'esprit. Par la médiation de cette dimension artificielle et de l'acte suspensif qu'il suppose, le vivant ne s'efforce plus simplement de faire temporairement *comme si* les données de la Corpspropriation ne le déterminaient pas ou ne l'affectaient plus immédiatement, comme si leur réalité intérieure était alors extérieure à lui, dans une distance relative lui offrant, à lui qui y est confronté, une maîtrise partielle mais encore organique de ses données ; il fait bien plutôt comme si elles n'existaient plus réellement, comme si leur réalité était celle d'une extériorité pure, située dans un ailleurs absolu offrant au vivant qui se les représente ainsi une maîtrise sur elles, peut être totale, mais, par définition, seulement artificielle et symbolique.

Le pouvoir suspensif ou neutralisant de l'esprit est donc, à la faveur de l'abstraction, renforcé. Et comme redoublé : car alors que dans la conscience psychique primaire et concrète qui reste immanente à la Corpspropriation, une ek-stase vient suspendre temporairement le cours pathétique de la Corpspropriation en restant attachée à cela même qu'elle suspend, la conscience psychique secondaire et abstraite vient suspendre en outre ce lien qui attache encore la conscience psychique primaire à la Corpspropriation ; à sa faveur, le vivant prend ses distances à l'égard de sa réalité pratique *et* à l'égard du lien de la représentation avec la réalité pratique qu'elle représente, en produisant une représentation purement théorique.[96]

En somme, l'analyse henryenne des champs idéologiques de l'économie, de la politique, du scientifique et du philosophique, ne nous place pas face au pouvoir spécifique d'un esprit mais face à une modalité particulière de ce pouvoir : celle de l'*abstraction*. Ce qui est ainsi mis au jour, ce n'est pas, en sus des pouvoirs propres à un corps – sa sensibilité et sa motricité –, le pouvoir psychique donné au vivant de se représenter activement l'accomplissement des pouvoirs de son corps, ceci afin d'en infléchir le déroulement pratique immédiat, un esprit en ce sens contenu et retenu dans le corps, au service de son fonctionnement organique, un *esprit pratique*, mais l'*esprit proprement théorique* qui accomplit en son ek-stase idéalisante, une séparation de son ancrage concret dans le corps ; en la chair du vivant, il s'agit non pas simplement d'un esprit au service du corps, lié organiquement à lui, mais d'un esprit qui se délie du corps en s'opposant non seulement à sa dynamique immédiate mais au lien qu'il conserve avec lui lorsque cette opposition vise simplement à modifier ce mouvement, autrement dit d'un esprit qui dans la chair ne fait plus corps avec le corps, n'est plus uni concrètement à lui, mais un esprit qui s'abstrait du corps, et qui en cette

Henry. C'est nous qui soulignons à chaque fois.

[96] De sorte que ce qui advient alors en elle, au sein de son milieu idéal pur – le monde abstrait, artificiel et symbolique qui double le monde-de-la-vie et le vivant-au-monde qui y agit – peut très facilement passer pour une réalité autonome, indépendante et absolue, selon l'illusion propre au fétichisme, à l'idolâtrie, à toutes les hypostases des objets de pensée irréels qui procèdent d'une négation de la vie et qui pourtant, sans celle-ci, sombreraient aussitôt dans le néant.

abstraction se sépare, se dé-lie, se dés-unit de lui, se dés-incarne. L'auto-affection qui définit alors la modalité théorique et idéalisante d'un tel pouvoir psychique ne peut plus s'appréhender, à l'instar de sa modalité pratique et imaginante vue précédemment, comme simple auto-affection de l'ek-stase du contenu intérieur de la Corpspropriation. Car ce qui est alors ek-stasié et projeté hors de soi n'est pas ce contenu réel et subjectif, mais une forme idéale et objective vide de tout contenu subjectif ; ce qui advient dans cette ek-stase n'est pas l'extériorisation de l'intériorité pratique du vivant mais une extériorité purement théorique. Comme dans le cas de la sensibilité, nous avons à faire à l'auto-affection de l'ek-stase d'une extériorité, mais, à la différence de la sensibilité, l'ek-stase est ici active, et l'extériorité ek-stasiée n'est plus celle réelle, concrète, éprouvée par le vivant dans son corps – le monde-de-la-vie, naturelle et organique – mais celle idéale, abstraite, artificielle, inventée par l'esprit du vivant – le monde de la conscience et de la science, symbolique ; en somme : nous avons affaire à une auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité *pure*.

(ii) La raison comme modalité de l'auto-affection

Ce qui vient alors spécifier le vivant humain n'est plus, au sein de la dimension organique, le surgissement d'une ek-stase psychique, offrant la possibilité pour le vivant de faire varier son comportement vis-à-vis de la nature, mais la production d'une ek-stase psychique telle qu'elle projette par-delà la dimension naturelle, organique et subjective du vivant, une dimension artificielle et symbolique qui la double objectivement. Sa structure psycho-sensorimotrice est plus complexe que nous le laissions d'abord d'entendre : la dualité modale esprit/corps ne permet de spécifier la chair du vivant humain que si l'on aperçoit cette autre dualité que recouvre le premier terme : *l'esprit pratique*, concret, incarné, esprit du corps d'un côté, et *l'esprit théorique* qui s'abstrait, se désincarne, l'esprit pur, de l'autre. Le psychologique chez le vivant humain, en tant qu'il est capable d'abstraction, ouvre une réalité proprement *logique*, son esprit prend la forme de la *raison*, sa psychéité, celle de la *pensée*. Étonnamment, ce qui au sein de la perspective henryenne nous permet d'approcher ici le propre de l'homme défini fondamentalement comme vivant, c'est cela même que cette perspective a écarté pour le définir ainsi[97] : le logos identifié à la raison et à la pensée, la visée de l'universel où se constituent des normes, des règles générales, des équivalents, des valeurs objectives, des formes idéales, des concepts abstraits… Mais le détour par lequel nous sommes revenus à ces prestations leur confère alors un sens et un contenu tout à fait spécifiques : raison, pensée, apparaissent ici comme un pouvoir de la vie, une modalité de la chair, comme un type particulier d'auto-affection[98] – comme auto-affection d'une ek-stase, plus précisément comme auto-affection d'une ek-stase active, et plus précisément encore comme auto-*affection de l'ek-stase active d'une extériorité pure*.

[97] Cf. notre chapitre I.

[98] Cf. le chapitre IV de B, p. 105 : « […] les prestations transcendantales qui font ou plutôt qui sont la science se laissent reconnaître comme des modalités de la vie absolue […] », et I, p. 130 : « Selon la parole trop peu méditée de Marx, *la pensée est un mode de la vie*. Il n'y a donc de pensée que donnée à soi-même dans l'auto-donation de la vie absolue. »

Derechef, c'est donc la reconnaissance d'une négativité interne à la vie qui nous permet d'avancer dans l'actualisation de l'anthropologie henryenne. Il n'est plus question de cette négativité qui vient définir l'épreuve sensible de la résistance de la nature, cette négation de soi au sens faible où le vivant engendre en lui, en la subissant, l'inversion de sa téléologie propre qui l'ouvre charnellement au monde. La négation et l'inversion du mouvement pathétique immanent de la vie en une ek-state sont maintenant ce qu'accomplit le vivant à la faveur d'un effort psychique : elle est négation de soi au sens fort, auto-négation. Mais forte, elle l'est encore dans la mesure où l'effort psychique en tant qu'abstraction, ne se contente pas de nier la réalité mais nie encore le lien que maintient la négativité avec la positivité de la réalité qu'elle nie ; de sorte que ce que cette négativité produit dans son œuvre négative n'est pas la réalité mais n'est pas non plus une irréalité encore relative à la réalité : en elle, ne se révèle pas simplement la négation de la réalité, la réalité-niée, mais autre chose que la réalité, une irréalité absolue, le néant de l'idéalité. Plus forte que la négation de soi au sens faible propre à la sensibilité, elle est également plus forte que cette négation de soi, disons maintenant intermédiaire, propre à la psychéité qui reste encore liée concrètement et pratiquement à la positivité de la Corpspropriation.

Mais c'est alors également le concept d'aliénation qui est à nouveau convoqué dans le cadre de l'anthropologie henryenne en recevant un sens non plus faible[99], ni intermédiaire[100], mais fort : « l'aliénation, comme identique à l'abstraction » qui est, comme le dit le commentaire henryen de Marx, « l'acte proto-fondateur de l'économie »[101], mais aussi bien, en tant que substitution à la réalité de la Corpspropriation d'une idéalité, l'acte proto-fondateur du politique, du scientifique et du philosophique. En un tel acte, le vivant en effet s'aliène et s'aliène même au sens fort, car d'une part, en se rapportant à une idéalité objective en lieu et place de la vie subjective de son corps, il ne se rapporte pas simplement à cette forme d'altérité qu'il expérimente en sa chair comme un monde réel, intime à l'homme dans son étrangeté même, toujours déjà corpsproprié, mais à cette altérité formelle et artificielle, projetée par-delà le monde corpsproprié, ce monde abstrait « inhumain », « dépouillé de toute qualité humaine, de toute amabilité, de toute affinité avec nous, comme et plus qu'un squelette l'est de sa chair »[102]. Et, d'autre part, s'il s'aliène au sens fort, c'est dans la mesure où ce rapport idéalisant à cette altérité irréelle, à ce transcendant abstrait, n'est jamais seulement un acte de l'esprit, mais toujours d'abord un acte de la vie en tant que douée d'esprit, un acte, donné dans l'immanence de ce qui est originairement réel et en soi, où une subjectivité vivante s'efforce pratiquement d'accomplir une objectivation psychique théorique ; en sorte que cet acte se comprend comme inversion radicale de la téléologie propre à la vie. Elle est l'aliénation consistante qui ne consiste pas pour l'esprit à se réduire à ce qu'il produit, au résultat de son objectivation ; si elle advient bien avec l'esprit, elle n'est pas produite en lui, accompli par lui, mais produite dans la

[99] Comme dans le cas de l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité propre à la sensibilité (cf. notre chapitre VI (IV)).
[100] Comme ce qui se produit peut-être dans le cas de l'auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité propre à la psychéité imaginative, organique et pratique (cf. le paragraphe I de ce chapitre VIII).
[101] M, p. 628.
[102] I, p. 147-148.

vie en tant qu'elle s'accomplit elle-même comme esprit. Son concept n'est pas le concept idéologique de l'aliénation illusoire comprise comme identification de l'esprit au produit de son objectivation psychique – *devenir objet pour la conscience* – mais le concept philosophique de l'aliénation réelle[103] comprise comme réalisation de l'objectivation psychique dans et par le vivant – *le devenir conscience du vivant*.

Pour autant, quelle que soit la négativité intrinsèque du mode psychique de la vie impliquée par l'abstraction idéalisante et l'aliénation attachée à celle-ci, un tel mode ne se comprend pas indépendamment des modes dont il se différencie et auxquels il s'oppose : dans son effort même pour purifier son ek-stase et radicaliser sa rupture avec les modes corporels de la sensibilité et de la motricité, il reste encore, dans sa propre effectivité, solidaire d'eux. En tant qu'auto-affection spécifique, cette modalité « formelle » ou « pure » de l'esprit trouve encore son contenu matériel propre là même où le corps trouve le sien, dans la chair du vivant ; aussi bien, la force avec laquelle l'esprit s'oppose dans l'idéalisation au corps est encore, au fond, la même que celle qui pose le corps dans son être réel : une même hyperforce. C'est même dans la spécificité de sa force que le pouvoir psychique le plus négatif semble dépendre des forces positives propres aux pouvoirs corporels. Car d'une part, l'objectivation idéalisante opère à partir du contenu subjectif réel du corps que ce pouvoir neutralise pour élaborer une pure forme[104] ; et, d'autre part, en tant qu'il est uniment effort et ek-stase (ek-stase active ou effort ek-statique), tout se passe comme si la chair du vivant terrestre se faisait abstraction psychique en ressaisissant les forces concrètes du corps – l'ek-stase concrète de la sensibilité, l'effort concret de la motricité – et en les retournant contre-elles, comme si l'esprit le plus abstrait n'était au fond pour le vivant rien d'autre que son corps le plus concret *inversé*, plus précisément encore, comme si la dynamique théorique de l'esprit provenait dans la chair du vivant, d'un retournement contre elle-même de la dynamique pratique de son corps.[105]

---

[103] Cf. M, p. 604-605, où Henry oppose au concept idéologique de l'aliénation hérité de Hegel, le concept philosophique de l'aliénation réelle élaborée par Marx : « Mais que veut dire alors s'aliéner, devenir autre, devenir quelque chose d'étranger, si l'interprétation ontologique qui guide la métaphysique occidentale et qui trouve sa formulation la plus explicite chez Hegel doit être mise hors jeu, si devenir autre ne signifie plus devenir un objet ? Si s'aliéner ne veut plus dire s'objectiver, se poser devant comme quelque chose qui est là, alors manifestement l'aliénation se produit à l'intérieur même de la sphère de la subjectivité et sur le plan de son immanence radicale. L'aliénation est une modalité de la vie et lui appartient. »

[104] Cf. VI, p. 28 : nous complétons la phrase précitée : « Bien qu'une telle activité où la géométrie trouve son origine mérite d'être appelée une "idéation" […] – dans la mesure où elle crée un être nouveau, idéal plutôt qu'elle n'isole un fragment du réel –, elle n'en prend pas moins son point de départ dans le monde et y renvoie comme à son fondement. »

[105] La formule de Henry selon laquelle la science « emprunte toujours en réalité le détour inaperçu de la Corpspropriation » (B, p. 91) reçoit ici un sens plus profond que celui que lui confère son contexte discursif immédiat. Nous voyons en effet que si la science, comme toute idéation de l'esprit, suppose encore le pouvoir de corpspropriation, ce n'est pas seulement dans la mesure où elle ne peut agir effectivement sur la réalité et commencer « d'imprimer la plus légère modification matérielle à la nature » que « pour autant que cette action effective ne se limite nullement à la simple relation théorique d'un sujet connaissant et d'un objet connu » (*ibid.*). Il apparaît plus profondément que c'est la relation théorique elle-même d'un sujet connaissant et d'un sujet connu, le pouvoir psychique de la *theoria* qui, pour mettre en œuvre son acte et sa force propre, présuppose le déploiement pratique de la Corpspropriation. Et ce n'est pas parce que la relation psychique théorique du savant *s'accompagne* toujours d'une praxis sensori-motrice annexe et résiduelle – telle que « tourner les pages de son livre et le lire », « accomplir une opération scientifique quelle qu'elle soit, manipuler un appareil, appuyer sur une touche, suivre le relevé d'une variation sur un graphique, saisir enfin le résultat de l'expérience la plus sophistiquée » (*ibid.*) –, soit d'une praxis qui suppose, outre un esprit, « des mains et yeux au sens d'un pouvoir radicalement immanent de préhension et de vision », autrement dit un « Corps subjectif » (*ibid.*), ce n'est pas pour cela, que cette relation psychique théorique reste liée à la Corpspropriation lors même qu'elle en est

Donc, même si la dimension symbolique et artificielle sur laquelle ouvre la modalité psychique du vivant la plus théorique est bien l'invention ou la création d'une dimension tout à fait nouvelle, si elle est la dimension de « la pure signification » dé-liée de la dimension organique et naturelle du vivant, elle est encore relative à celle-ci ; la radicalité de l'ek-stase et de sa rupture n'opère pas une séparation absolue. Elle part de cette dimension primitive, s'y enracine et lors même qu'elle se constitue dans un acte de distanciation objectivante producteur d'une pure signification, ou d'une représentation idéale, elle y renvoie encore, comme ce qu'elle signifie et représente. Lors même que l'équivalent noématique produit à partir des données subjectives de la Corpspropriation perd dans l'abstraction tout rapport avec ces données concrètes, devient contingent et arbitraire, conventionnel, c'est encore comme leur équivalent qu'il se donne. Ainsi, lorsque Henry préfère le terme d'idéation à celui d'abstraction pour souligner précisément que l'activité théorisante de la géométrie « crée un être nouveau, idéal, plutôt qu'elle n'isole un fragment du réel », il doit ajouter « elle n'en prend pas moins son point de départ dans le monde et y renvoie comme à son fondement »[106]. De même, dans le champ économique, « le fait que chaque modalité subjective de la force de travail est séparée par un abîme de l'équivalent objectif quantifiable qu'on veut lui faire correspondre »[107] n'empêche pas que « dans son fonctionnement idéal la valeur d'échange *semble* s'autonomiser » ; « semble » seulement car il faut bien voir que, « par le biais du travail abstrait, elle se réfère à la réalité du travail vivant dont elle est le simple *exposant* »[108]. En sorte que « l'économie double la vie mais celle-ci la produit et en même temps la ramène à soi constamment »[109]. Idem encore : si « le politique jette, au-delà des activités [pratiques] un horizon de compréhension, un sens d'un autre ordre »[110], reste que « l'essence politique n'a aucune autonomie », et conserve, aussi éloigné de la réalité de la Corpspropriation soit-elle, « un caractère référentiel »[111]. En bref : la phénoménologie henryenne, la genèse transcendantale qu'elle opère, révèle à la fois *l'écart* institué par le pouvoir idéalisant du vivant humain avec la réalité de ses pouvoirs sensibles et moteurs, *et* l'*enracinement* de cette institution psychique séparatrice dans cette réalité corporelle.

---

la pure négation. C'est bien plutôt parce que la Corpspropriation sensible et motrice est le procès primitif où le vivant trouve à la fois la matière (les données sensibles et motrices) et le dynamisme pratique primitif (l'auto-affection de l'ek-stase et l'effort) à partir duquel le vivant va pouvoir accomplir le procès théorique producteur d'une pure forme qui en dérive (l'auto-affection de l'effort ek-statique qui épure les formes du monde de sa matière affective). C'est par là qu'il doit passer, car c'est par là que toute relation effective avec le monde commence ; comme le dit la suite immédiate du texte cité, « accès [à la réalité du monde] et capacité d'action […] ne font qu'un, ils consistent l'un et l'autre dans la Corpspropriation » (*ibid.*, p. 92). En ce sens, si la modalité psychique théorique du vivant est encore un accès au monde et une certaine façon d'agir, sans intervenir directement sur le monde, cet accès et cette action sont secondaires, dérivés, comme tels, dépendants de la Corpspropriation, inconcevables sans elle. Autrement dit, ce n'est pas en tant que le savant n'est jamais *seulement* savant objectivant le monde, mais *aussi* un corps subjectif, que son activité « emprunte toujours en réalité toujours le détour inaperçu de la Corpspropriation », mais précisément *quand il est* un savant objectivant le monde et pour pouvoir subjectivement être un tel savant.

[106] Cf. supra note 104 de ce chapitre.

[107] DCAC, p. 166.

[108] *Ibid.*, p. 167, nous soulignons.

[109] *Ibid.*

[110] *Ibid.*, p. 178.

[111] *Ibid.*, p. 180.

D'un côté, dans la prise en compte de l'écart ek-statique produit par l'abstraction, s'atteste la capacité de la perspective henryenne à mettre en cause, par le concept de chair et pour saisir l'être du vivant humain, la pertinence de l'opposition classique esprit/corps, *sans pour autant s'en tenir* à l'indifférenciation d'un principe, à la fois corporel (en tant qu'affectif) et psychique (en tant que subjectif), qui reviendrait à occulter ou à euphémiser l'effectivité phénoménologique incontestable chez un tel vivant d'un pouvoir psychique différent (et différant) de ses pouvoirs corporels – l'esprit étant compris dans la perspective henryenne comme ce pouvoir que la chair s'oppose à son propre corps. Mais, d'un autre côté, avec la mise en évidence de l'enracinement de l'abstraction dans la chair et, plus spécifiquement, dans la structure corporelle de cette chair, se confirme la capacité de l'approche henryenne à penser l'esprit dans sa plus grande différence avec le corps, l'esprit le plus pur, le plus abstrait, la plus théorique, et le plus idéal, *sans introduire pour autant* au sein de son approche phénoménologique un concept idéologique, spéculatif, ou métaphysique d'esprit. Car cet esprit le plus pur, le plus délié du corps, est encore conçu dynamiquement et vitalement non point comme ce qui est en soi pur, en soi délié, mais ce qui, dans un acte spécifique, s'é-pure, ce qui se dé-lie du corps, et, précisons encore, comme un acte accompli non point par une autre réalité que celle du corps, mais par une chair qui s'é-pure et se dé-lie de son corps – soit comme une forme vitale tout autre que celle du corps, forme altérant le corps, mais forme privée d'une autonomie et d'une indépendance absolues vis-à-vis de la matière même de ce corps qu'elle altère et dont elle cherche à se rendre autonome et indépendant. Parce qu'il s'abstrait du corps depuis le lieu même où se forme le corps, un tel esprit n'est pas lui-même abstrait, mais aussi concret que le corps dont il tend à s'abstraire. La double négation par laquelle la représentation psychique prend ses distances vis-vis des données de la Corpspropriation, cherchant à effacer le lien qu'elle maintient avec eux dans son premier écart interne, reconduit encore ce lien, sous une autre forme plus distendue, mais non rompue. La conception henryenne de l'esprit, même sous forme la plus idéale, n'est pas idéaliste. L'esprit qu'il oppose au corps n'est pas une réalité opposée au corps, comme telle substantiellement distincte de lui, mais une réalité qui s'oppose à lui sur le fond de son identité substantielle avec lui. Aussi bien, l'universalité et l'omnitemporalité de « l'être-stable et reconnu par tous »[112], le « théorique » qui advient avec un tel esprit, ne sont pas ce qui le caractérise lui-même, mais sa visée, son produit et non son processus ; en réalité, il est universalisation, omnitemporalisation qui s'engendre, par auto-négation, dans une réalité singulière, mouvante et pratique[113] ; comme tel, sa négativité la plus franche se comprend encore comme mode négatif d'une vie charnelle corrélative de son mode positif, effort ek-statique contre la Corpspropriation. De même que Marx produit une conception non-idéologique de l'idéologie, Henry propose une conception non-théorique du pouvoir théorique de l'être humain.

Peut-on alors dire encore, comme nous l'avons fait concernant sa « forme plus concrète », que l'esprit en tant qu'idéation et abstraction reste solidaire de la Corpspropriation organique non

[112] B, p. 101.
[113] *Ibid.*, p. 122.

seulement du point de vue de sa réalité mais de sa fonction ? Assurément, la genèse transcendantale henryenne montre bien *l'intérêt* pour le vivant de l'abîme creusé par l'abstraction psychique entre les données de la Corpspropriation et la dimension d'idéalité pure. Si elle révèle par exemple que le travail vivant précède toujours la dimension économique irréelle, elle manifeste également l'intérêt de celle-ci, de son caractère abstrait, objectif et idéal, pour la « mesure » de « la valeur » des biens produits par ce travail, « l'appréciation de ce qui revient à chacun » au sein de la production collective de ces biens, et « la répartition de ceux-ci entre les divers producteurs »[114] y participant, bref pour l'échange des valeurs d'*usage*. De même, si la perspective henryenne souligne la préséance d'une organisation spontanée des groupes humains, « sans laquelle la cohérence des actions nécessaire à la survie [du] groupe ne se produirait pas »[115], elle indique aussi bien que lorsqu'« au lieu de s'accomplir spontanément, [l'activité sociale] s'interrompt pour devenir l'objet d'une réflexion, celle-ci « est *motivée* par la nécessité d'intégrer une action particulière en un ensemble beaucoup plus vaste et finalement à la totalité des actions d'un groupe »[116]. De sorte que si la genèse transcendantale henryenne du politique implique la critique de « l'inflation ontologique de l'essence politique »[117] conduisant à affirmer que c'est *seulement* dans l'institution politique et « la visée de l'universel, pour autant que [l'individu] se dépasse lui-même et sort proprement de lui-même, que chacun peut retrouver les autres », et à occulter ainsi « la communauté de la vie où sont pris tous les vivants »[118], reste qu'elle ne nie pas l'intérêt pour la vie elle-même et les vivants de « cette visée universelle », « de cette capacité de faire voir à tous »[119], de « cette synthèse unifiante »[120] abstraite qui « confère à une série de faits la signification de concerner tous les individus appartenant à un groupe donné »[121]. Le rejet de « l'*homo politicus* » ne se fait pas au nom de l'inutilité du politique mais de l'inanité de son hypostase, soit de la survalorisation ontologique et phénoménologique qui conduit à définir la réalité de l'homme à partir du politique. Enfin, on peut aussi apercevoir dans la critique henryenne de l'action technique du vivant médiatisée par les idéalités mathématiques de la science moderne, autre chose que son interprétation comme passage du « règne de l'humain à celui de l'inhumain »[122] : la reconnaissance au moins implicite de la possibilité offerte, par l'acte de la *theoria*, d'une autre action sur le monde, une action sans effort, sans souffrance, à la faveur de nouveaux moyens productifs : au lieu « de l'instrument qui prolonge le corps subjectif », « le dispositif objectif mécanique qui fonctionne de lui-même dans la machine »[123]. De manière très claire dans le champ économique, plus indirecte dans le champ politique et scientifique, les idéalités objectivantes produites par la vie apparaissent bien dans la perspective henryenne comme

[114] B, p. 154.
[115] DCAC, p. 178.
[116] PV-III, p. 168-169, nous soulignons.
[117] DCAC, p. 194.
[118] *Ibid*., p. 195.
[119] *Ibid*., p. 193.
[120] *Ibid*., p. 190.
[121] *Ibid*., p. 178.
[122] B, p. 85.
[123] *Ibid*., p. 88.

« simple[s] valoir[s] pour la vie »[124] ; de même, en tant que médiation purement théorique, pur artifice, artifice artificiel, l'esprit se révèle comme « un moyen détourné pour cette vie d'atteindre ses fins immédiates et de subsister »[125]. Or la Corpspropriation organique, par lequel le vivant-au-monde transforme dans son effort moteur le monde, n'est autre, pour ce vivant, que le premier moyen dont il dispose pour satisfaire ces fins dites « immédiates ». Le vivant trouve donc dans son esprit le plus abstrait un autre moyen de satisfaire ce qu'il satisfait directement par la mise en œuvre de ses pouvoirs corporels les plus concrets : la prise sur le monde, et la jouissance de soi qu'il y trouve ; dans son opposition même au travail pratique des mains aidées des yeux, le travail théorique de l'esprit sert encore la praxis du vivant dans le monde, soit qu'il lui permette de profiter et de jouir de l'action subjective des autres vivants (via l'échange économique et l'organisation politique), soit qu'il profite et jouisse du fruit de l'action objective de la nature (via les constructions scientifiques). Dans cette perspective, l'esprit et ses produits prolongent encore – quoique qu'indirectement et médiatement, d'une autre manière donc que les organes, les instruments, et que le déploiement de son effort moteur – le corps subjectif du vivant : dans sa plus grande distance avec l'organique, il reste un méta-organe pour la vie confrontée à une nature ; lorsqu'il n'est plus fonction du corps, il est encore fonction d'une chair douée d'un corps en rapport avec un monde, fonction d'une chair corpspropriante. Si, sous la forme plus concrète qu'est l'imagination, le vivant trouve à faire varier les limites naturelles de ses pouvoirs corporels, il trouve, dans la forme abstraite de l'idéation, à agir au moyen d'un autre pouvoir que son pouvoir corporel.

(iii) Humanisme faible ou anti-humanisme fort ?

Dans le maintien de la connexion de l'esprit avec la réalité et les fonctions primitives du corps vivant, lors même que la vie creuse, entre elle et ce corps, l'abîme de la pure idéalité, la philosophie henryenne confirme sans doute sa capacité à penser notre humanité sans sortir d'un cadre réaliste. Mais à nouveau, on ne manquera pas de se demander si un tel réalisme se concilie avec sa prétention humaniste. L'objection que nous avons rencontrée concernant la forme plus concrète de l'esprit persiste et prend une nouvelle forme, à savoir : l'adjonction d'un pouvoir psychique permet-elle de penser une modalité d'existence humaine irréductible à la vie d'un simple vivant, soucieux de sa conversation et de son adaptation à la Nature ? Car en concevant ce pouvoir psychique comme « le moyen détourné » et « artificiel » pour une vie-au-monde de réaliser ce qu'elle accomplit déjà au moyen, direct et organique, des pouvoirs moteurs et sensibles de son corps, la genèse transcendantale assigne alors à ce pouvoir une même orientation vitale que celle qui détermine originellement le vivant-au-monde : celle de satisfaire « les fins immédiates » de la vie : « subsister ». Comme tel, un tel pouvoir ne modifie pas le mode existentiel du vivant-au-monde déterminé dans son comportement par sa dimension naturelle et organique – son *modus vivandi* – mais seulement sa façon d'accomplir ce mode et sa visée principale – son *modus operandi* ; l'inversion

[124] *Ibid.*, p. 159.
[125] *Ibid.*

de la téléologie vitale dans l'abstraction reste conçue comme un moment de la téléologie du vivant en tant qu'il est au monde, contraint de s'y adapter. La différence introduite entre la dimension organique et naturelle et la dimension artificielle et symbolique du vivant se comprend comme différence de surface recouvrant une unité téléologique de fond, comme variation sur un même thème. De sorte qu'en admettant qu'une telle variation n'advienne qu'avec le vivant humain, dans la mesure où le mode opératoire de l'abstraction suppose une négativité en laquelle s'enracine la possibilité de comportements qui passent pour typiques de notre humanité, comme l'ouverture du champ économique, politique, scientifique, ou philosophique, on peut encore se demander si cette différence spécifique de l'homme est encore sa différence la plus significative, sa plus grande différence ; autrement dit, si une telle détermination suffit à cerner non seulement dans le règne du vivant le *typiquement* humain, mais encore, en l'homme, ce qu'il y a de *plus proprement* humain.

Il est vrai que les analyses henryennes consacrées à l'abstraction nous permettent d'envisager une tout autre « fonction » du pouvoir psychique que celle déjà assurée par les pouvoirs corporels, et commune à l'ensemble des vivants terrestres. Car en même temps que la genèse transcendantale révèle la subordination d'un tel pouvoir à la vie et à ses intérêts les plus concrets, elle produit la critique du mode de vie où ce pouvoir et les idéalités qu'il produit, à la faveur de leur autonomisation fantastique, ne jouent plus le rôle de moyens pour la vie, au service de son conatus, mais passent illusoirement pour la fin même de son activité ; de sorte que ce qui n'est que relatif au vivant, l'un de ses actes, ou l'un de leur résultat, prend alors la valeur d'un Absolu ; c'est le mode de vie où selon les analyses fameuses de Marx la valeur idéale de l'argent n'est plus le moyen terme de l'échange (MAM) mais son alpha et son oméga (AMA)[126], celui encore où le vivant humain cherche dans le dépassement et l'anéantissement de son individualité dans une entité politique abstraite hypostasiée (la Nation, l'Ethnie, l'Histoire, l'intérêt général…)[127] la voie de son accomplissement, celui également qui rend possible le développement autonome d'une techno-science absolutisée[128]. À travers ces différentes configurations se figure à chaque fois la possibilité pour le vivant humain de faire de l'inversion de la téléologie vitale rendue possible par son pouvoir psychique non plus un simple moment de l'accomplissement de sa téléologie vitale, mais son terme ultime, le *telos* de cette téléologie, autrement dit, de confondre l'affirmation de son propre mouvement vital avec son auto-négation. Or, à la faveur d'une telle illusion, ce que rend possible le pouvoir psychique est bien un *modus vivandi* qui diffère tout à fait de celui visant l'accomplissement des fins immédiates de la vie : ce qui est alors artificiel, ce n'est plus seulement la façon dont s'accomplissent ses fins, les moyens idéaux et symboliques, mais ses fins elles-mêmes ; ce ne sont plus seulement des entités visées dont il faut dire qu'elles sont politiques, économiques,

[126] Cf. M, p. 559 : « D'ores et déjà la comparaison des deux cercles MAM et AMA nous met en présence de cette constatation essentielle : *dans la première forme l'économie est une médiation pour la vie, dans la seconde la vie n'est qu'une médiation pour l'économie*. »

[127] Cf. DCAC, p. 188 : « La revalorisation du politique [c'est-à-dire, son inflation ontologique] suppose l'existence d'une réalité sociale plus haute que lui [l'individu], vers laquelle il doit se dépasser de façon à s'identifier à son mouvement, à la grande respiration de l'Histoire. »

[128] Cf. B, p. 99 : « Libre de tout lien, séparée de toute totalité cohérente et finalisée, la technique fonce en avant, droit devant elle, comme une fusée interplanétaire, sans savoir d'où elle vient, où elle va, ni pourquoi. »

scientifiques, mais c'est de la vie, plus exactement du mode de vie et de la praxis qui les hypostasie, les absolutise illusoirement et vit pour elles, dont il faut dire qu'il se détermine comme vie et pratique économiques, politiques, scientifiques ; et c'est ce mode lui-même qui, en se consacrant au culte de ses abstractions, devient abstrait. En un tel mode d'existence, ce que cherche le vivant n'est assurément plus la conservation de la vie, sa position continuée dans l'existence mais presque le contraire : sa fuite, sa dispersion, sa dissipation, son interruption, sa destruction, bref sa négation[129] ; et ce que trouve alors la vie dans la médiation théorique du psychique fantastiquement autonomisé n'est plus « le moyen détourné » de se rejoindre à elle-même, mais le moyen de « se tourner contre elle-même »[130]. Avec l'intervention du pouvoir de l'esprit dans la problématique, on entrevoit donc la possibilité d'une thématisation d'une différence propre au vivant humain qui n'a assurément n'a plus rien d'une simple variation sur le thème général de la vie conservatrice/adaptatrice, mais qui produit une véritable discontinuité dans le règne des vivants, une déchirure, une « contradiction interne »[131] à la vie.

Mais cette dissonance, ce « un faux accord dans la divine symphonie »[132] selon le mot du poète dans *L'heautontimoroumenos*, où la vie devient effectivement son propre bourreau, est interprétée par Henry lui-même comme le mode « de la maladie de la vie » et sa « faiblesse »[133], celui où la négation accomplie par le vivant donne à l'auto-négation de soi sa forme « monstrueuse »[134] porteuse du désespoir et du nihilisme de notre temps, celui encore où, en l'homme, la vie, prononce « sa propre condamnation à mort », « la condamnation à mort de l'homme »[135].

Si donc la perspective henryenne se borne à reconnaître en plus des pouvoirs corporels positifs par lequel l'homme assure son maintien sur terre, et comme propre de l'homme, la négativité d'un pouvoir psychique d'idéation, alors ce qui semble pouvoir s'accorder avec le réalisme de son anthropologie ancrant l'être de l'homme dans la pulsion de la vie, c'est ou bien une version particulièrement faible de l'humanisme – le propre de l'homme n'est plus que la façon particulière qu'il a de survivre et de se faire une place dans la Nature –, ou bien une version particulièrement forte d'un humanisme inversé – si l'homme passe alors, au sein de cette vie qui est en relation avec la Nature, la vie-au-monde, pour un être tout à fait à part, c'est dans la mesure où en sa propre chair, en vertu de ses pouvoirs propres, se forme le projet fou et contradictoire d'éliminer cette vie, dans la mesure donc où l'homme prend la figure paradoxale et pathologique, selon le mot de Nietzsche, d'un « animal malade »[136]. Et il faut alors conclure que la philosophie

129 Cf. *ibid*., p. 113-120 et p. 185-186.
130 Cf. *ibid*., p. 118 : « Qu'un tel mode de vie se tourne contre la vie veut dire : une façon de se sentir et de s'éprouver soi-même se tourne contre le fait même de se sentir et de s'éprouver soi-même. »
131 Cf. B, p. 118.
132 Baudelaire C., *Les fleurs du mal et autres poèmes*, Paris, GF, Flammarion, 1964.
133 Cf. DCAC, p. 108.
134 Cf. *ibid*., p. 89 et p. 96.
135 Cf. B, p. 118.
136 Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, trad. Blondel E., Hansen-Love O., Leydenbach T., Pénisson P., Paris, GF Flammarion, 1996, §13, p. 137 : « […] c'est lui, entre tous, l'animal malade ». Henry cite lui-même cette formule de Nietzsche dans le cadre d'une analyse du nihilisme et de l'autodestruction de la vie, cf. PV-II, p. 154.

henryenne n'est pas à la hauteur de la tâche qu'elle se donne à elle-même : « […] fonder un véritable humanisme ».

Mais il nous faut maintenant montrer que l'indication en creux de l'efficience d'un pouvoir négatif au sein de sa positivité charnelle n'est pas le dernier mot de la théorie de la Corpspropriation au sein de laquelle se révèle le contour spécifique de notre *humanitas*.

III. Augmentation de la Corpspropriation. Auto-affection de l'intériorité libérée et dimension spirituelle

(i) La vie rendue à elle-même

« Une forme supérieure de culture »

Alors qu'il vient d'introduire le concept de Corpspropriation en l'articulant à celui de *tekhnê*, Henry introduit en effet dans *La Barbarie* une distinction capitale à la faveur de laquelle émerge un pouvoir positif de la subjectivité humaine qui ne se laisse pas réduire à la dynamique organique d'un effort moteur répondant à l'épreuve sensible de la Nature : de la praxis individuelle spontanée, de l'« activité primitive » du vivant qui doit encore s'adapter à la nature, il distingue un autre type d'activité, une autre modalité de sa praxis, une forme de vie déterminée, par rapport à la première, comme « supérieure », s'exprimant dans les habitus moraux ou religieux aussi bien que dans la création esthétique[137]. Mais comment la conceptualité de la phénoménologie matérielle permet-elle de déterminer cette différence ; comment vient-elle caractériser cette « forme supérieure » d'existence que Henry place au principe à la fois de l'éthique, de l'art et de la religion ?

De prime abord, cette caractérisation différentielle baigne dans une certaine confusion qu'il convient d'essayer de dissiper. C'est en effet par une référence à la subjectivité vivante, et à son rôle au sein d'une telle activité que Henry semble fixer le sens de cette forme de vie « supérieure », ceci en remarquant que cette forme « trouv[e] en elle [en la subjectivité vivante], aussi bien [son] principe, les formes de [sa] régulation, que le lieu de [sa] venue à l'être »[138]. Or, en l'état, on ne voit pas ce qui empêche, dans la perspective henryenne qui pose la vie subjective et phénoménologique comme un absolu, d'appliquer une telle caractérisation à toute forme de vie, à toute praxis et à toute activité du vivant, que celle-ci soit considérée comme « inférieure » ou « supérieure », « élémentaire » ou « raffinée », « spontanée » ou « élaborée ». C'est d'ailleurs ce que Henry souligne lui-même dans le passage que nous mettons ici en avant. Rappelons cette citation : « Aussi longtemps qu'elle se recouvre avec la praxis individuelle spontanée […], la *tekhnê* n'est que l'expression de la vie, ce sont les exigences internes de la vie qui la suscitent »[139]. Et c'est bien la raison pour laquelle, cette première forme de vie, en son fond subjective et phénoménologique se comprend déjà, à l'instar de la forme supérieure, comme une forme première de la culture, comprise

[137] Cf. B, p. 84-85.
[138] *Ibid.*, p. 85.
[139] *Ibid.*, p. 84. Et encore : lors même que « l'activité primitive doit s'adapter à la Nature, c'est d'elle-même que cette adaptation procède » (*ibid.*, p. 85).

comme auto-transformation de la vie ; de sorte que ce qui permet ici de penser l'humanité dans ce qu'elle a de plus propre n'est pas l'opposition de la Nature à la Culture mais la distinction de deux formes de culture immanentes à la vie, impliquant elles-mêmes deux formes de rapport à la Nature. Mais comment la perspective henryenne spécifie-t-il la forme dite « plus haute » de la culture par rapport à sa forme dite « inférieure » ?

Si, en tant que processus culturel, la forme primitive, comme la forme supérieure de l'existence humaine, se rapportent à la vie phénoménologique absolue et à sa subjectivité, ce qui les distingue ce n'est donc pas cette référence principielle et générale à la subjectivité vivante mais bien plutôt la manière particulière dont cette subjectivité vivante, en chacune des deux formes d'existence qu'elle fonde et régule, se rapporte à elle-même – soit le comment spécifique de l'actualisation, en chacune de ses deux modalités d'existence du vivant humain, du comment fondamental de sa substance vitale.

Revenons à la lettre du texte pour tenter de déterminer ce comment spécifique. En son activité primitive le vivant doit, écrit Henry, « s'adapter à la nature ». Le mode selon lequel la subjectivité vivante en cette activité se rapporte à elle-même, la manière spécifique dont le vivant actualise en lui le mouvement fondamental de son essence vitale, implique donc cette relation à la nature qu'est l'adaptation. Or certes, cette nature à laquelle le vivant doit s'adapter, en tant que nature corpspropriée, est donnée en son corps subjectif. Comme tel, il n'a pas véritablement à « sortir de soi », de sa subjectivité vivante, pour accomplir cette adaptation. Et cette primo-activité, à l'instar de ce que dit Henry de l'activité typique des formes plus élaborées de culture, trouve bien dans la subjectivité vivante, « son principe », « la forme de sa régulation » et « le lieu de sa venue à l'être » ; elle est bien une expression de la vie, déjà une forme de culture. Toutefois, on l'a vu, la donation de la nature corpspropriée, à laquelle le vivant s'adapte, implique un mode spécifique de la subjectivité vivante, mode où son affectivité se fait sensibilité, son mouvement immanent éprouve en lui le contre-mouvement de la transcendance, son auto-affection accomplit en elle une hétéro-affection, se rapporte à soi en se portant vers son autre, se trouve contrainte. Il faut donc dire que l'activité adaptative du vivant, qui répond à la donation en lui de la nature corpspropriée, prend acte et compte de celle-ci, tente d'y faire face en produisant un effort approprié à la pression subie en sa chair ; cette activité *réactive*, trouve son « principe », la « forme de sa régulation » et le « lieu de sa venue à l'être » dans une subjectivité vivante *en tant que* celle-ci s'éprouve niée, entravée et inhibée, aussi bien dans son immanence *en tant* que celle-ci se modalise comme être de la transcendance, dans son affectivité *en tant que* s'engendre en elle ce avec quoi elle entretient « une relation antinomique »[140] : la sensibilité, soit encore, dans sa subjectivité vivante *en tant qu*'elle est confrontée à la mort, dans sa vie acosmique *en tant que* vie-au-monde. Elle est donc bien une forme de culture de la vie irréductible à la nature, mais une forme de sa culture qui reste en elle-même dépendante de la nature, contrainte et limitée dans son auto-déploiement par ce qui se donne en

[140] Cf. I, p. 328 : « Loin d'être identique toutefois, sensibilité et Affectivité, entretiennent entre elles une relation paradoxale, à la fois fondatrice et antinomique. »

son propre mouvement comme autre. Et parce qu'une telle subjectivité vivante impose au vivant qui cherche à vivre la nécessité d'assumer et de se confronter à l'expérience de ce qu'il éprouve en lui comme contraire au mouvement de sa vie et comme du non-vivant, et d'agir en fonction de cela, d'en passer par là, il faut dire que cette activité primitive est une expression de la vie, certes, mais une expression *indirecte et médiate*. En somme, en cette forme primitive d'existence, la subjectivité vivante parvient en elle-même, en se réglant sur ce qui, en elle, fait obstacle à l'effectuation d'un tel parvenir en soi ; selon une telle praxis, le vivant actualise son vivre en fonction de la réalité du monde en lui.

Mais on entrevoit alors, par contraste, ce que signifie, dans l'économie de la philosophie henryenne, la forme de vie dite « supérieure » : cette praxis où le vivant n'actualise plus son vivre en fonction de la réalité du monde en lui et de sa contrainte spécifique, mais en vertu de la réalité originaire de ce vivre et de sa nécessité intérieure fondamentale antérieure à toute contrainte ; selon cette praxis, la subjectivité vivante parvient en elle-même, en se réglant non pas sur ce qui fait obstacle à ce parvenir en soi, l'inertie rencontrée, mais sur ce parvenir lui-même et sa dynamique originaire. Selon les termes de Henry, elle est une expression de la vie « directe et immédiate »[141]. Ce qui revient à dire que ce n'est pas seulement d'une manière ultime qu'une telle activité se fonde sur l'essence de la vie mais encore d'une manière modale qui signe sa différence avec la forme première de l'activité du vivant. Elle trouve son « principe », la « forme de sa régulation » et le « lieu de sa venue à l'être », dans la subjectivité vivante non point en tant qu'elle s'éprouve niée, entravée et inhibée, mais *en tant qu'*elle s'éprouve elle-même dans sa réalité positive qui précède sa négation, non point donc en tant qu'elle est aussi l'être de la transcendance, la sensibilité mais *en tant qu'*elle est d'abord immanence et affectivité, soit dans la subjectivité vivante *en tant que* vivante, dans sa vie acosmique *en tant que* telle. En ce sens, Henry peut dire assurément que dans cette forme d'existence « la détermination de la praxis par la vie est *plus évidente encore* »[142] que dans sa forme primitive et adaptative. Car c'est alors la vie telle qu'elle est en elle-même, avant toute limitation et toute contrainte, la vie sous sa forme infinie et libre, qui en est alors la source à la fois fondamentale et spécifique. La détermination de la praxis par la vie est ici « détermination de la vie par sa propre essence intérieure, elle est la Nécessité Intérieure de la vie elle-même »[143].

Il en va de cette forme d'existence comme de ce que Henry dit des actes qui selon lui constituent le champ de l'Université – et ce, pour la simple et bonne raison que c'est précisément cette forme d'existence culturelle supérieure que, selon l'auteur, l'Université a idéalement pour tâche de promouvoir –, à savoir que « de tels actes s'opposent à ceux qu'exécutent les hommes dans leur vie quotidienne […] en ceci qu'ils n'ont d'autre motivation que l'automotivation immédiate de la vie », c'est-à-dire, non pas la pression de la nature ou de la société sur et en elle,

[141] Cf. B, p. 85 : « […] habitus moral ou religieux aussi bien que la création esthétique sont des expressions directes et immédiates de la subjectivité vivante […] »
[142] *Ibid*., nous soulignons.
[143] Cf. VI, p. 213 où Henry, commentant *Du spirituel dans l'art* de Kandinsky, évoque « le pouvoir déterminant de la vie […] en son essence éternelle », opérant selon une « nécessité mystique ».

mais « la pression qu'elle exerce constamment sur elle-même afin de déployer sa force »[144]. Ce qui fait d'elle une forme supérieure est qu'elle est « la culture saisie à l'état *pur* »[145]. On peut dire encore, selon l'expression employée par Henry – dans le cadre de son analyse du socialisme selon Marx et pour caractériser ce que serait l'existence de l'individu dans une société de surabondance libérée des contraintes de la production matérielle – que « la vie, la praxis » qui s'exprime alors est « *rendue à elle-même* »[146]. Ainsi par exemple de la pratique artistique qui est, avec l'éthique et la religion, le domaine privilégié d'expression de cette culture de la vie saisie « à l'état pur », il faut affirmer, dans le cas de la peinture, qu'« elle fait voir en tant qu'*elle rend* la vision *à elle-même* »[147].

Aussi bien, cette forme d'existence ne se laisse pas décrire comme réaction du vivant à l'irruption en lui de la réalité d'une Nature, réaction, comme telle, relative à cette réalité, mais comme action selon la loi qui précède en lui toute irruption du Monde, toute réaction, comme action selon sa loi propre et absolue. L'individu vivant ne cherche pas ici à faire face, à se maintenir en vie, à se faire une place dans la Nature, il ne vit pas pour ne pas mourir, il vit pour vivre. Et puisque, comme le dit Henry, « vivre aliéné, c'est vivre pour ne pas mourir »[148], cette existence qui ne vit pour rien d'autre que pour vivre se comprend au contraire comme le mode d'une *vie libérée*. Si l'on reprend l'exemple de la peinture, il faut décrire cette existence en disant « qu'à la force », entendue la force de la vie qui est son essence même, elle « donne *licence* de s'accomplir et de se révéler »[149]. Ne se référant pas à autre chose qu'au mouvement de sa vie, vivant selon sa loi la plus propre, on peut même sans doute dire qu'en cette forme d'existence l'individu vivant accède à une existence autonome, à condition bien sûr de ne pas entendre cette autonomie comme le fait d'agir d'après une loi posée préalablement et idéellement par une conscience mais selon le sens fondamental que nous lui avons reconnu en première partie, comme le fait d'agir selon la nécessité intérieure d'une réalité vivante donnée comme toujours déjà-là[150].

La caractérisation henryenne de la spécificité des formes supérieures de notre praxis se clarifie donc si l'on comprend que ce qui compte dans cette caractérisation, ce n'est pas tant l'identification de cette praxis à « une manifestation de la vie » ni même l'interprétation de cette manifestation comme « accomplissement de l'essence de la vie »[151] mais la modalité de cette manifestation : directe, immédiate, pure, infinie, libre, autonome, modalité selon laquelle l'accomplissement de cette essence se fait *conformément* à elle-même, c'est-à-dire conformément à ce qu'elle est *originairement*, accomplissement de cette essence *elle- même*[152]. « Comment la vie est-elle

144 B, p. 206.
145 *Ibid*., nous soulignons. Cf. aussi, B, p. 213 où « la culture dans sa pureté » est identifiée à la réalisation par l'individu de « l'essence de l'humanité en lui ».
146 S, p. 81. Cf. aussi p. 93 : « […] cette activité est […] ce qu'il faut rendre à elle-même et libérer », et p. 96 : « Que la subjectivité forme l'essence de la production ou que, dans un univers socialiste à venir, elle s'en retire et soit rendue à elle-même […] »
147 VI, p. 210, nous soulignons.
148 E, p. 27.
149 VI, p. 210, nous soulignons.
150 Cf. S, p. 93, où Henry caractérise la société idéale de surabondance qui rend la praxis à elle-même par le fait qu'en elle « l'individu n'obéit plus qu'à lui-même et aux potentialités spécifiques de la vie en lui ».
151 VI p. 212.
152 Cf. B, p. 179 : « […] réaliser l'essence de la subjectivité *elle-même* », nous soulignons.

présente dans l'art [aussi bien, pouvons-nous ajouter, dans l'éthique, et la religion, et dans toutes formes supérieures de notre praxis] autrement que dans l'existence ordinaire ? » demande Henry dans *Voir l'invisible*. Et il répond : « La vie est présente dans l'art [ajoutons : comme dans toutes formes supérieures de culture] selon son essence *propre* »[153]. Elle peut « enfin être ce qu'elle est »[154]. Cette culture qui ne trouve plus son moteur dans la nécessité matérielle de survivre en s'adaptant à la réalité d'un monde en lui-même étranger à notre vie, et que, selon l'analyse de Marx commentée par Henry, le socialisme doit justement promouvoir, se décrit, dans les termes de la phénoménologie matérielle comme « *conforme* aux virtualités les plus propres et les plus intérieures de la subjectivité vivante »[155], comme développement de « l'activité de l'individu » « *conformément* aux prescriptions pures de la vie en lui »[156], « actualisation dans l'existence individuelle de sa téléologie propre »[157], « réponse apportée par la vie aux exigences qui découlent de sa nature même, à ses propres prescriptions – à sa Nécessité Intérieure »[158].[159]

Une dualité éthologique

Pour approfondir encore l'élucidation de ce mode d'existence supérieur que Henry reconnaît à l'être humain, il convient alors de rappeler ce que signifie cet être-vivant en tant que vivant qui est la source directe de ce mode. Nous l'avons vu dans notre première partie : principalement, une passivité à l'égard de soi au sein de laquelle s'engendre le dépassement de soi identique au Soi, le dynamisme hyperbolique de la réalité pathétique d'une ipséité, l'excédence. Ce que saisit Henry en l'homme, à travers l'art, la religion et l'éthique, c'est donc la possibilité pour ce vivant d'une praxis déterminée qui se comprend spécifiquement comme expression de l'excédence fondamentale de sa vie, identiquement comme *accroissement de soi*. Que ce qui se joue dans ce mode de vie soit bien, pour l'individu vivant, l'accroissement de sa vie et de soi, c'est ce qu'explicite le passage de *Voir l'invisible* déjà cité où Henry cherche à dire ce qui distingue « ce mode de la vie » de

153 VI, p. 209.
154 S, p. 81.
155 M, p. 941. Cf. aussi VI, p. 214, où l'œuvre d'art est caractérisée comme « capable de mettre en branle les virtualités *les plus profondes* de la vie », nous soulignons.
156 M, p. 942.
157 S, p. 82. À cette formule fait écho cette expression de *La Barbarie*, p. 204 : « le développement pur de la vie livrée à son essence propre ».
158 C'est la définition que donne Henry de l'art dans VI p. 214.
159 En dépit de cet effort de clarification, une équivoque demeure dans la caractérisation henryenne. Les formes élémentaires de la culture qu'il distingue des formes supérieures comprises comme « expression directe et immédiate » de la subjectivité vivante sont, en effet, encore déterminées par Henry comme « vivre *immédiat* » (B, p. 38) et « praxis individuelle *spontanée* » (*ibid*., p. 84). Pour lever l'équivoque, il faut donc conférer deux sens différents au caractère immédiat qui vient spécifier les deux formes de culture et de praxis dont l'être humain est capable. On comprend que, appliquées aux formes élémentaires de la culture, l'immédiateté reçoit un sens relatif, et disons temporel, qui détermine ces formes par rapport aux autres ; l'adaptation à la nature, la production active des biens utiles à la vie et leur consommation, est un vivre immédiat et spontané en tant qu'il s'agit de ce que doit commencer par faire le vivant, en premier, pour continuer à vivre et s'engager, par après, dans des tâches « plus hautes » et « plus difficiles »[159] ; elle est une activité *primitive*. Au contraire, si les formes « plus hautes » peuvent être également considérées comme une expression immédiate de la vie, c'est en un sens absolu et non-temporel qui détermine le caractère propre de cette forme ; la modalité transcendantale selon laquelle s'accomplit la culture dite supérieure du vivant est dite immédiate dans la mesure où un tel accomplissement ne dérive pas de son être-vivant en tant qu'il est au-monde – sensible – mais procède directement de son être-vivant en tant que vivant – son affectivité – ; elle est la culture *dans sa pureté*.

l'existence ordinaire. Sitôt après avoir affirmé que « la vie est présente dans l'art selon son essence propre », il demande en effet pour aller plus loin dans la caractérisation de cette présence spécifique de la vie « Quelle est l'essence de la vie ? » ; et il donne alors la réponse suivante qui est la remémoration de la réalité fondamentale de la vie : « Non pas seulement l'épreuve de soi, mais comme sa conséquence immédiate, l'accroissement de soi. S'éprouver soi-même, à la manière de la vie, c'est venir en soi, entrer en possession de son être propre, s'accroître de soi en effet, être affecté d'un "plus" qui est le "plus de soi-même" »[160]. Et c'est encore ce que confirme quatre pages plus loin la définition donnée par Henry de la nécessité intérieure à laquelle répond la pratique artistique : « […] celle en laquelle la Force livrée à elle-même par son propre pathos se trouve contrainte d'agir – c'est la passivité radicale de la vie à l'égard d'elle-même et, dans cette impossibilité pour elle de ne pas être elle-même, de se séparer de soi, se mettre à distance, d'échapper à soi, l'obligation qui lui faite d'être de ce qu'elle est jusqu'au bout et pour toujours, d'épuiser toutes ses possibilités et de vivre ». De sorte que la culture qui s'accomplit dans l'art se comprend comme « procès par lequel la vie réalise son essence éternelle, celle, dans sa venue inlassable en soi-même, de s'accroître de soi, de pousser à son terme chacun des pouvoirs qui la constituent »[161]. Ce procès par lequel s'exprime la « surabondance de la vie » a pour motivation directe « la "charge", le "trop" qui dispose intérieurement la subjectivité comme une force prête à se prodiguer, et contrainte, sous la charge, de le faire »[162]. Autrement dit encore, « les virtualités les plus intérieures et les plus propres » que la vie trouve à actualiser, « ses prescriptions pures », l'« Énergie » à laquelle elle donne licence de s'accomplir, est « l'expansion de son pathos »[163] et son « exaltation »[164].

On le voit, le dynamisme excessif qui se déploie dans cette forme humaine de praxis, se détermine à la fois intensivement et extensivement. Intensivement, puisqu'une telle praxis vise à « porter » l'épreuve pathétique que la vie fait d'elle-même, « à son degré extrême », à « la pousser à son terme »[165], à accomplir « ce qu'elle est jusqu'au bout »[166], à « porter » sa réalité « à son point le plus haut »[167], et à la « conduire » ainsi à des « expériences plus vives, plus intenses »[168], de sorte qu'en cette praxis, effectivement, la vie se réalise sur « le mode d'une *intensification* de son pathos »[169] (son « exaltation »). Et extensivement puisque ce qu'il s'agit dans la vie de « pousser à son terme », c'est « *chacun* des pouvoirs qui la constituent »[170], ce qu'une telle culture cherche à porter à leur « degré extrême », ce sont « *toutes* les potentialités enfouies dans l'âme humaine, *le trésor* de ses idées

160 VI, p. 209.
161 *Ibid.*, p. 213-214.
162 B, p. 172.
163 VI, p. 215.
164 B, p. 206.
165 VI, p. 214.
166 *Ibid.*, p. 213.
167 B, p. 126.
168 VI, p. 231.
169 B, p. 127.
170 VI, p. 214.

innées »[171], et que ce qui se donne ainsi à sentir en la vie, ce sont des expériences non pas seulement « plus intenses » mais aussi « plus larges, plus différenciées »[172] (« une expansion »). Cette extension est d'ailleurs la raison pour laquelle Henry peut dire de la mystique qu'elle n'est pas seulement cette « discipline propre ayant en vue l'auto-épreuve du sentiment en ses possibilités principielles », la culture « du sentiment lui-même comme tel », « un se sentir soi-même du se sentir soi-même », mais qu'elle est encore « présente en *toute activité* de culture »[173].

L'actualisation de l'anthropologie henryenne ne nous conduit donc pas uniquement à réintroduire la notion d'historicité selon le sens que nous lui avons reconnu dans le cadre de l'analyse de la dimension organique du vivant. Elle spécifie encore celle-ci en lui adjoignant ce qui est « le trait dominant » du procès que nous tentons de caractériser : « le progrès »[174] : non point bien sûr, « selon l'idée chère au XIXème siècle, celui de la science, mais celui de la vie », défini comme « dynamisme, mouvement, effort, tension, et *dépassement de soi* » dont « la pensée scientifique n'est qu'une forme »[175]. Un tel progrès, à l'instar de la vie porte la marque de l'infini : il est « auto-accroissement continu »[176]. Que l'histoire, dont le vivant humain porte en lui la possibilité principielle, exprime, outre la nécessité d'une adaptation aux contraintes de la Nature, l'exigence d'un progrès infini de la vie compris comme dépassement de soi, à la fois intensif et extensif, signifie que cette histoire n'est jamais seulement celle de la production et de la consommation, celle du procès matériel par lequel les hommes assurent leur survie ; elle implique en outre, un second procès, celui qui commence en un sens lorsque le premier procès s'arrête, du moins qui le prolonge, celui qui est l'étoffe d'un temps devenu libre, temps du loisir, irréductible aux simples loisirs, où le vivant s'engage dans les « grandes opérations »[177] de la culture à l'état pur : le procès pratique où, « rendu à elle-même », la vie, selon le commentaire henryen de la *Critique du programme de Gotha*, « trouve à investir ses énergies dans les activités les plus hautes de l'esprit »[178]. En d'autres termes, si l'histoire propre aux vivants humains est bien « celle des façons diversifiées et successives dont au cours des siècles des hommes ont tenté de répondre aux questions pathétiques sous lesquelles la vie ne cesse de les écraser »[179], « ces questions » ne se réduisent pas à savoir comme trouver une place au sein d'un monde en lui-même inerte, comment se conserver alors que l'on est un vivant-au-monde, mais comment satisfaire les exigences d'une pulsion vitale qui précède tout être-au-monde, comment s'accroître de soi et surabonder de soi ; son histoire est, selon la distinction marxienne, histoire de ces besoins « matériels » *et* « spirituels »[180].

---

171 *Ibid.*, p. 215.
172 VI, p. 187.
173 B, p. 205.
174 *Ibid.*, p. 206.
175 S, p. 66.
176 B, p. 206. Cf. aussi p. 205 : « En droit un tel développement semble infini. »
177 *Ibid.*, p. 182.
178 S, p. 66.
179 DCAC, p. 50.
180 S, p. 81

Nous retrouvons le couple conservation/accroissement de soi convoqué dans notre première partie pour cerner la dynamique pathétique non-dialectique de notre vie ; mais alors qu'il s'agissait de dire, à travers ce couple, l'*unité* hyperbolique d'une même réalité pathétique, qui, toujours déjà donnée à elle-même, se maintient en soi en se gonflant de son être propre, soit « le dépassement comme *identique* au non dépassement » ; ce qui appert maintenant pour rendre compte de l'être spécifique du vivant humain, ce sont bien plutôt *deux* modalités *différentes* de cette réalité pathétique unique, deux façons distinctes de réaliser « le dépassement identique au non dépassement » qui est l'essence fondamentale de la vie et de sa culture : selon une forme primitive et adaptative, puisant dans la relation de la vie-au-monde, son principe régulateur, et selon une forme supérieure, proprement créative, puisant directement et immédiatement son principe régulateur dans la vie elle-même. Ce qui ne veut pas dire que dans un cas la vie ne satisferait que l'identité à soi de son conatus fondamental et dans l'autre uniquement sa dynamique excessive, mais bien plutôt que l'identité à soi toujours excessive de cette vie trouve à se satisfaire, dans un cas, de manière limitée et contrainte, dans l'autre, de manière pure et libre.

Sur le fond de l'unité de la vie, c'est bien une nouvelle dualité transcendantale qui vient déterminer notre *humanitas*. Et dans la mesure où, à travers elle, se dit non plus la possibilité offerte au vivant de sentir *et* d'agir, (et/ou de penser) mais pour le vivant, doué de tels pouvoirs, de vivre sa vie, de s'orienter en elle selon deux téléologies distinctes, c'est-à-dire non plus seulement deux modes de la vie, mais deux modes de vies, deux *ethos*, on peut dire que, outre une dualité physiologique (sensibilité et motricité), outre encore, une dualité psycho-physiologique (corps/esprit), c'est une *dualité de nature éthologique* qui vient spécifier dans la vie le vivant humain.

On remarque alors que la possibilité éthologique, au-delà de la conservation de son être-vivant-au-monde, de l'accroissement de son être-vivant en tant que tel, ne vient pas spécifier le vivant humain en lui attribuant un pouvoir tout à fait étranger aux autres vivants terrestres, sans commune mesure avec ce qu'ils sont. Puisqu'au contraire l'accroissement de soi est l'essence même de la vie antérieure à toute façon de la vivre. De sorte que ce pouvoir est toujours d'abord l'hyperpouvoir qui est la substance même de leur être et leur permet d'agir, ce qu'ils sont fondamentalement lors même que, répondant aux menaces du monde, ils sont tout entiers occupés à se conserver, à vivre pour ne pas mourir. Seulement, on dira que si un tel pouvoir est constitutif de tous les vivants, le vivant humain a ceci de particulier qu'un tel pouvoir n'est pas seulement ce qu'il *est* mais ce qu'il *a*[181] ; autrement dit que dans l'hyperpuissance de la vie le vivant humain acquiert la puissance, alors même qu'il est au monde, d'actualiser cette hyperpuissance selon son vouloir le plus propre, soit *la puissance* spécifique *de libérer l'hyperpuissance telle qu'elle est* fondamentalement : culture de soi et excédence, « à l'état pur ». Ce qui revient encore à dire, dans la mesure où toute puissance vitale est en même temps un besoin, que l'accroissement de soi n'est pas présent en lui seulement comme l'être universel du besoin, mais comme l'un de ses besoins particuliers, son

[181] Le chapitre suivant montrera toutefois qu'en tant que vivant fini, il n'« a » un tel pouvoir, ne le possède et n'en jouit que relativement à la donation préalable de la Vie absolue, sur le fond donc d'un non-pouvoir.

besoin le plus propre, *le besoin de création* – et précisons, création non point seulement à l'œuvre dans l'art, mais dans « l'œuvre de culture en général », c'est-à-dire « création au sens de ce qui a été dit » : « opération de la subjectivité conforme à son essence et identique à son accomplissement »[182]. Le vivant humain, doué d'un tel pouvoir, porteur d'un tel besoin « *veut* se sentir davantage », *veut* « s'agrandir de chacun de ses pouvoirs », « *veut* plus de force », selon « la volonté propre » de la vie[183].

Le rapport à la vie, le vivre, qui se joue dans la mise en œuvre d'un tel pouvoir, n'est plus à l'instar de la simple réaction motrice aux déterminations sensibles, un rapport de *contrariété*, où le vivant parvient à vivre à condition de surmonter la résistance du monde, mais de *conformité*, où le vivant parvient à vivre selon la loi inconditionnelle de la vie en lui : « opération de la subjectivité *conforme* à son essence et *identique* à son accomplissement »[184]. Dans le déploiement de son pouvoir de création, le vivant humain donne « licence à [l'] énergie [de la vie] de se libérer » de telle sorte qu'il soit lui-même « rendu *adéquat* à la montée de la vie en lui et lui *convienne* »[185]. « L'Énergie est ainsi *en nous* comme elle est *en soi* »[186]. « Nous coïncidons avec [son] accroissement »[187]. En d'autres termes, le vivant humain réalise une « tâche infinie à la hauteur et la mesure de cette Énergie » telle qu'elle se donne avant toute rencontre mondaine ; il répond à « l'itération indéfinie de l'accroissement de soi de la Vie dans son éternelle venue en soi »[188] ; il fait « l'expérience de soi-même et de son *propre Fond* », en s'abandonnant « à l'hyperpuissance qui porte chacun de ses pouvoirs à son point le plus haut »[189]. Aussi, la pulsion qui s'accomplit en lui n'est animée ni par la violence de la réaction motrice contrainte de répondre à la violence du choc sensible de la Nature (encore moins procède-t-elle de la violence artificielle et symbolique impliquée dans le processus d'idéalisation) ; en cette pulsion spécifique, le vivant n'expérimente pas la *résistance* d'un monde, ni l'*empire* d'une force, (ni le *meurtre* d'une pensée), rien qui ne renvoie à son opposé, mais « la loi la plus intérieure de la vie », « l'inflagration du souffrir en l'ivresse du Fond »[190], ce que *L'Essence de la manifestation* définissait comme « la douceur » de la vie.

Dans ce mode de vie, que l'Université a pour tâche de faire prospérer, l'accomplissement de la vie n'est plus selon les termes même de Henry, « réduit à son aspect *matériel*, à la production et à la consommation de biens immédiatement utiles à la vie corporelle (nourriture, sexualité, vêtement, logement, santé) »[191]. S'actualise ainsi une dimension d'existence que l'on peut qualifier, selon la distinction marxienne que nous venons d'évoquer, de « spirituelle ». Mais comment

---

[182] B, p. 175. C'est ce pouvoir/besoin de création auquel l'œuvre personnelle de P. Audi – largement déterminée, comme de juste, par la question de savoir ce par quoi l'homme s'humanise – donne un admirable développement. Voir notamment : *Créer*, *Introduction à l'est-éthique*, Lagrasse, Verdier/Poche, 2010 mais aussi *Nietzsche et l'esthétique : L'ivresse de l'art*, Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de poche » 2003.
[183] VI, p. 240-241.
[184] B, p. 175, nous soulignons.
[185] *Ibid*., p. 181, nous soulignons.
[186] *Ibid*., p. 177.
[187] *Ibid*., p. 176.
[188] *Ibid*., p. 181.
[189] *Ibid*., p. 126, nous soulignons.
[190] *Ibid*., p. 206.
[191] *Ibid*., p. 208.

déterminer alors le pouvoir à la faveur duquel se déploie une telle dimension, après avoir compris les pouvoirs supportant sa dimension naturelle et organique comme les pouvoirs de son corps (sensibilité et motricité), et celui ouvrant une dimension artificielle et symbolique, comme celui de son esprit (idéalité) autrement que comme le pouvoir d'une *âme* ? Et ne faut-il pas dire alors que ce n'est pas tant par la remotivation de la distinction entre le corps et l'esprit, que par une certaine compréhension de la distinction entre l'esprit et l'âme que l'anthropologie henryenne vient dire ce par quoi l'être humain se distingue des autres êtres vivants terrestres ? On voit toutefois à quelles conditions philosophiques rigoureuses, un tel concept, si fortement connoté, peut ici être opérant.

La force spécifique d'une âme : l'auto-affection de l'intériorité libérée

Si le concept d'âme, en effet, peut venir ici légitimement dire ce qu'il y a en l'homme de plus proprement humain, plus propre que son esprit compris comme logos idéalisant, c'est à la condition :

1) de ne pas l'identifier purement et simplement, comme le fait le plus souvent Henry, avec la réalité fondamentale de tout vivant, sa chair, son auto-affection, mais avec le pouvoir spécifique d'une telle chair de s'accomplir conformément à l'essence même de son hyperpouvoir, soit à la condition :

2) de subsumer sous son concept non point l'auto-affection mais une modalité spécifique de cette auto-affection soit, après l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité (sensibilité), après l'auto-affection de l'intériorité contre-ekstatique (motricité), après l'auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité (psychéité pratique), et l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité pure (psychéité théorique) : *l'auto-affection de l'intériorité libérée,* aussi bien :

3) de n'entendre par ce terme rien d'autre que le pouvoir et le besoin de création tel que nous venons de le définir. Ce qui implique à son tour :

4) de comprendre d'une part que le pouvoir de l'âme ne vient pas se surajouter à ceux du corps et de l'esprit, qu'il ne surgit pas d'un autre lieu que celui où ces derniers trouvent leur propre possibilité, mais de la chair même du vivant, qu'il n'est rien d'autre que l'expression immédiate de l'essence même de cette chair, et que s'il ne vient pas d'ici-bas, de la Terre, il ne vient pas non plus d'en-haut, du Ciel, mais de ce qui se tient avant chacun de ses pouvoirs, de leur source vitale,

5) d'autre part que dans cette source vitale le vivant puise la force d'une tout autre activité que celle de l'esprit : non plus l'auto-négation de sa subjectivité et de ses pouvoirs dans la projection du milieu irréel de l'objectivité pure, mais l'auto-accomplissement de sa subjectivité et de chacun de ses pouvoirs dans la réalisation de leur essence pure. Ce qui revient enfin à :

6) bien voir que la dimension spirituelle qui s'actualise dans cette âme, lors même qu'elle trouve le principe de son déploiement dans une réalité qui ne doit rien à la Nature sensible, rien au Corps agissant, rien aux Symboles idéaux, et qui précède même la sensibilité, la motricité et l'idéalité, reste encore liée aux dimensions naturelle, organique et symbolique du vivant. Car si la dimension spirituelle du vivant humain vient développer la vie en lui, conformément à l'essence même de son hyperpouvoir fondamental antérieur à l'ensemble des pouvoirs fondés sur lui, reste que la vie de ce

vivant humain se détermine d'une manière spécifique par l'ensemble de ces pouvoirs ; de sorte que, pour ce vivant, pouvoir accomplir la vie en lui conformément à son essence même, c'est aussi bien pouvoir accomplir conformément à son essence même chacun des pouvoirs qui trouvent en cette vie leur possibilité, s'accroître de soi dans *tout ce qu'il est* et dans *tout ce qu'il fait*. Nous l'avons dit, le pouvoir de création a une signification aussi bien intensive qu'extensive ; c'est *chacune des activités* du vivant humain qui porte en elle l'exigence infinie d'un progrès. Ainsi par âme faut-il entendre non point une activité sans corps, mais le pouvoir et le besoin d'accroître les pouvoirs du corps, la sensibilité et la motricité constitutives de sa dimension naturelle et organique, de les porter à leur point le plus haut : pouvoir et besoin de « sentir davantage », d'« agir davantage »[192], soit le principe à la fois de l'art et de l'éthique. Comme telle, elle reste un « mode de la *tekhnê* » soit un type de Corpspropriation, une façon de transformer la nature, et de faire « se lever un monde nouveau »[193] : le pouvoir « qui dispose le monde de telle façon que, en ses divers aspects […] il met la subjectivité en rapport avec soi, dans l'accroissement »[194]. Autant dire qu'avec cette dimension spirituelle ne s'introduit pas dans l'anthropologie henryenne, *un supplément d'âme*, mais une âme qui confère au vivant un *supplément de corps*, la volonté de porter chacun des pouvoirs du corps à « son point le plus haut ». L'âme comme mode de la vie est le pouvoir qui offre au vivant non point d'être autre chose que son corps, mais de l'intensifier selon « sa loi la plus intérieure », la possibilité de son approfondissement. Du reste, l'âme, ainsi comprise, ne renforce pas seulement les pouvoirs du corps mais encore celui de l'esprit qu'elle pousse à « découvrir des rapports encore inaperçus »[195]. Elle œuvre même au sein de l'esprit le plus abstrait : elle est le pouvoir et le besoin qui habitent « la capacité de saisir des idéalités, de subsumer un donné sensible sous une relation idéale susceptible de l'expliquer, de le rapporter par exemple à un genre qui rende compte de ses propriétés et qui ainsi l'illumine dans un mode de présentation plus éclairant »[196]. Parce que l'âme qui l'anime pousse l'esprit à se dépasser sans cesse, sa capacité propre – « saisir des idéalités » – est prise dans « l'histoire d'un progrès ». « A cet égard », comme le dit Henry, c'est-à-dire, en vertu de ce progrès, en vertu de l'âme qui l'anime, « l'esprit, […] plus spécialement l'ensemble des potentialités connaissantes de la subjectivité absolue, est bien comme le voulait Descartes *un ingenium*, à savoir l'exercice *continu*, dans des modes *de plus en plus* rigoureux et assurés d'eux-mêmes, des potentialités constitutives du voir théorique »[197]. Et ce n'est pas seulement dans le domaine de la science que l'âme exerce son action sur l'esprit, mais encore dans celui la philosophie, lorsque « ivre d'elle-même et s'éprouvant soi-même comme l'absolu, la subjectivité vivante entreprend de se connaître soi-même, se proposant ainsi à elle-même comme son thème propre »[198]. En ce sens l'âme est moins un autre pouvoir que ceux que nous avons thématisés qu'un *méta-pouvoir* : en eux, le pouvoir d'accroître

[192] *Ibid.*, p. 179.
[193] *Ibid.*, p. 14.
[194] *Ibid.*, p. 179.
[195] *Ibid.*, p. 14.
[196] *Ibid.*, p. 109-110.
[197] *Ibid.*, p. 110.
[198] *Ibid.*, p. 227.

chacun d'eux, la contrainte de leur « auto-accroissement continu », la nécessité de « leur progrès », « le plus de soi-même auquel tend toute activité »[199].[200]

(ii) La solidarité humaniste et réaliste du matériel et du spirituel

A ce point ultime de l'anthropologie henryenne où l'homme se voit attribuer le pouvoir d'apparence le plus métaphysique, s'affirme encore la solidarité, voulue par l'unité de son principe ontologique, de toutes les dimensions du vivant, la connexion de la dimension spirituelle où l'homme accomplit la vie en lui selon sa loi la plus pure, avec les dimensions les plus matérielles, celles simplement naturelles ou organiques, où le vivant est contraint de s'opposer à la réalité abrupte d'un monde qui s'oppose au libre déploiement de sa vie et/ou de composer avec lui, et avec sa violence.

Cette solidarité a comme l'ensemble de la conception henryenne de l'être humain, deux côtés. Sur son versant humaniste, elle signifie que la dimension spirituelle ne peut devenir efficiente chez l'homme, c'est-à-dire devenir une force et un élan chez lui, sans que sa dimension matérielle ne soit toujours déjà déterminée par elle, animée par cette force excessive, portée au-delà d'elle-même dans cet élan. La reconnaissance en lui de la possibilité d'une forme haute de culture ne signifie pas tant que la praxis humaine a d'autre visée que celle de se maintenir en vie en assurant sa reproduction matérielle, mais que lors même qu'elle vise cela, elle vise toujours déjà autre chose, que sa téléologie conservatrice s'ordonne d'emblée à sa téléologie créatrice. Ce qui implique deux choses. D'une part, bien sûr, que la praxis conservatrice prépare et sert toujours la possibilité de la création, que vivant selon des formes stéréotypées et figées de vie qui permettent l'adaptation à un monde (naturel et social), le vivant humain trouve non seulement le moyen de se maintenir vivant en elles, mais encore de les transformer pour inventer de nouveaux modes de vie : « Lors même

---

[199] *Ibid.*, p. 204.

[200] Il est vrai que, à travers cette forme de culture qu'est la mystique définie comme culture du sentiment en tant que tel, et la religion définie comme culture du lien pathétique qui unit le vivant à la Vie absolue, Henry n'envisage plus la culture d'une puissance particulière du corps ou de l'esprit ; ce qui est alors intensifié et célébré, c'est l'épreuve de l'essence fondamentale de la vie qui précède le corps et l'esprit et de l'impuissance radicale qui la fonde. Mais parce que dans cette essence et cette impuissance le vivant humain se trouve nécessairement rapporté à soi et à l'ensemble des puissances corporelles et psychiques qui le constituent spécifiquement, ce qui est alors le centre de l'attention et du sentiment n'est autre que la Puissance de toutes ses puissances, la nécessité suprême qui « contraint » chacune d'elle « à se déployer » (*ibid.*, p. 206), les unes après les autres ; de sorte que si, dans cette forme de culture la plus proprement spirituelle, le vivant se détourne de tout rapport pratique et/ou théorique particulier au monde, c'est encore pour accroître l'épreuve de cela même qui fait de lui ce qu'il est, un vivant humain, destiné à la Corpspropriation du monde, et nous le verrons, *a priori* inscrit dans une communauté de vivants. « La vie contemplative n'est en soi pas moins praxis que la vie active, elle est […] le Même […] En ses modes actifs la vie libère sa propre force, en ses modes contemplatifs, elle est à l'écoute de la force originelle qui habite toute force et la jette en elle-même avant qu'elle ne se déploie, c'est une vie qui se confie à sa propre essence et qui, s'abandonnant au mouvement inlassable de sa propre venue en soi-même, l'éprouve plus fortement » (PV-IV, p. 29). Même dans cet apparent repli sur soi qu'est la contemplation, la dimension spirituelle de l'homme ne signifie pas refus du monde et de l'action, anticosmisme et belle âme ; elle signifie retenue en soi et reconduction du vivant humain au centre acosmique de son être et de son monde, intensification affective de ce foyer d'action, non point belle âme mais pouvoir de l'âme d'intensifier le pathos de l'Énergie primordiale qui impulse sa praxis dans le monde et avec les autres, « présente en toute activité » (B, p. 205). Ainsi que nous l'enseigne la musique de Beethoven : « […] le déchaînement des forces et leur montée irrépressible ne se produit […] qu'à partir de cette retenue d'où elles jaillissent sans cesse à nouveau comme d'une puissance originelle et inépuisable » (DCAC, p. 91).

que les formes élémentaires de [culture] semblent figées et que leur transmission aveugle aboutit à la simple reconduction de structures indéfiniment répétées, des forces profondes sont à l'œuvre qui ne maintiennent pas seulement l'état de choses permettant la continuation de la vie. On dirait plutôt qu'elles se tiennent aux aguets, non contentes de préserver ce qui est, elles attendent, avec une patience à la mesure des millénaires qu'elles traversent, l'occasion de prendre appui sur cet acquis pour accomplir un bon, découvrir des rapports encore inaperçus, inventer un outil, une idée, se faire lever un monde nouveau »[201]. La « conservation de la vie n'est en général que [la condition] de son accroissement »[202]. D'autre part, l'enveloppement du spirituel dans le matériel, implique que le pouvoir de création est déjà à l'œuvre au sein même de la praxis conservatrice, qu'en celle-ci s'actualise toujours déjà celui-ci, aussi bien, que les moyens de la conservation et de la production matérielle sont toujours déjà pris dans le processus créateur qui s'exprimera librement dans la haute culture.

« Le plus en tant que le "plus de soi-même" auquel tend toute activité se réalise déjà sur le plan de la vie matérielle »[203]. De sorte que l'on pourrait dire que, chez l'homme, non seulement « la conservation de la vie n'est en général que [la condition] de son accroissement », mais encore que l'accroissement de sa vie est toujours déjà la condition selon laquelle s'accomplit sa conservation. Si son conatus est de se conserver *et* de s'accroître, il est de se conserver *puis* de s'accroître, mais déjà de s'accroître *en* se conservant. Le matériel en lui non seulement annonce le spirituel mais y participe déjà, a déjà une forme pré-spirituelle. Ainsi l'activité organique et psychique par lequel l'être humain s'emploie à transformer la nature pour y survivre, la production matérielle des moyens de sa reproduction, son « travail vivant » a une signification typiquement anthropologique où s'entend déjà sa dimension spirituelle ; dans le travail vivant en tant qu'humain, l'effort sans effort de la vie absolue ne se détermine pas en elle uniquement comme un effort transformateur de la nature, mais cet effort transformateur prend la forme d'un *progrès* indéfini typique de sa dimension spirituelle ; reprenons la citation pour la compléter : « le "plus" en tant que "plus de soi-même" […] parce qu'il se réalise déjà sur le plan de la vie dite matérielle, c'est-à-dire productrice de biens matériels, détermine celle-ci comme un "progrès", une transformation au moins virtuelle à titre d'autotransformation – faisant d'elle, en d'autres termes, une culture ». Sur ce progrès matériel peut (éventuellement) s'étayer un progrès proprement spirituel où le vivant, affranchissant son activité des contraintes de la production, peut investir « ses énergies dans les activités les plus hautes de l'esprit »[204]. Mais au sein même du processus matériel de la production et de la consommation, dans la mesure où ce processus tend déjà « vers le plus de soi-même », et se détermine comme progrès, « un écart se creuse entre ce dont la vie a besoin » et « ce qu'elle est capable de produire », où l'individu vivant atteste « sa capacité de créer plus de valeurs d'usage qu'il en a besoin pour son

[201] B, p. 13-14.
[202] *Ibid.*, p. 207.
[203] *Ibid.*, p. 204.
[204] S, p. 66.

entretien », « d'apporter plus qu'on ne lui a donné, de produire plus qu'elle ne consomme »[205]. Or « cet écart » et ce « plus », comme le souligne Henry, ne se réduisent pas à l'expression d'un fait « empirique » comme « la production simultanée d'instruments qui rendent moins précaire l'obtention des biens indispensables ». Cet écart repose sur « l'essence la plus intérieure de la vie, sur son pathos – sur le fait que chacun des pouvoirs de l'individu, mais d'abord chacun de ses besoins cohère avec soi avec une force telle que celle-ci reflue sur eux, les submergeant et les exaltant, donnant à ce besoin la force de s'accomplir, au "pouvoir" qui n'est qu'un autre nom de cette force, celle de se surpasser »[206] ; dans ce plus se lit « l'un des traits décisifs de la vie, sa condition métaphysique en quelque sorte : celle d'être un pouvoir d'accroissement ». Mais si l'âme désigne en l'homme précisément le pouvoir d'actualiser « ce pouvoir d'accroissement » en tant qu'accroissement, soit « outre *le vouloir obscur* de se dépasser, de s'outrepasser, *la capacité effective* de le faire »[207], ne faut-il dire alors que, avant même de se développer dans les « tâches les plus hautes de l'esprit » – « théoriques et esthétiques dit la Critique du programme de Gotha »[208], dans l'art, l'éthique et la religion, préfère dire Henry – ce principe spirituel anime déjà l'usage le plus matériel que l'homme fait de ses yeux, ses mains, et de son intelligence, soit de son corps et de son esprit en butte à la consistance inerte de la Nature ? Henry n'hésite pas à dire qu'en ce premier écart et ce qui émerge au sein même du processus de la reproduction matérielle, « vient se loger tout ce que nous appelons civilisation et culture », auquel l'art, l'éthique et la religion viendront donner leur contenu essentiel. Dans l'effort pour satisfaire ses besoins les plus primitifs, la vie humaine révèle déjà « sa capacité d'outrepasser ses besoins »[209], c'est-à-dire, d'éprouver encore le besoin, lorsque ses premiers besoins sont satisfaits, d'agir au-delà de la nécessité de sa conservation immédiate, selon la nécessité de son accroissement de soi. Si « l'étau de la nécessité qui l'étreint et détermine depuis le début de fond en comble son comportement », en tant que vivant-au-monde, contraint de produire « les biens nécessaires » à sa subsistance, depuis le début également, en son *humanitas*, s'atteste la capacité de « desserrer l'étau »[210].

Ajoutons encore, que même lorsque le progrès matériel prend, en contexte capitaliste, la forme abstraite du progrès économique, de l'augmentation de la valeur, de la croissance, du profit, la reprise henryenne de la théorie marxienne de l'économie, montre encore que le principe d'explication, c'est le « fait totalement étranger à l'économie, méta- ou extra-économique » que la vie humaine se trouve « capable, au-delà [du] temps de travail nécessaire [à son entretien], ou de se reposer, ou d'accomplir un surtravail, c'est-à-dire un travail producteur de valeurs d'usage qui outrepassent sa consommation », soit là encore, le pouvoir de réaliser « la possibilité la plus ultime

[205] DCAC, p. 122.
[206] *Ibid.*, p. 152-153.
[207] DCAC, p. 122, nous soulignons.
[208] S, p. 66.
[209] *Ibid.*, p. 133.
[210] *Ibid.*, p. 153.

de la vie de l'emporter sur ses propres conditions, d'être ce pouvoir d'accroissement qui fait d'elle justement, à l'encontre de tout ce à quoi elle se mesure dans le monde, la vie »[211].

Sur son versant réaliste, maintenant, la solidarité, dans l'anthropologie henryenne du « spirituel » et du « matériel » signifie d'une part que le premier est conçu d'une manière telle que sa possibilité propre renvoie à celle du second : pour s'accroître selon la loi la plus intérieure de sa vie, le vivant humain doit au préalable se conserver malgré la contrariété de l'extériorité mondaine vécue en sa chair. Si le principe interne de la dimension spirituelle est indépendant de l'être-au-monde du vivant humain, reste que son actualisation n'est possible que si est assumée d'abord par ce vivant sa dépendance à l'égard du monde, la nécessité pour lui de répondre par un effort approprié à la menace et à la pression qu'il éprouve à en sa chair sensible. D'autre part, si la téléologie de la vie qui trouve à se déployer sur le plan spirituel se distingue de celle qui se réalise sur un plan matériel, si elle est la téléologie de la vie rendue à elle-même, et libérée, si elle est en ce sens formellement différente, son contenu est le même : les forces que le vivant humain s'emploie à libérer en les poussant au bout d'elles-mêmes sont les mêmes que celles qui s'actualisent de manière contrainte et limitée en œuvrant contre la nature : un même corps, un même esprit, une même chair psycho-sensori-motrice. Par conséquent, si d'un côté le travail de l'individu humain a une signification proprement anthropologique, disons ascendante, en tant que, même sous sa forme la plus matérielle, il est déjà appelé par la spiritualité, d'un autre côté, le spirituel mis en œuvre par le vivant humain a une signification proprement anthropologique, disons descendante, en tant que, même sous sa forme la plus haute, il reste attaché à un travail – soit qu'il implique lui-même un travail manuel (comme dans la production d'une œuvre d'art) ou un travail proprement intellectuel (comme dans la production des théories scientifiques et philosophiques), soit que, supposant au contraire une suspension du tout effort actif volontaire, et un abandon, pour se mettre à l'écoute de la passivité ontologique de la vie (comme dans les pratiques contemplatives de la mystique et de la religion), il suppose par ailleurs l'accomplissement d'un travail élémentaire qui produit, par la confrontation directe avec la Nature, et sa violence, les conditions matérielles de possibilité d'une telle pratique[212]. Jamais la reconnaissance, dans la phénoménologie de la vie, de la possibilité existentielle pour l'homme d'un comportement spirituel qui renoue avec le calme, la douceur, l'éternité de la vie absolue, n'implique le déni de l'effort, de la violence et du processus historique que suppose la strate naturelle et organique de sa vie-au-monde[213].

---

[211] M, p. 733, 734.

[212] C'est l'enjeu du concept de Corpspropriation relatif à la question du travail que la lecture henryenne de Christophe Dejours pointe et développe ; cf. « Travail et phénoménologie de la vie », in J-M. Brohm et J. Leclercq**.** [dir] *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 352-358, et « Travail et phénoménologie de la vie », in G. Jean, J. Leclercq**.**, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 553-565.

[213] Ainsi, la thèse de Hans Jonas selon laquelle « l'organique, même sous ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique » (*Le phénomène de la vie.* Vers une biologie philosophique, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 13) trouve, à condition d'être interprétée au prisme de la phénoménologie matérielle, une justification exemplaire au sein de l'anthropologie henryenne.

(iii) En somme, le propre de l'homme

Une dualité psycho-logique

En somme, ce qui dans la philosophie henryenne vient dire l'irréductibilité de la vie humaine à celle d'un « simple vivant » lié naturellement et organiquement à son monde, sans pour autant défaire cette connexion, c'est, outre le pouvoir de la *pure idéalisation* et la dimension symbolique qu'il institue, plus proprement aussi, un tout autre pouvoir : celui de la *libre création* selon laquelle se génère une dimension spirituelle, non point quelque chose d'un autre ordre que la vie, faisant de l'être humain autre chose qu'un vivant, un ek-sistant, mais au contraire la possibilité de réaliser la vie selon sa loi la plus intérieure, faisant de l'être humain un vivant particulièrement complexe, une instance hautement vivante irréductible à ses fonctions simplement vitales. Si l'on veut encore considérer ce pouvoir comme un pouvoir psychique, ce n'est alors qu'au prix d'une équivoque qui vient confondre sous le terme de psychéité, deux prestations transcendantales, deux modalités tout à fait distinctes : *l'esprit* d'un côté, en vertu duquel l'être humain produit des médiations purement idéelles et abstraites, *l'âme* en vertu de laquelle il exprime immédiatement la réalité la plus concrète de sa vie, de l'autre. Si l'on réserve alors le terme de *logos*, selon son acception traditionnelle qui le rapporte à la pensée, à la première modalité, et celui de *psukhè,* qui porte une connotation plus spirituelle, à la seconde, on dira alors que ce qui caractérise en propre l'homme, dans la phénoménologie henryenne, c'est, se greffant sur sa structure physiologique sensori-motrice primitive, *une structure psycho-logique* (soit l'efficience, en plus d'un *logos idéatif*, d'une *psukhè générative,* impliquant elle-même la dualité éthologique de ce qui parvient à conserver matériellement son être-vivant-au-monde et à accroître spirituellement son être vivant en tant que tel) [214].

Ce qui pouvait encore apparaître comme une esquisse simplificatrice de l'être humain lorsqu'on se contentait d'exhiber le schème corporel sensori-moteur de la chair typique du vivant humain, trouve donc maintenant à s'affiner. La modalisation de cette chair comme pouvoir/ besoin de création et d'augmentation de soi, ou auto-affection d'une intériorité pure et libérée, permet de pointer en l'être humain la possibilité de l'art, de l'éthique, de la religion et plus généralement d'un progrès épousant la réalité subjective la plus concrète de la vie qui s'ipséise en lui, soit une historialisation de la vie absolue sous une forme historique irréductible à celle contenue dans les limites étroites du cycle vital pratique commandé par l'exigence de la conservation de soi. Et en même temps, avec la modalisation concomitante de cette chair comme pouvoir d'idéalisation et de symbolisation, ou auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité pure, transparaît la figure d'un être qui porte également en lui la possibilité aussi bien de l'économie, de la politique, du droit, de la science,

[214] Henry décompose le signifiant psychologie d'une façon qui se rapproche de celle que nous mettons ici en œuvre, pour définir, non pas comme nous, une structure constitutive de notre *humanitas*, mais un des pouvoirs particuliers de l'homme fondé sur cette structure : la philosophie : « Être une psychologie, la philosophie classique s'en chargeait pour autant que *psukhè* veut dire âme, subjectivité, et *logos* un savoir la concernant. Psycho-logie est la définition de la philosophie ». Une telle convergence laisse assurément entrevoir le rôle spécifique que peut jouer la philosophie dans le développement de notre *humanitas*.

que de la philosophie, et plus généralement la possibilité de former des projets idéaux, des règles et des lois abstraites, des normes objectives, des notions et des visées universelles. De sorte que l'immersion henryenne de l'être humain dans le mouvement de la vie et de sa pulsion ne se solde pas par une réduction vitaliste de son existence au seul plan de ses dimensions naturelles et organiques, mêmes transcendantalement comprises.

Deux questions toutefois méritent encore ici d'être posées.

La racine commune de la créativité et de l'idéalité

La première question procède d'une bizarrerie. En effet, la concomitance en l'homme des deux dimensions – symbolique et spirituelle –, corrélativement des deux pouvoirs transcendantaux – l'idéalité et la créativité – qui le spécifie en tant que vivant, ne laisse pas d'interroger. Si la modalisation de la vie, conformément à sa téléologie originaire, comme pouvoir d'accroissement pratique de sa réalité propre est ce qu'il y a de plus proprement humain dans notre vie, pourquoi s'accompagne-t-elle d'une modalisation de celle-ci comme pouvoir de projection purement théorique d'une altérité irréelle, pourquoi le vivant humain reçoit-il de la vie, en même temps que le pouvoir de créer, celui de penser ? Peut-on trouver dans le cadre de l'analyse henryenne un élément de réponse ?

Parce que le discours henryen sur la vie humaine tend à privilégier l'analyse ontologique de la vie en tant que vie, au détriment d'un questionnement anthropologique qui interroge la vie humaine ne tant qu'humaine, de fait, on ne rencontre pas, dans ce discours, la prise en charge explicite de cette question. Du moins, on ne trouve pas d'autres réponses que celle qui montre que dans la vie absolue comprise comme auto-affection repose la possibilité commune de l'auto-accroissement pratique et de l'auto-objectivation théorique, en faisant silence sur la question de savoir pourquoi l'actualisation, en notre vie d'être humain, de la première possibilité est contemporaine de l'actualisation de la seconde.

Toutefois, en se fondant sur les acquis de notre relecture anthropologique de l'œuvre henryenne n'est-il pas permis, sous forme hypothétique, de combler ce vide ? Une première hypothèse serait d'envisager entre les deux pouvoirs dont la concomitance pose problème, un rapport de dérivation, rapport tel qu'un premier pouvoir étant donné, il s'ensuive nécessairement l'efficience du second pouvoir. Mais la manière dont la perspective henryenne conduit à caractériser chacun des deux pouvoirs semble bien impliquer le rejet d'une telle hypothèse. Car si, d'un côté, le pouvoir de création est déterminé comme augmentation de l'intériorité pure du soi où se confirme l'affirmation originaire de la vie, et de l'autre, le pouvoir d'idéalisation comme projection d'une pure extériorité, où se redouble l'auto-négation de la vie, alors les deux instances transcendantales humaines s'opposent comme deux instances irréductibles dont on voit mal comment l'une pourrait, en vertu de sa propre positivité, rendre possible la seconde. Et si une telle caractérisation n'exclut pas que chacun des deux pouvoirs puisse trouver dans l'autre un point d'appui et un renfort – le pouvoir de s'accroître impliquant celui de s'accroître en tant qu'être pensant, et le pouvoir

d'idéalisation offrant une prise médiate sur le monde susceptible d'alléger le poids des contraintes matérielles et de favoriser ainsi l'engagement spirituel du vivant –, reste qu'on voit mal comment cette synergie entre ces pouvoirs opposés, comme mouvement de concrétisation/réalisation et processus d'abstraction/idéalisation, peut avoir lieu si chacun des pouvoirs n'a pas déjà, *par ailleurs*, c'est-à-dire ailleurs que dans l'autre pouvoir opposé, trouvé sa possibilité propre – autrement dit, comment le vivant peut accroître sa pensée, s'il n'est pas toujours déjà capable de penser, et comment son pouvoir d'idéalisation peut favoriser son engagement spirituel, s'il n'est pas toujours déjà spirituellement engagé et orienté dans l'existence.

Se présente alors une seconde hypothèse : si la vie humaine se modalise en même temps que comme vie créative, comme vie idéative, ce n'est pas en vertu d'un rapport de dérivation entre une modalité et l'autre, mais en vertu de leur dépendance commune, non pas seulement à la vie absolue – ce qui ne permet pas, à soi seul, d'expliquer pourquoi la double modalité création/idéalisation est typique de l'homme –, mais à une modalité tierce de la vie qui serait comme leur origine humaine spécifique. Il y aurait une modalisation de l'auto-affection propre à la vie humaine qui serait comme la « racine commune mais inconnue de nous »[215], non pas, comme chez Kant, dans la connaissance humaine, de la sensibilité et de l'entendement, mais, dans la vie humaine, de la créativité et de l'idéalité. Notre parcours anthropologique nous permet même d'accréditer cette hypothèse en laissant entrevoir la détermination positive de cette source cachée.

Ce que nous avons vu au début de chapitre se rappelle en effet à nous. Dans le creux de la théorie de la Corpspropriation, sur le chemin qui nous a conduit vers la mise en évidence de la structure psycho-logique de l'être humain, nous avons rencontré, avant la modalité vitale constitutive de la créativité spirituelle – ou auto-affection de l'intériorité libérée –, avant celle productrice d'idéalités artificielles – ou auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité pure –, une autre modalité vitale, celle consistant à suspendre le procès de la Corpspropriation à la faveur d'une représentation imaginative active – ou auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité. Or cette modalité nous est apparue à la fois comme une première forme *d'esprit*, et comme le moyen pour le vivant de faire varier son schéma d'action sur le monde en s'appuyant sur la mobilité de la vie absolue en lui, aussi bien de modifier son comportement en actualisant le potentiel infini *d'invention et de création* constitutif de sa chair. N'est-ce alors pas ici même, au niveau de ce pouvoir *sui generis*, tel qu'il se déploie déjà dans le processus organique de la Corpspropriation, au niveau de cette première forme de ruse et d'invention, initiatrice d'une dimension éthologique d'existence, qu'il convient de chercher la source cachée de la double dimension, symbolique et spirituelle, de l'homme ?

Certes, nous avons vu également qu'un tel pouvoir, couplant le pouvoir théorique de l'esprit aux pouvoirs concrets du corps et tenant l'actualisation du potentiel vital de variation dans les limites de la vie conservatrice/adaptatrice, ne suffisait pas, en lui-même, à assurer la possibilité d'une pure théorie et d'un libre accroissement créatif de soi. Mais c'est qu'alors ce pouvoir, neutralisant temporairement la sensibilité et/ou la motricité, était encore compris comme pouvoir

[215] Kant E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF. Flammarion, 2006, p. 113.

de suspension des pouvoirs corporels de la Corpspropriation laissant intact la téléologie et l'ancrage organique primitif du vivant, soit comme pouvoir de suspension atteignant chacun des modes corporels de la chair par lequel le vivant s'insère organiquement dans le monde, mais non point son être-vivant-au-monde, sa dimension organique elle-même. Aussi se laisse entrevoir une modification de ce pouvoir tel que celui-ci n'exercerait plus sa force suspensive seulement sur ceux-là, les modes corporels, mais, plus profondément encore sur ce qui les soutient, l'être vivant-au-monde où s'origine la dimension organique du vivant. Mais ce qui détermine ultimement cet être-vivant-au-monde et cette dimension organique, ce qui jette l'être humain en lui-même en faisant de lui une chair douée de pouvoirs corporels en rapport avec un monde, cherchant immédiatement à répondre et à s'adapter à la pression du monde vécu pour être encore lui-même, n'est autre que son être-en-vie en tant que tel, la nécessité propre à la chair d'être encore et toujours elle-même, la loi éternelle de son intériorité conative. De sorte que le vivant ne peut neutraliser son ancrage et sa téléologie spontanée organique qu'en neutralisant temporairement son être-vivant lui-même, le mouvement primordial de sa chair, la loi de son intériorité, son ancrage et sa téléologie originaire ontologique, à la faveur d'un acte actif inhibiteur atteignant non plus les modalités de son corps, mais sa corporéité, sa chair, soit à la faveur d'une *auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité,* non plus *modale* mais *radicale*.

Grâce à une telle modification de son pouvoir actif de suspension de son propre mouvement vital, dans cette radicalisation de son auto-négation, le vivant trouverait alors, d'une part, le moyen non plus seulement de faire varier son insertion organique immédiate, et son comportement vis-à-vis du monde, mais d'envisager autre chose qu'une telle insertion et qu'un tel comportement, un devenir spirituel conforme à la loi acosmique de sa vie. Mais s'inaugurerait aussi, d'autre part, non plus seulement la possibilité d'un acte de représentation imaginative concrète attaché au déploiement organique, pratique et subjectif des pouvoirs corporels de la chair, mais cette rupture ek-statique où s'ouvre la possibilité d'une représentation idéative, abstraite, purement théorique et objective, neutralisant, à sa racine, le processus de corpspropriation – soit la double possibilité d'une dimension spirituelle et symbolique, le point source de notre *humanitas*. Dans l'accomplissement de cette auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité radicale, où le vivant prend à l'égard de soi le maximum de distance que lui permet son immanence, soit cette distance à l'égard de son être propre qui ne vient pas briser son processus pulsionnel, ni même véritablement l'arrêter, mais le retenir et l'inverser dans une ek-stase avisante, on entrevoit la possibilité offerte pour l'être humain de s'*engager* dans l'existence, mais aussi de se *figurer* celle-ci, tout autrement que ce que lui autorise et prescrit son être vivant sensible et moteur. Dans la mesure 1) où se trouve neutralisé cela même qui l'attache organiquement à une Terre selon un lien de co-appartenance, on entrevoit la possibilité pour lui de s'engager dans l'existence autrement que selon les exigences de son être-vivant-au-monde, à savoir selon la loi acosmique de son être-vivant en tant que vivant ; et dans la mesure 2) où, du même coup, ou du même geste transcendantal, se trouve neutralisée la source de son adhérence concrète et vivante au monde et à sa propre existence, on aperçoit la possibilité pour

lui de se figurer abstraitement et idéalement la réalité. Pour une même cause, la possibilité de deux effets très différents : déploiement pur, d'un côté, de l'immanence dans la création, et, de l'autre, de la transcendance dans la conceptualisation. Selon cette hypothèse, dans l'auto-inhibition de sa propre chair qui détermine le vivant humain comme corps en prise avec un monde, advient la latence où sa vie « desserre l'étau de la nécessité qui l'étreint et détermine depuis le début, de fond en comble, tout son comportement », cet « écart où vient se loger tout ce que nous appelons culture et civilisation »[216], c'est-à-dire, comme le précise Henry, dans le contexte de la citation, la capacité de « produire plus que les besoins »[217] – entendre : les besoins matériels –, préparant la possibilité d'*agir* selon d'autres besoins – les besoins spirituels –, mais en outre, ajoutons, de *penser* dans une relative indépendance vis-à-vis de ces besoins – en somme : *progrès* et *projet*. D'un côté, en tant qu'une telle auto-inhibition lui offre une certaine maîtrise de ce qui le détermine comme vie contrariée en butte au temps du monde, il trouve en lui la force d'agir dans l'éternité d'une chair libérée, et, d'un autre côté, en tant que cette maîtrise est celle de sa vie subjective et singulière, lui est aussi bien offerte la force de penser une universalité objective. Dans la forme extrême de ce que nous avons appelé la négation de soi psychique intermédiaire (propre à la représentation imaginative active) [218], redoublant déjà la négation de soi au sens le plus faible, (propre à la sensibilité), se tient la possibilité d'une auto-affirmation de la vie conforme à sa structure la plus fondamentale (la création), en même temps que celle de sa négation de soi au sens le plus fort (l'abstraction).

L'acte transcendantal envisagé ici, au terme de ce chapitre VIII, est conçu donc comme une forme radicale de ce que nous avons considéré à son début : ce qui se dessine ici, avec ce point-source, c'est une modification de la structure psycho-physique, plus précisément du psychique dans le psycho-physique, conduisant à la dualité psycho-logique ; modification offrant au vivant humain le pouvoir paradoxal d'un relatif[219] désintérêt à l'égard de lui-même et de ce qu'il vit, désintérêt – ou dis-traction – tel que devenant temporairement indifférent à sa propre survie, se dé-liant des exigences de sa vie matérielle primitive, il se dispose à faire tout autre chose que ce que commandent les impératifs vitaux de sa vie-au-monde : à créer librement et à penser abstraitement – soit en somme une modification éthologique ouvrant, par-delà les dimensions naturelle et organique de son existence, la possibilité du spirituel et du symbolique. Et puisqu'un tel événement transcendantal est compris comme auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité radicale, soit comme

[216] DCAC, p. 152. Dans le texte d'où nous la tirons, Henry confère à la description de cet écart un sens d'abord empirique « créer plus de choses utiles que ce que [l'individu empirique] consomme » (*ibid.*) pour remonter à sa source transcendantale fondamentale : « la possibilité de la vie au sens de son pouvoir le plus propre », « l'essence la plus intérieure de la vie » (*ibid.*), son excédence. En utilisant cette description pour décrire l'acte transcendantal spécifique qui serait à la source de la dualité anthropologique psycho-logique, nous renversons en quelque sorte ce rapport en voyant dans cet écart, compris comme acte ek-statique radical, la source du pouvoir spécifique de ce vivant-au-monde qu'est l'homme d'actualiser la vie conformément à son essence intérieure la plus propre.

[217] *Ibid.*

[218] Cf. sous-chapitre I de ce chapitre.

[219] Désintérêt effectivement « relatif » puisque, résultant d'un acte de la chair, de son auto-négation, il se produit sur le fond de l'identité à soi pratique de cette chair qui ne peut réellement se séparer d'elle-même, de sorte que le vivant, alors même qu'il accomplit ce désintéressement, porte encore un intérêt à sa propre existence, s'intéresse à son propre désintéressement et à ce que, grâce à lui, il peut faire.

une projection de soi sous une forme imaginaire, ce qui pointe à la racine de notre *humanitas*, c'est la production active d'une *image de soi* – image de soi, où dans le mouvement de retenue de sa propre implication vitale dans le monde, dans la réserve pratique offerte par ce quant-à-soi spécifique, le vivant découvre aussi bien la condition de possibilité d'une activation de son essence selon sa loi plus propre, sa *pudeur*, que celle de la plus grande distance avec soi, l'ouverture d'un horizon de *neutralité*.

La question de l'animal

La seconde question procède d'un scrupule. La distinction des différents pouvoirs que nous venons d'opérer, révélant l'irréductibilité de l'existence humaine à sa seule dimension naturelle, organique et éthologique, nous permet-elle vraiment de distinguer le vivant humain des autres formes de vivants terrestres, en particulier de ceux qui nous sont les plus proches : les animaux ?

Les thèses fondamentales de la phénoménologie henryenne produisent en effet un rapprochement inattendu entre l'homme et ces autres êtres habitants de la Terre, puisqu'en fondant notre *humanitas* sur la vie, elle identifie l'être humain à ce que sont précisément ces habitants : des vivants. Rejetant la compréhension traditionnelle de l'homme comme animal pourvu d'un logos identifié à la raison, au langage, et à l'être-au-monde, au profit d'une définition comme vivant, il destitue l'humanisme qui pense l'homme en ajoutant à la vie autre chose, un principe d'un autre ordre, supérieur, l'élevant au-dessus du règne des « simples vivants » en même temps qu'il le sépare d'eux. Ce qui fait l'homme, en son essence originaire, n'est pas ce qui – raison, langage – le différencie de ceux qui ne sont rien de plus qu'un vivant, il n'est pas, « selon la conception classique trouvant son origine en Grèce », « *plus qu'un vivant* »[220]. Et par voie de conséquence, comme le souligne fort bien François-David Sebbah : « […] l'animal se voit implicitement reconsidéré – pris en considération – par la destruction radicale de l'ontologie axiologique de l'humanisme, l'humanisme qui pense l'homme comme un étant possédant plus que l'étant animal »[221]. Telle serait « la bonne nouvelle henryenne pour les animaux »[222].

Dans cet article l'auteur fait alors la remarque critique suivante : « "la bonne nouvelle" henryenne, largement implicite, s'accompagne, dans les textes henryens, d'un geste qui rabat ou forclôt le cercle des vivants vraiment vivants sur celui de ceux, qui dans le Monde, sont des "êtres humains" »[223]. Autrement dit, le discours henryen, dans les faits, ne se tiendrait pas à la hauteur de ses propres implications, au grand dam des vivants non-humains. Sans mettre en cause la pertinence d'une telle remarque, notre perspective qui, avant d'être focalisée, à l'instar de l'article de François-David Sebbah, sur « d'autres vies que la nôtre », est orientée par la question de l'homme, nous invite toutefois à déceler un autre problème en faisant une remarque critique presque inverse. Ce qui nous

[220] CMV, p. 67.
[221] François-David Sebbah, « D'autres vies que la nôtre ? La pensée henryenne à l'ère des êtres artificiels », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds.), *La vie et les vivants, (Re-)lire Michel Henry*, *op. cit.*, p. 309.
[222] *Ibid.,* p. 310.
[223] *Ibid.*

place dans l'embarras n'est pas tant que le texte henryen ne s'en tienne pas à ses propres présupposés ontologiques mais au contraire ce que ces présupposés impliquent d'un point de vue anthropologique si l'on tente de s'y tenir le plus fermement possible : si l'homme se définit en effet selon des caractéristiques fondamentales qui ne sont pas différentes de celle des animaux, celle de la vie phénoménologique commune à tous les vivants, alors comment, au sein de ce règne universel, notre être *humain* se caractérise-t-il en particulier ?

De sorte que, d'une façon qui surprend, le problème posé ici par la conception philosophique henryenne de l'homme, son archihumanisme, n'est pas le problème rencontré traditionnellement par l'humanisme : celui de la différence radicale posée entre l'homme et le règne des vivants, problème de *la séparation absolutisée*, mais son symétrique inverse : celui relatif à l'affirmation d'une identité fondamentale de l'homme et des autres vivants, problème de *l'indistinction généralisée*.[224] Si l'archihumanisme henryen donne beaucoup à l'homme, étrangement, ce qu'il donne, en tant que constitutif de l'essence même de la vie et de tous vivants, est ce qu'en droit, doivent recevoir tous les animaux.

Autrement dit, le problème que nous rencontrons dans l'actualisation de l'anthropologie henryenne n'est pas ici en premier de savoir, si le discours henryen, selon la pente classique de l'humanisme, n'est pas conduit, de fait, comme malgré lui, à exclure les autres vivants terrestres, du règne du logos, de les priver d'ipséité et de valeur transcendantale, mais si en supposant, en droit, selon les thèses les plus novatrices de sa philosophie, un logos partagé par tous les vivants, une forme ipséique et transcendantale d'existence commune à l'ensemble des êtres vivants, il peut éviter la confusion pure et simple de toutes les formes de vie terrestres. Que les principes de la philosophie henryenne ait des conséquences relatives aux rapports de l'homme et des autres vivants terrestres et à leur identité fondamentale, des conséquences problématiques qu'il a d'une certaine manière évitées, c'est ce dont semble donner un témoignage saisissant la réponse faite par Henry à une question de Roland Vaschalde lors de l'entretien réalisé à Montpellier en 1986. Alors que le phénoménologue vient d'évoquer « la véritable nature de l'homme » qui est « celle de l'Absolu en tant que Vie dans laquelle prennent naissance les individus que nous sommes »[225], son interlocuteur, très pertinemment, lui demande alors : « Cette nature véritable est-elle propre à l'homme seul ou est-ce l'essence de toute forme de vie ? » Ce à quoi Henry, répond, comme décontenancé, et sans aller plus loin : « De toute forme de vie ? Oui, sans doute doit-on le dire ainsi… »[226].

Il est sans doute bien vrai que le fait que Henry ne prenne pas explicitement en charge la question de la différence entre le vivant humain et les autres vivants terrestres trouve moins son motif dans une volonté anti-humaniste de rabaisser l'homme, que dans un relatif désintérêt

[224] Ce que d'ailleurs, François-David Sebbah, dans son article, reconnaît lui-même incidemment lorsqu'il pointe la « limite de la pensée henryenne, qui, attestant le pouvoir auto-révélant de la vie en deçà de toutes les révélations de différences entre les étants dans le Monde, manque à prouver une capacité de révélation de différences dans la Vie par la Vie » (*ibid.*, p. 313).
[225] AD, p. 80.
[226] *Ibid.*, p. 81.

théorique pour les vivants non-humains, animaux et *a fortiori* végétaux[227], et dans la polarisation de sa réflexion par cette forme de vie supérieure qu'est Dieu, au détriment d'un questionnement sur des formes de vie, préjugées, par le fait même de leur non-thématisation, « inférieures ». D'ailleurs, que dans la suite immédiate de l'entretien précité, Henry n'évoque à aucun moment, la forme de vie animale ou végétale, se contentant de distinguer au sujet de la vie, « celle de l'homme ou de Dieu »[228], montre bien ce qui retient avant tout l'attention du philosophe de la vie phénoménologique absolue. Reste toutefois que s'il y a bien une déconsidération henryenne de l'animal, elle ne se signale pas dans le discours henryen par la justification transcendantale et explicite d'une différence absolue entre l'homme et les autres vivants terrestres mais prend plutôt la forme tacite de l'indifférence[229].

Une indifférenciation ontologique doublée d'une indifférence existentielle, tels sont les deux obstacles que rencontre *a priori* celui qui dans le cadre de la phénoménologie henryenne soulève la question de l'homme et de l'animal. Pourtant, l'effort que nous avons fait pour tenter de déplier l'anthropologie henryenne, l'analytique des différents pouvoirs et dimensions de notre existence humaine que nous avons proposée à partir d'une relecture ciblée des textes, nous offre *un principe théorique de différenciation*, au sujet duquel il y a lieu de se demander s'il ne permet pas de combler, sur le plan même de l'immanence, ce qui apparaît comme une lacune du texte henryen. La dimension naturelle, organique et éthologique, d'un côté, n'est-elle pas en effet l'épreuve et le sentiment charnels de *la part animale* de ma vie, et la dimension symbolique et spirituelle, d'un autre côté, l'épreuve et le sentiment charnels de ma *part proprement humain*e ? Et partant les deux instances transcendantales initiant cette double dimension, le pouvoir de la pensée abstraite de l'objet et celui du libre accroissement de la subjectivité, l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité pure et l'auto-affection de l'intériorité libérée, ne sont-elles pas précisément ce qui distingue mon existence d'une vie simplement animale ?

Le déploiement analytique de la perspective henryenne laisse entrevoir au sein même de l'essence intérieure de l'homme, dans l'identité immanente de sa vie propre, le lieu d'une *différenciation interne* ; il confère à l'anthropocentrisme d'une démarche centrée sur la vie humaine, des vertus épistémologiques insoupçonnées : cerner par l'auto-explicitation des différentes façons

---

[227] Notons à cet égard ce passage de *La barbarie*, p. 15 : « La pierre, par exemple, ne s'éprouve pas soi-même, on dit que c'est une chose. La terre, la mer, les étoiles sont des choses. Les plantes, les arbres, les végétaux en général sont également des choses […] »

[228] AD, p. 81.

[229] A ce titre, il n'est d'ailleurs pas inintéressant de rapporter l'anecdote que nous livre Roland Vaschalde dans le dossier *L'âge d'Homme* consacré à Michel Henry : « Nous sommes en 1975 et Michel Henry donne son cours sur Marx […] Soudain, cependant que Michel Henry parle, un individu situé sur les gradins [...] se lève […] l'allure négligée, flanqué d'un chien-loup […] Parvenu près du conférencier il exhibe d'une de ses poches une feuille de papier qu'il fiche droit dans le bois à l'aide d'un poignard de belle taille […] tout près des notes dont se sert Michel Henry. Celui-ci interrompt son discours, regarde l'animal sagement assis près de son maître, puis s'interroge à haute voix, lentement, sur la possibilité pour nous d'avoir accès à l'abyssale présence de Dieu au fond du regard vide des bêtes » (DH, p. 527). On peut voir dans cette évocation la preuve d'un relatif intérêt de Henry pour les animaux ; mais on peut remarquer aussi que lorsque l'attention du philosophe se porte vers un autre vivant que l'homme ou Dieu, c'est précisément pour s'interroger, sur la présence en lui de l'Absolu, soit, sur ce qui, en cet animal, est comme en nous, les hommes, sur la présence en lui de Dieu.

que le vivant humain a de vivre sa vie, c'est-à-dire par l'auto-objectivation de ses strates d'existences subjectives, ce par quoi, en elle-même, sa vie se distingue d'une vie animale, ainsi lever l'indifférenciation ontologique et l'indifférence existentielle qui semble commander la perspective ouverte par Henry. Seulement, on ne peut pas oublier que la mise à l'écart par celui-ci de la question de l'animal ne repose pas seulement sur des raisons négatives liées à une certaine confusion théorique et une négligence regrettable. Comme il le formule explicitement au début d'*Incarnation*, la suspension de la question de l'animal répond à une exigence théorique : « Pour jeter une lumière sur [le corps d'un être "incarné" tel que l'homme], nous prendrons une première décision, celle de laisser hors du champ de notre investigation les êtres vivants autres que les hommes. Une telle décision n'est pas arbitraire. Elle se justifie par un choix méthodologique, celui de parler de ce que nous savons plutôt que de ce que nous ignorons »[230]. Identifier le domaine des « être vivants autre que les hommes » à celui de notre ignorance peut sembler excessive. Mais Henry précise aussitôt ce qu'il faut entendre par ce savoir dont nous sommes privés au sujet des vivants que nous ne sommes pas. Il s'agit du savoir résultant du fait que « chacun, chaque homme, et chaque femme, à chaque instant de son existence fait l'expérience immédiate de son propre corps »[231], soit du savoir immédiat délimité par la sphère d'immanence qui coïncide avec notre vie propre, notre chair. Ce qui motive Henry dans le rejet de la question de l'animal, ce n'est donc pas qu'à son sujet aucune connaissance ne soit possible, mais c'est qu'avec cette question, on s'aventure nécessairement au-delà du domaine phénoménologique où peut se déployer un savoir de soi absolu et certain. Il convient de bien voir le saut épistémologique qu'implique l'opération discursive que nous suggérons : il s'agit de partir d'une distinction interne, auto-révélée en ma vie propre d'être humain, expérimenter en ma chair comme immanente à moi-même, pour supposer une distinction qui implique un être vivant autre que moi, un vivant, et une chair, dont par définition, je ne fais et ne suis pas moi-même l'expérience immanente, et qui en ce sens, par principe, m'échappe.

Par conséquent, la réponse à la question de l'homme et de l'animal que nous entrevoyons à la lumière du développement anthropologique de l'ontologie henryenne se présente comme une proposition fondée sur un ensemble de données apodictiques et certaines mais qui prend la forme d'une hypothèse incertaine d'elle-même, et cela, non pas seulement parce qu'il s'agit d'exprimer, dans le domaine du voir théorique, l'identité de notre vie qui se dérobe pratiquement à ce voir, mais encore parce qu'il s'agit de concevoir la différence entre cette vie et une vie qu'elle n'est pas elle-même. Une telle hypothèse n'est pas gratuite, puisqu' étayée sur des données phénoménologiques immédiates, mais consciente de ses limites, non pas simplement celles liées de manière générale à la pensée, mais, celles en outre, imposée par la pensée de ce que l'on n'est pas soi-même.

Si l'on complète alors cette hypothèse de celle, précédente, que nous venons de formuler au sujet de l'origine de la dualité psycho-logique du vivant humain, elle se formule alors de la manière suivante : ce qui distingue le vivant humain des autres vivants animaux est le pouvoir donné

[230] I, p. 7.
[231] *Ibid.*

en sa chair – l'auto-affection de l'ek-stase radicale de l'intériorité – de suspendre temporairement la téléologie de son corps, pouvoir à la faveur duquel ce vivant trouve la force de libérer son âme, en même temps que celle de dépersonnaliser son esprit, soit d'initier par-delà les dimensions naturelle, organique, et éthologique de son existence, un devenir spirituel et/ou une projection symbolique. Si dans ce pouvoir insigne, il produit une image de soi, où, d'une manière concrète et pratique, il prend ses distances à l'égard de soi en tant que vivant-au-monde soumis à la nécessité de sa reproduction matérielle, on voit alors que ce qui se trouve convoqué pour penser la différence de l'homme et de l'animal est la notion classique de *conscience de soi*. Mais on voit en même temps qu'il s'agit d'une conscience de soi prise dans le mouvement pulsionnel de la vie, investie de toute la force de cette vie, ressaisie dans l'économie et la dynamique des pouvoirs d'une chair affective, comme telle, d'une représentation de soi doublée d'un sentiment de soi ; située à ce point de croix précis où neutralisant dans sa représentation le mouvement primitif de sa vie-au-monde, le vivant humain éprouve dans le sentiment complexe qu'il a alors de lui-même, à la fois *la nécessité du mouvement originaire* de sa vie tel qu'il précède son être-au-monde le plus concret – selon une expression souvent usitée par Henry : la vie du vivant humain touche à son propre Fond – en même temps qu'il découvre en lui la possibilité *d'un mouvement secondaire de sa vie* vers un monde purement abstrait.

Une telle hypothèse, au fondement incertain, mériterait assurément d'être étayée davantage. Il conviendrait notamment de la mettre à l'épreuve des données empiriques relatives aux comportements des autres vivants animaux, spécialement ceux qui présentent avec l'homme la plus grande similitude, afin d'examiner dans quelle mesure, sans recourir à la dimension spirituelle et symbolique, elle permet encore d'en rendre compte. Mais parce qu'elle nous obligerait à quitter franchement le terrain de l'anthropologie philosophique pour celui de l'éthologie animale, nous nous contenterons ici de sa formulation, en soulignant toutefois deux de ces propriétés remarquables qui, à défaut de la fonder plus avant, la renforcent en laissant entrevoir sa fécondité éventuelle.

Premièrement, en tant qu'elle est pensée comme modalité de l'auto-affection, mode de la vie phénoménologique absolue, la différence transcendantale posée entre l'homme et les autres vivants animaux, ne vient pas briser la communauté de principe qu'il forme avec eux en vertu de son identité fondamentale de vivant. Quelle que soit la portée des modifications existentielles impliquées, quelle que soit la négativité mise en œuvre, le pouvoir qui le distingue, ce que sur la base d'un tel pouvoir il est alors capable de faire, reste une *manière d'être vivant*, de l'ordre *positif* de la vie phénoménologique absolue. Or que la différence de l'homme soit pensée non point comme l'avènement d'une autre réalité – réalité transcendantale, phénoménologique, subjective – que celle qui définit déjà les vivants, signifie d'une part, du côté du vivant humain, que dans sa plus grande différence avec les autres vivants animaux, il reste lié profondément à ce dont il diffère ; « profondément lié », car lié à eux dans ce qui fonde sa différence : l'identité-à-soi de la vie absolue qui est commune à tous les vivants. Peut même être reconnu au sein de l'être humain, non point

mystérieusement et contradictoirement à côté de sa part humaine, mais comme un élément de la structure charnelle d'ensemble de son *humanitas*, une *part animale* solidaire de sa part plus proprement humaine – celle-ci restant dépendante de celle-là, alors-même qu'elle détermine toujours déjà en retour. Et d'autre part, cela signifie, du côté des autres vivants animaux, que leur différenciation avec le vivant humain que nous sommes, ne prend pas la voie simplement privative de ce qui se trouve dénué de toute subjectivité transcendantale, et de leur exclusion de la communauté des êtres capables d'expérience. La différence anthropologique transcendantale pensée comme mode de la vie phénoménologique absolue n'est pas la différence du transcendantal et de l'empirique mais la différence dans le transcendantal. Pensés selon une autre modalisation de l'auto-affection, les autres vivants animaux, se voient reconnaître non seulement un ensemble de pouvoirs transcendantaux, sis dans le logos de leur chair – parole primitive de la vie – tels que la sensibilité, la motricité, déterminant la possibilité pour eux d'un langage du corps[232], d'une transformation de la nature, d'un « travail vivant », d'une *tekhnê* originelle leur conférant une « historicité » organique, mais encore une forme de psychéité, fondant la possibilité d'une variation de leur schéma corpspropriatif ; comme tels c'est bien une forme de soi, de liberté, et d'autonomie, propre à la subjectivité vitale auto-révélée qu'ils se voient attribuées. C'est même le comportement des animaux les plus instinctifs qui s'élève au niveau de la subjectivité transcendantale ; car il faut dire que le savoir de la vie, son savoir-faire « habite chaque forme d'activité, notamment celle qu'on dit "instinctive" », déjà la simple « fréquentation primitive de la Terre »[233]. Autant dire que le propre de l'homme, ressaisi dans la phénoménologie matérielle n'est pas la différence abstraite placée sous le signe de la négativité : il ne signifie pas la séparation et l'exclusion, la rupture et le rejet, il est la différence concrète qui provient d'une modification et d'une transformation immanente de la positivité vitale qui maintient uni ce qui se distingue en elle.

Deuxièmement, à l'inverse, en tant qu'à travers cette hypothèse est distinguée la modalisation de l'auto-affection selon laquelle se modifie et se transforme cette positivité vitale, la communauté transcendantale des vivants au sein de laquelle l'homme se trouve intégré ne dissout pas sa spécificité dans l'uniformité d'une même détermination fondamentale. Est reconnue entre lui et les autres vivants animaux une différence significative[234]. Significative, c'est-à-dire que la différence qui le spécifie au sein du règne du vivant n'est pas une simple différence de degré ; sans être une différence substantielle qui signifierait l'irruption d'un autre principe ontologique que sa réalité charnelle de vivant, elle implique, au sein même de cette réalité, une différence

[232] Que la perspective henryenne conduise bien à reconnaître aux animaux un authentique langage du corps, fondé dans la parole primitive de la vie, et, à ce titre, commun à nous, les vivants humains, milieu d'une communication effective entre eux et nous, ce passage de l'article « Phénoménologie matérielle et langage » le montre clairement : « Ce serait une erreur de croire que le terme de langage n'est ici qu'une métaphore : un poing tendu, des bras qui s'ouvrent ont une signification immédiate au même titre qu'un mot. On le voit bien dans le langage par lequel nous communiquons avec les animaux et dont toute signification intellectuelle est exclue » (PV-III, p. 344).

[233] B, p. 89.

[234] Elle satisfait ainsi, d'une manière qui lui est propre, la tâche fixée à la phénoménologie de la vie par R. Barbaras : « Une phénoménologie de la vie doit parvenir à concilier la pleine appartenance de l'humanité à la vie avec sa radicale différence » (*Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 130).

fonctionnelle[235] qui affecte, en modifiant sa téléologie vitale, l'ensemble de ses dimensions d'existence soit la totalité de son être charnel indivis, toute sa vie : sa sensibilité, sa motricité, son langage, son travail vivant, son historicité, également sa liberté, son ipséité, son autonomie revêtent, en vertu du pouvoir insigne qui fonde sa structure psycho-logique une signification, proprement humaine, en se voyant conférer la double possibilité d'une concrétisation créative et/ou d'une abstraction idéative. La dynamique de sa structure d'ensemble emporte sa part animale au-delà d'elle-même en l'alourdissant de besoins proprement humains : spirituels et intellectuels. D'une manière non séparée, il reste, un être vivant à part[236].

Parce qu'en vertu de son devenir spirituel l'homme se trouve investi du pouvoir de parvenir en soi selon l'essence la plus intérieure du soi, son existence peut certes apparaître, par rapport à celle de l'animal dont l'ipséisation est limitée, empesée et comme retenue par les nécessités matérielles de sa vie-au-monde, affectée d'un *plus*[237]. Mais d'une part, dans la mesure où l'essence intérieure du soi est celle de la vie, l'homme est, dans la perceptive henryenne, plus qu'un animal non point en tant qu'il serait l'animal plus autre chose, mais en tant qu'en lui trouve à s'exprimer librement ce qui chez l'animal reste entravé par la confrontation directe avec le monde. Accroissant chacun de ses pouvoirs et sa réalité propre, il prolonge et parachève le mouvement contraint de la conservation de soi en le libérant ; de la survie animale à la vie proprement humaine : un même conatus fondamental, un même parvenir en soi. De sorte que ce qui advient avec l'être humain, ce n'est pas, miraculeusement, dans la nature, un soi et une liberté, mais dans la vie, la forme spécifique de ce que cette vie contient toujours déjà en son essence fondamentale, un soi qui trouve en lui-même la force de se libérer de la pesanteur d'une nature qu'il supporte pourtant en sa propre chair,

---

[235] Nous empruntons cette distinction qui vise à rendre compte d'une relation de « discontinuité dans la continuité » entre vie humaine et vie animale à E. Bimbenet qui l'emprunte lui-même à Cassirer (cf. « Le sophisme de l'animalité humaine » dans Le *moment du vivant*, *op. cit.*, p. 195) Notre analyse tend en effet à rejoindre sa thèse d'inspiration merleau-pontienne selon laquelle « la structure de comportement humaine n'est pas la réunion mystérieuse de deux substances distinctes, un corps animal habité par un "Esprit" ou une "Conscience", mais plutôt un corps intégré dans une totalité nouvelle et dont toutes les conduites ont reçu un sens structurellement inédit » (*ibid.*). Toutefois, ce rapprochement formel recouvre des différences de fond qui mériteraient d'être développées pour elles-mêmes, tenant principalement aux divergences des phénoménologies merleau-pontienne et henryenne qui soutiennent respectivement son affirmation et notre hypothèse. Le concept de vie phénoménologique absolue rend notamment difficilement acceptable l'idée d'un « naturalisme de la seconde nature » (*ibid.*, p. 195) ; et il conduit à une tout autre interprétation de la ré-organisation de la structure humaine de la vie, en particulier de son « ouverture », de sa « profondeur » spécifique et des possibilités concrètes d'existence qu'elle offre à l'homme. Sur le fond de la dynamique excessive de l'immanence subjective vitale, la « désubjectivation » (*ibid.*, p. 206) évoquée par E. Bimbenet pour décrire la différence anthropologique ne représente, dans le cadre de notre hypothèse, qu'un élément/événement de la dualité psychologique – l'abstraction du monde – couplé à un autre élément/événement, en un sens plus essentiel, celui d'une subjectivation intensifiée – l'accroissement de soi ; ou bien si l'on identifie ce décentrement à la racine commune de ces deux prestations, elle apparaît comme une façon pour la vie non pas simplement de se nier mais à travers son auto-négation de se libérer telle qu'elle est fondamentalement, soit comme un moyen pour elle, non pas simplement de « se recentrer ailleurs qu'en elle-même », hors de soi, dans un « monde commun » (*ibid.*), mais, d'abord, de se recentrer au plus profond d'elle-même, là même où tout dépassement de soi, tout monde, et toute communauté trouvent leur possibilité originaire.

[236] Cf. là aussi E. Bimbenet : « L'homme "n'est" pas radicalement différent de l'animal, il vit seulement une vie radicalement autre » (*ibid.*, p. 206).

[237] Cf. cette citation de l'*Evangile* que Henry recopie alors qu'il prépare *Paroles du Christ* : « Vous valez bien plus que tous les moineaux du monde (valeur de l'homme) » (Ms A 27630, in RIMH n°5, p. 106). Il ajoute en outre : « Contre [l'] écologie niaise d'aujourd'hui. »

une liberté qui trouve le loisir de ne plus être déterminée par les exigences matérielles d'un monde qu'elle éprouve pourtant au sein de son propre mouvement immanent.

Et d'autre part, il apparaît que le pouvoir qui vient fonder la possibilité de ce plus, implique une radicalisation de l'auto-négation de la vie, fondant en même temps que la possibilité de *réaliser* librement la vie et le soi selon leur essence la plus propre, celle de produire une pure *irréalité*. Or dans cette irréalisation se joue la tentation et la tentative (illusoire) d'un oubli de soi, d'une fuite dans le monde et d'une destruction de son essence vivante, soit une certaine façon de mourir de son vivant qui prend le nom ordinaire de l'égoïsme et du souci et de soi, ou la forme spectaculaire de la barbarie[238]. De sorte que le plus qui affecte l'existence humaine s'accompagne d'un moins[239] et les limites dans lesquelles se tient l'existence simplement animale par rapport à la nôtre peut révéler son équivoque positivité : la nécessité pour eux de survivre est identiquement pour eux l'impossibilité d'un tel oubli de la vie, d'un tel mourir et de l'*hubris* qu'il implique ; l'incapacité où ils se tiennent de desserrer tout à fait – c'est-à-dire de manière radicale – l'étau des contraintes matérielles, ainsi de suspendre le mouvement primitif de leur vie, est aussi bien l'impossibilité pour eux de se tenir dans la vie en se tournant illusoirement et délibérément vers autre chose qu'elle, voire contre elle, selon une modalité éthique auto-destructrice de la pulsion de vie, et ainsi la nécessité pour eux de s'en tenir à « la mesure et la sobriété biologique qui permet au vivant de se conserver et de s'adapter »[240]. Mais l'élucidation de la possibilité chez l'homme de cette modalité éthique corruptrice de la vie, indissociable de la possibilité de la modalité éthique libératrice, l'élucidation de ce mourir spécifique impliqué dans sa manière propre de vivre, suppose de revenir, dans un dernier chapitre, sur les rapports de la vie humaine à la Vie absolue.

[238] Significativement, le manuscrit que nous venons d'évoquer en note, où Henry souligne, à travers une citation de l'*Evangile*, « la valeur de l'homme », et fustige une « écologie niaise » a pour titre : « Les hommes sont mauvais » auquel il ajoute en marge : « Critique de l'humanisme » (Ms A 27630, in RIMH n°5, p. 106-107).

[239] Par où l'on voit que si la conception henryenne n'emprunte pas la voie « privative » de l'anthropologie promue par R. Barbaras (cf. *La vie lacunaire, op. cit.*, p. 121 : « […] l'homme c'est la vie *moins* quelque chose »), elle intègre en elle, un moment négatif, co-constituant avec un moment positif l'essence propre de notre *humanitas*, et, de la sorte, elle n'exclut pas tout à fait la nécessité de faire droit à l'idée d'une privation pour rendre compte, en partie du moins, du phénomène humain.

[240] Nous empruntons cette expression à G. Jean dans *Force et Temps, op. cit.*, p. 293.

CHAPITRE IX

La nativité d'un vivant fini dans la Vie et la dimension religieuse de l'être humain

I. Le vivant humain comme auto-affection au sens faible

(i) Une identité d'essence problématique

On trouve dans l'œuvre henryenne, le moyen discursif, non pas seulement comme nous venons de le voir dans les trois derniers chapitres, de spécifier, au sein de la vie phénoménologique absolue, la vie du vivant humain par rapport à celle des autres vivants finis, mais de déterminer la vie du vivant humain par rapport à la Vie absolue elle-même. Déjà notre démarche nous a conduit à distinguer le concept de vie absolue de celui de vie humaine : pensée comme modalisation spécifique d'un mouvement auto-affectif fondamental, la vie humaine apparaît comme une forme possible de la vie absolue parmi d'autres, l'exemple (particulièrement exemplaire, il est vrai) d'un concept beaucoup plus général. Mais une dernière distinction spécifique interne à ce concept général de vie absolue nous conduit à envisager un autre usage henryen du concept de vie absolue : la distinction mettant en jeu deux formes de la vie phénoménologique absolue (sens général et transversal du concept noté avec une minuscule), sa forme humaine et sa forme divine, celle du vivant fini et celle de la Vie absolue (sens spécifique et vertical du concept noté avec une majuscule) identifiée à Dieu.

A nouveau, il faut commencer par remarquer ici que ce n'est pas sous l'angle de la différence que la relation de l'homme à Dieu est prise en premier en considération dans l'œuvre henryenne. Dans *L'Essence de la manifestation*, l'auteur, dont le commentaire permet à Henry d'étayer ses propres thèses en faisant intervenir explicitement la question de la relation de l'homme et de Dieu, n'est autre en effet que celui qui est connu pour avoir soutenu la position hétérodoxe de leur identité, le mystique rhénan qui n'hésite pas à dire « que Dieu et moi sommes un »[1]. Or, loin d'atténuer le caractère paradoxal d'une telle thèse, sa reprise dans la problématique henryenne conduit à lui donner sa plus grande portée en montrant que l'union de l'homme à Dieu ne revêt pas seulement le sens existentiel que lui confère l'expression du sermon sous la forme de la prédication, comme

[1] Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. F. A et J. M., Aubier, Paris, p. 259, cité par Henry dans EM, p. 387.

si cette union dépendait d'une attitude éthique particulière – amour, humilité, pauvreté – mais un sens ontologique : « […] *l'union existentielle de l'homme avec Dieu n'est possible que sur le fond de leur unité ontologique* »[2]. En outre, Henry s'emploie à souligner le caractère « radical » d'une telle unité ontologique : « L'identité ici affirmée entre l'essence de l'âme [identifiée dans le contexte à l'homme] et l'opération de Dieu doit être comprise dans sa signification radicale »[3]. Et pour ce faire, d'une part, il pointe le caractère intrinsèque et essentiel de la connexion établie : « […] l'opération avec laquelle l'âme se trouve identifiée dans son essence ne s'ajoute en aucune façon, comme le ferait, à proprement parler, une création, à l'être originaire et intime de Dieu lui-même, elle ne constitue rien d'extrinsèque par rapport à lui mais s'identifie au contraire avec son propre fond »[4] ; et d'autre part, il met en pleine lumière les implications les plus déroutantes d'une telle identité : à savoir, 1) la mise en cause de l'interprétation de l'être humain comme créature de Dieu : « Parce que le Fond de l'âme est constitué par Dieu lui-même, parce qu'elle trouve en lui son essence, elle ne procède pas de lui, elle n'a pas été posée hors de lui ni en lui par une action, qui s'ajoutant à l'essence éternelle de Dieu, lui aurait ajouté, précisément l'âme, elle n'a pas été créée », de sorte que « parlant au nom de l'homme », il faut dire avec Eckhart : « Je suis non-né »[5] ; et 2) l'affirmation non seulement « d'une indépendance radicale de l'homme à l'égard de toute créature divine », mais d'une « dépendance de Dieu à l'égard de l'âme » humaine qui se dit dans les sermons ainsi : « Que Dieu soit Dieu, j'en suis une cause. Si je n'étais pas Dieu, Dieu ne serait pas non plus »[6].

Certes les thèses commentées par le phénoménologue ne sont pas directement les siennes, mais celles du mystique rhénan ; et, de plus, ce que vise Henry à travers cette thématisation de la relation de l'homme à Dieu, ce n'est pas ici l'élucidation de cette relation mais celle de la structure interne de son second terme, de l'Absolu[7]. Aussi, l'unité visée par la problématique n'est pas tant celle qui unit l'homme à Dieu, que celle qui vient dire, au même titre que le vocable de « virginité », de « pureté »[8], de « solitude », de « désert »[9], et d'« égalité »[10], la propriété ontologique fondamentale de l'absolu de demeurer en soi, d'opérer et de reposer en soi-même, au sein d'une réalité adéquate « qui ne porte en soi, dans sa nature, aucune différence, aucune opposition et, par suite, rien d'autre, rien d'étranger »[11], soit l'immanence de la vie phénoménologique absolue que nous avons rencontrée dès notre deuxième chapitre. Toutefois, par-delà la thèse de « l'identité d'essence posée entre l'homme et Dieu »[12], le discours du phénoménologue cherche encore à dire ce qui fonde et justifie cette identité : « […] la raison essentielle de l'union à partir et autour de laquelle se développe

[2] EM, p. 386.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 386-367.
[6] *Ibid.*, p. 387.
[7] Cf. *ibid.*, p. 391 : « […] toute la problématique d'Eckhart qui se donne comme thème apparent l'homme et le problème de ses rapport et, finalement, de son union avec Dieu, se ramène en réalité à la détermination de celui-ci, à la détermination de l'essence et de sa structure interne. »
[8] *Ibid.*, p. 398.
[9] *Ibid.*, p. 401.
[10] *Ibid.*, p. 403.
[11] *Ibid.*, p. 396.
[12] *Ibid.*, p. 397.

la problématique instituée par Eckhart : *c'est parce qu' "Il est celui qui opère en lui-même"* [13]*, que l'âme où Dieu opère son opération lui est identique, que Dieu et moi sommes un dans l'opération* »[14]. Incidemment, ce qui se trouve exposé dans ce premier commentaire d'Eckhart, ce sont donc les implications, relatives au rapport de l'homme à Dieu, des propres thèses ontologiques de Henry. À partir du moment où la vie phénoménologique absolue est pensée comme immanence qui ne porte en elle « aucune opposition, aucune différence », il s'ensuit que l'homme, ressaisi à partir de cet absolu, ne bascule à aucun moment du côté de la créature qui diffère du créateur, ni de l'étant qui diffère de l'Être ; il n'est pas une créature qui se trouverait, par ailleurs, contradictoirement identifiée au créateur, ou bien l'ambivalence d'un étant accomplissant l'ouverture de l'être, transcendant et transcendance, mais son essence est nécessairement la même que celle de la Vie absolue qui l'engendre en opérant en soi, dans sa pure immanence : auto-affection. Il y a « identité d'essence posée entre l'homme et Dieu »[15]. Donné dans l'Absolu absolument immanent, engendré dans son « absence de rapport »[16] constitutif, son essence n'est autre que cet Absolu lui-même ; l'homme n'est pas créé hors de la vie infinie, comme autre qu'elle, dans le milieu des créatures mondaines finies, mais engendré selon la vie infinie comme elle, au sein de sa réalité vivante infinie ; Dieu engendre la réalité humaine, son « âme », en lui, comme lui ; effectivement, selon le mot de Eckhart, « elle est la même chose qu'Il est ».

Mais alors le problème est devant nous : comment à partir du moment où la vie phénoménologique absolue est pensée comme immanence auto-affective, Henry peut-il affirmer autre chose que l'identité pure et simple de l'homme et de Dieu ? Partant comment peut-il encore, en validant la thèse eckhartienne selon laquelle je suis non-né, indépendant de toute créature mondaine, prendre la pleine mesure de notre finitude ? Plus précisément encore – puisque nous avons vu au chapitre VI la possibilité d'introduire un concept de finitude modale –, comment peut-il prendre en charge la question de notre finitude sans recouvrir sa vérité et sa gravité sous une conception euphémisée reproduisant le déni typique d'un humanisme aveuglé par un désir trop enthousiaste de grandeur ?

C'est dans la trilogie finale de l'œuvre du phénoménologue de la vie que nous rencontrons maintenant le moyen, en affrontant directement ce problème, de faire un ultime progrès dans l'actualisation de l'anthropologie henryenne. C'est en effet au moment où le phénoménologue se

---

[13] Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. F. A et J. M., Aubier, Paris, p. 258, cité par Henry dans EM, p. 404.
[14] EM, p. 404-405.
[15] EM, p. 397. Il est vrai que Henry formule une critique sévère de l'interprétation de la pensée d'Eckhart comme affirmation de l'identité de la créature et de Dieu. Cf. EM, p. 398 : « A ceux qui le condamnèrent comme si, dupe de son enthousiasme et peut-être aussi de son amour, Eckhart avait, dans l'identification prétendue de la créature avec Dieu, comme exagéré les sentiments et les idées que lui suggérait son âme "mystique", il ne manqua qu'une chose, la compréhension de sa pensée ». Mais ce n'est pas parce qu'il faudrait rectifier et minimiser l'affirmation de l'identité d'essence posée entre l'homme et Dieu, en faisant une place à une différence réelle, mais au contraire, parce qu'il faut comprendre que l'identité ne se fait pas avec l'homme en tant que créature, qui, par principe reste extérieure au créateur, mais en tant précisément qu'il n'a rien d'une créature et qu'il y a « *inclusion de l'homme en Dieu* », « identité d'essence » (ibid., p. 397), donc, parce qu'il faut comprendre que l'identité entre l'homme et Dieu en est bel et bien une. Cf. *ibid.,* p. 397 : l'« exclusion » de la créature hors de l'absolu « intervient non pas à titre d'antithèse, pour corriger ce que pourrait avoir d'excessif l'identité d'essence posée entre l'homme et Dieu, mais comme le strict corollaire de celle-ci. »
[16] *Ibid.*, p. 403.

tourne vers les écrits fondateurs du christianisme pour tenter d'en produire une philosophie sur la base de sa propre phénoménologie qu'il est alors conduit à préciser ce qui apparaît dans *L'Essence de la manifestation* dans la pénombre sans que la période intermédiaire de son œuvre ne cherche vraiment à en dissiper l'obscurité : les rapports du vivant fini que nous sommes à la Vie absolue identifiée à Dieu ; selon un geste qui confirme le mouvement d'ensemble de l'œuvre en l'accentuant, c'est au moment où Henry semble s'éloigner le plus de notre condition humaine, qu'il y revient comme à son centre de gravitation invisible, au moment où il est le plus question de l'Absolu et de Dieu qu'il est le plus question de l'homme et de sa finitude.

Il est vrai que dans le livre qui inaugure la trilogie finale, *C'est moi la vérité*, ce que l'on rencontre encore dans les premiers chapitres, c'est, à l'instar de *L'Essence de la manifestation* dans son commentaire de Maître Eckhart, l'affirmation troublante de l'identité de l'homme et de la Vie absolue. C'est ainsi notamment que l'interprétation henryenne de « l'affirmation centrale du christianisme » selon laquelle l'homme est « fils de Dieu »[17], décèle en celle-ci, outre la signification négative selon laquelle l'homme n'est pas fondamentalement un être du monde, un être naturel – « c'est à l'idée d'homme au sens où on l'entend habituellement qu'il faut renoncer »[18]–, la signification positive selon laquelle « l'homme porte en lui l'essence divine de la Vie »[19]. De même si la notion de l'homme-fils de Dieu implique bien l'introduction d'un concept de naissance pour l'appréhension de la condition humaine, sa reprise henryenne ne conduit pas immédiatement à en déduire une différence d'essence entre l'homme et la Vie absolue à laquelle il doit de naître, la Vie qui l'engendre, mais d'abord à rejeter toute interprétation naturelle du phénomène de la naissance comme venir au monde au profit de son concept transcendantal comme venir dans la vie[20], et à le ressaisir, en écho aux analyses du §39 de *L'Essence* consacré au mystique rhénan, en opposant au concept de *création* marquant l'extériorité du créateur et de la créature le concept d'*engendrement* qui dit l'intériorité de la Vie absolue et du vivant qu'elle génère en elle[21]. De sorte, enfin, que dans l'affirmation chrétienne d'un homme « créé à l'image de Dieu », ce qui retient l'attention de Henry dans ces premiers chapitres, ce n'est pas l'idée de création faisant de l'homme un être du monde, mais l'idée d'un homme image de Dieu, comme tel semblable à Lui : « […] l'homme transcendantal nouveau prenant naissance dans la Vie phénoménologique absolue, engendré dans l'auto-engendrement de cette Vie et ne puisant son essence qu'en elle » est « l'homme semblable au Christ, l'homme image de Dieu ! »[22].

---

[17] CMV, p. 120.
[18] *Ibid*., p. 131.
[19] *Ibid*., p. 132.
[20] Cf. *ibid*., p. 94 : « Dès lors toute naissance se trouve comprise comme étant elle-même transcendantale, générée dans la Vie absolue et par elle […] cette condition de Fils, de Fils pensé transcendantalement, issu d'une naissance transcendantale, c'est celle de l'homme : c'est l'homme lui-même qui est arraché à la nature, rendu à la Vie. »
[21] Cf. *ibid*., p. 131 : « Engendrer veut tout dire sauf créer, si création désigne la création du monde, cette ouverture phénoménologique d'un premier "Dehors" […] Ici se creuse l'abîme qui sépare naissance et création. »
[22] *Ibid*., p. 127. Si le terme d'image fait toutefois l'objet d'une reprise critique par Henry, ce n'est pas pour repérer en lui, par-delà le rapport d'identité impliqué par la ressemblance, l'indication pertinente d'une différence entre la réalité première de Dieu et l'homme qui n'en est que la simple image dérivée, mais au contraire, pour rejeter finalement le terme d'image à cause de la non-pertinence de la différence qu'elle implique : « Si l'homme était une image, s'il était créé à la façon dont le monde est créé, il ne pourrait précisément plus être "l'image" de Dieu, porter en lui *la même*

Toutefois si le prolongement final de la phénoménologie henryenne en une philosophie du christianisme conduit Henry à retrouver les suggestions de son œuvre maîtresse, relativement à l'identité de l'homme et de Dieu, s'il n'hésite pas à affirmer que « l'intuition décisive d'une phénoménologie radicale de la vie […] est précisément celle du christianisme » en tant que celui-ci affirme que « *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 », si enfin le concept d'homme-fils de Dieu ou fils de la Vie signifie que l'homme « est Vie »[23], reste que cette confrontation directe avec le texte chrétien oblige aussi bien la phénoménologie henryenne à prendre explicitement en compte le caractère problématique de telles assertions ; elle l'oblige à prendre en charge cette « question inévitable » qui « se joint » à la signification positive de l'interprétation de l'homme comme Fils de Dieu : « […] si l'homme porte en lui l'essence divine de la Vie, n'est-il pas Dieu lui-même ou le Christ ? En quoi diffère-t-il d'eux ? »[24].

Ne pouvant esquiver davantage une telle question, Henry est alors conduit à revenir sur le concept d'auto-affection pour tenter d'y trouver une réponse. Ce qui permet en effet à Henry « de poursuivre l'analyse de la naissance transcendantale du Fils de la vie assez loin pour que les caractères transcendantaux qui définissent l'essence véritable de l'homme soient fondés et du même coup saisissables dans leur intelligibilité »[25], de sorte que l'on puisse distinguer son essence de celle de la Vie absolue, ce n'est pas l'abandon du concept d'auto-affection mais bien au contraire son enrichissement à la faveur d'une distinction entre deux sens du concept : « un concept fort de l'auto-affection », « celui de la vie phénoménologique absolue qui ne convient qu'à elle, c'est-à-dire à Dieu » et « un concept faible de l'auto-affection » « qui convient à la compréhension de l'essence de l'homme, non à celle de Dieu »[26]. Arrêtons-nous alors sur cette distinction.

(ii) La distinction des sens faible et fort de l'auto-affection

Si le concept de l'auto-affection selon laquelle se révèle la Vie absolue doit être dit *fort*, c'est, selon Henry, d'abord parce que cette vie s'auto-affecte non pas en un seul sens mais en « un double sens » : *non solum* « elle définit elle-même le contenu de sa propre affection », *sed etiam* « elle produit elle-même le contenu de son affection, ce contenu qu'elle est elle-même »[27]. « 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 – elle qui affecte qui s'affecte », étant entendu que cet acte de produire et de poser le contenu ne s'entend pas comme une création mais comme un engendrement :

essence, l'essence de la Vie » (*ibid.*, p. 131). Si bien, qu'à la lumière de la phénoménologie de la vie, « la thèse selon laquelle Dieu créa l'homme à son image signifie […] deux choses […] que l'homme n'est précisément pas créé » et « qu'il n'est pas une image » (*ibid.*). Et c'est alors très naturellement que Henry est conduit, dans le cadre de cette analyse, à convoquer, derechef, l'auteur à l'appui duquel s'est introduit initialement dans sa problématique le thème de l'identité de l'homme et Dieu : « Dieu m'engendre comme moi-même » (*ibid.*, p. 132-133).

[23] Cf. *ibid.*, p. 128 : « La Vie dont l'homme lui-même tient sa naissance transcendantale, et cela précisément en tant qu'il est Vie »

[24] *Ibid.*, p. 132.

[25] *Ibid.*, p. 132.

[26] *Ibid.*, p. 135-136.

[27] *Ibid.*, p. 135.

« Précisément elle ne crée pas [le contenu] – le contenu de la vie est incréé. Elle l'engendre, elle se donne à elle-même ce contenu qu'elle est elle-même »[28]. Parce que ce concept d'auto-affection apparaît fort en tant que la vie s'auto-affecte à un double titre, on s'attend alors à ce que la vie humaine soit spécifiée par le fait de s'auto-affecter à *un seul titre*, le premier – être le contenu de sa propre affection –, à l'exclusion du second – produire son affection. Et effectivement, ce qui caractérise l'auto-affection qui me spécifie, moi, en tant que Moi transcendantal vivant, est bien selon Henry que « cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait » : « […] je ne m'affecte pas absolument mais, pour le dire avec rigueur, je suis et je me trouve auto-affecté », même s'il reste vrai que « le contenu qui m'affecte, c'est encore moi »[29].

Mais il est alors tentant d'interpréter cette distinction, qui semble réduire le moi à un simple contenu d'expérience, en recourant aux catégories classiques du sujet et de l'objet et en disant que, à la différence de la Vie absolue, je ne suis pas le véritable sujet de l'auto-affection qui me définit mais seulement son objet, privé en lui-même du pouvoir transcendantal d'être en soi une expérience. Mais ce n'est pas voir alors que si l'auto-affection qui définit l'essence humaine ne s'accomplit pas selon le double sens propre au concept fort de l'auto-affection, si elle dit simplement le fait d'être « le contenu de sa propre affection », ce simple fait signifie déjà lui-même deux choses indissociables et, comme telles, toujours plus qu'un contenu inerte et un fait empirique : un contenu vivant, une essence transcendantale ; ce simple « fait » signifie que non seulement je suis moi-même le contenu de l'expérience, l'affectant, mais encore son sujet, l'affecté : « En tant que moi, je m'affecte moi-même, je suis moi-même l'*affecté* et ce qui l'affecte, moi-même le *"sujet"* de cette affection et son contenu » ; ou encore : « Je m'affecte et ainsi je m'auto-affecte, c'est moi, disons nous, qui suis affecté et je le suis par moi [en ce sens affectant] »[30]. Et s'il convient toutefois de placer le terme « sujet » entre guillemets, ce n'est pas parce qu'en tant qu'auto-affection au sens faible, je ne suis pas un véritable sujet, une subjectivité, mais plutôt 1) parce qu'en tant *qu'auto-affection*, je ne suis pas un sujet au sens de ce qui pose, constitue, et produit hors de soi le sens irréel de son affection, mais au sens de ce qui reçoit, endure, éprouve intérieurement son affection, au sens de la subjectivité vivante, et 2) parce qu'en tant qu'auto-affection au *sens faible*, si c'est bel et bien moi qui reçois, endure, et éprouve l'affection en moi et qui, comme tel, en suis la *substance* et le *support* subjectif, reste que ce n'est pas moi qui en suis la source et l'origine premières. Je suis un « sujet » qui n'est en lui-même ni une simple conscience, ni Dieu lui-même. Autrement dit, la distinction des sens fort et faible de l'auto-affection ne vient pas briser, en l'homme, l'identité de l'affecté et de l'affectant, de ce « sujet-identiquement-objet » qui est l'essence de l'auto-affection, elle ne vient pas remettre en cause l'attribution d'une subjectivité à l'homme, sa propriété d'être le support vivant d'une expérience, mais vient déterminer une modalité, spécifique à l'homme, de

[28] *Ibid.*, nous soulignons.
[29] *Ibid.*, p. 136.
[30] *Ibid.*, nous soulignons.

cette identité, de cette subjectivité et de cette propriété : « […] le Soi singulier que je suis […] est l'identité de l'affectant et de l'affecté, *mais* il n'a pas posé lui-même cette identité »[31].

Pour expliciter la différence entre l'auto-affection qui me définit en tant qu'homme et celle de la Vie absolue, Henry ne se contente pas d'identifier un concept fort puis un concept faible de l'auto-affection, soit deux manières de s'éprouver soi-même et d'être subjectivement un Soi ; il détermine encore leur rapport. « Comment se rapportent l'un à l'autre le sens faible et le sens fort de l'auto-affection ? », demande-t-il. Réponse : « En ceci que le Soi singulier que je suis ne s'éprouve lui-même *qu'à l'intérieur* du mouvement par lequel la Vie se jette en soi et jouit de soi dans le procès éternel de son auto-affection absolue »[32]. Ce qui revient à dire que le sens faible de l'auto-affection « renvoie […] nécessairement au second de façon à se fonder sur lui »[33]. Le trait distinctif de l'auto-affection constitutive du vivant humain est donc, par différence avec l'absoluité de l'auto-affection constitutive de la Vie à laquelle elle renvoie et qui la fonde, *sa relativité* : la vie du vivant humain, son auto-affection dépend d'une Vie qui, elle, pour s'auto-affecter, ne dépend que d'elle-même. En ce sens la Vie absolue n'est pas la vie humaine, mais sa condition, de sorte que la « condition de vivant » propre à notre humanité ne signifie pas simplement être vivant *à l'instar* de la Vie absolue, mais plus précisément être vivant *sous la condition* de la Vie absolue, être vivant d'après elle et grâce à elle, présupposer en sa propre vie cette « *présupposition* »[34] qu'est le procès éternel de cette Vie absolue. « C'est elle [la Vie absolue] dans son auto-donation, qui le donne à lui-même [le Soi singulier que je suis]. C'est elle, dans son auto-révélation, qui le révèle à lui-même. C'est elle, dans son étreinte pathétique, qui lui donne de s'étreindre pathétiquement »[35]. C'est pourquoi notre vie humaine doit se dire à travers des formules restrictives qui expriment son essentiel renvoi à la vie de Dieu compris comme Vie absolue, la conditionnalité de son existence : « Le Soi ne s'auto-affecte *que pour autant* que s'auto-affecte en lui la Vie absolue »[36].

Dans la compréhension de l'homme comme Fils de la Vie ou Fils de Dieu, dans ce lien acosmique et invisible qui unit l'homme à la Vie ou à Dieu, il ne faut donc pas entendre simplement l'appartenance de l'homme à la vie, son *affiliation* faisant de lui un être vivant, mais la précédence de la Vie sur le vivant humain, la *filiation* faisant de lui un être vivant dans la Vie. Il faut entendre dans le concept de Fils de la Vie, la référence à l'Avant où se tient le Père précédant le Fils, et comme tel le tenant sous sa dépendance, le Père origine et condition du Fils, la Vie absolue origine et condition du vivant humain. De même, si le concept de naissance entendu comme venir dans la vie peut devenir dans l'anthropologie henryenne un concept cardinal pour penser le phénomène

[31] *Ibid.*, nous soulignons. Cf. également : « 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 » (*ibid.*, nous soulignons).
[32] *Ibid.*, nous soulignons.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, p. 133.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.,* p. 136. Et si l'on peut dire que « le Soi engendré dans cet auto-mouvement de la Vie », soit le Soi humain, « en est un d'effectif », si l'on peut dire qu'il « est nécessairement celui-ci ou celui-là, un Soi singulier et par essence différent de tout autre », c'est en précisant que c'est « *pour autant que*, dans l'auto-mouvement par lequel la Vie ne cesse de venir en soi et de s'éprouver soi-même, s'édifie une Ipséité et ainsi un Soi » et « *pour autant que* ce s'éprouver soi-même en est un d'effectif, est nécessairement celui-ci » (*ibid.*, p. 132, nous soulignons).

humain, ce n'est pas seulement parce que venir dans la vie veut dire « venir *à la vie*, entrer en elle, accéder à cette condition extraordinaire et mystérieuse d'être désormais un vivant », mais parce que cela veut dire encore « venir *de la vie, à partir d'elle*, de telle sorte que la vie n'est pas, pour s'exprimer ainsi, le point d'arrivée mais le point de départ de la naissance », « sa présupposition originelle »[37].

En bref, l'affirmation selon laquelle l'homme « est Vie » et le Soi qui le définit un Soi vivant, se complète de la suivante : l'homme n'est Vie « que dans la Vie », et son Soi n'est un Soi vivant qu'en Dieu[38]. Pour dire adéquatement notre *humanitas,* et approcher la différence de l'homme et de Dieu, le concept d'immanence doit donc lui-même se dédoubler : au concept *eidétique et substantiel* d'immanence – l'immanence *comme vie* – exprimant la nature de notre être considéré en lui-même, son être-auprès-de-soi, l'essence et la substance de son Soi, doit s'ajouter un concept *génétique* et *relationnel* d'immanence – l'immanence *à la Vie* – formulant le rapport de notre être à la Vie, sa dépendance à l'égard de la Vie, la relation de notre Soi à la Vie qui le génère. L'immanence de notre être en soi, notre être-vivant d'un côté, l'immanence de notre être à la Vie, notre être-vivant-dans-la-vie, de l'autre. L'être humain est un vivant immanent, immanent à la Vie absolue.

Mais ce second sens de l'immanence ne saurait encore suffire à lui seul à fixer le contour de la différence de l'homme d'avec la Vie absolue identifiée à Dieu. Car il s'applique aussi bien à elle qu'à lui, pour deux raisons.

D'une part, bien sûr, l'immanence, au sens eidétique et substantiel, de la Vie absolue, suppose l'immanence, au sens relationnel et génétique, de la Vie absolue à l'égard d'elle-même : en tant qu'elle reste auprès de soi, la Vie se rapporte, sur le mode de l'étreinte et de l'épreuve pathétique, à elle-même, et dans ce rapport inextatique à soi, se génère elle-même, s'auto-génère ; dans son indépendance à l'égard d'autre chose, elle génère le lien à soi sans distance, la fidélité à soi, qui est comme une dépendance affective à son propre égard : son immanence est son immanence à elle-même. Ce qui révèle encore le mieux dans le discours henryen la nécessité d'appliquer le second sens de l'immanence à la Vie absolue elle-même, c'est la distinction de la Vie absolue et d'un Premier Vivant, celui qu'elle engendre en elle, définissant le Soi ou l'Ipséité propre à la Vie absolue. Car en vertu de la structure auto-affective de toute vie, ce qui caractérise un tel Vivant, un tel Soi ou une telle Ipséité c'est, comme nous le disons du vivant humain, de son soi et de son ipséité, de s'inscrire et de se situer dans le procès d'engendrement de la Vie absolue, d'être immanent à lui ; la condition de ces deux entités est apparemment la même : « Cette condition : celle d'être générée dans l'auto-génération de la Vie absolue […] »[39]. C'est ainsi que d'une façon fort surprenante, il arrive à Henry de ne pas réserver le concept de naissance à la vie humaine pour dire la spécificité d'un vivant qui n'est pas la Vie absolue mais qui est né d'elle, et de le faire intervenir pour la description du Premier Vivant, du Soi propre à la Vie divine : « […] dans son auto-génération absolue la Vie génère en elle Celui dont la naissance est l'auto-accomplissement de

[37] *Ibid*., p. 79, nous soulignons.
[38] Cf. *ibid.,* p. 158 : « 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* », nous soulignons.
[39] *Ibid*., p. 87.

cette Vie »[40], et comme tel il est dit le « Premier-Né »[41]. Aussi bien, le concept de Fils de la Vie, Fils de Dieu ne permet pas de faire le partage entre un être simplement humain et l'être de Dieu, puisqu'également, et même au premier chef, il vaut pour l'Ipséité de celui-ci, d'une certaine manière pour Dieu lui-même identifié au Christ, pour Dieu en la personne du Fils qui présuppose le Père. Comme le dit Henry, la « façon » dont « l'homme véritable, pensé par le christianisme sous le titre de "Fils de Dieu", […] se trouve engendré dans la Vie » n'est pas différente de la « façon » dont se trouve engendrée l'Ipséité essentielle de ce Fils de Dieu qu'est le Christ mais « *analogue* »[42] à elle ; elle consiste à chaque fois à être engendré « dans l'auto-génération de la Vie absolue » générant en elle un « Fils ». Aussi, la formule que nous venons d'appliquer à l'homme pour tenter de mieux le cerner dans sa réalité spécifique vaut en toute rigueur pour tout Soi : « Le Soi [humain ou divin] ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie Absolue ». La condition de vivant, vivant dans la vie, n'advenant à soi « que dans la venue en soi de la Vie absolue » qu'il « porte en lui comme sa présupposition jamais abolie, comme sa condition »[43] est commune au vivant humain et au vivant divin qu'est le Premier Vivant. Mais dès lors si « la Vie m'engendre comme elle-même », si à nouveau il faut revenir à Eckhart pour dire non plus seulement que « Dieu s'engendre comme moi-même » mais encore que « Dieu m'engendre comme lui-même »[44], si le soi transcendantal vivant qui définit mon *humanitas* est, en tant qu'engendré dans la Vie absolue, semblable au Soi qui définit le Christ, si je suis, comme Lui, Fils de Dieu, Fils de la Vie, né d'elle et à partir d'elle, alors immanquablement « se répète notre question : Moi, ce Soi transcendantal vivant que je suis, suis-je le Christ ? »[45]. Pour aller plus loin dans la compréhension de la différence entre l'homme, son soi, et Dieu ou la Vie Absolue, il faut donc encore pouvoir distinguer deux façons d'incarner le sens génétique et relationnel de l'immanence, deux guises de l'immanence-à ; il faut pouvoir dire en quoi *l'immanence du vivant humain, et de son soi propre, à la Vie absolue* diffère de *l'immanence de la Vie absolue, et de son Soi propre, à elle-même*, c'est-à-dire, selon la terminologie chrétienne, de l'immanence de Dieu-le-Fils – le Christ – à Dieu-le-Père.

D'autre part, il faut bien voir que si la phénoménologie henryenne comprend la relation qui unit l'homme et Dieu comme relation d'un vivant à la Vie absolue, elle la comprend aussi bien comme relation de la Vie absolue à un vivant : l'immanence-à se lit dans les deux sens, comme immanence de l'homme à Dieu et comme immanence de Dieu à l'homme. C'est même cette direction de l'immanence-à, de Dieu à l'homme, de la Vie absolue au vivant, que privilégie Henry lorsque, dans un regard rétrospectif sur son œuvre, il est conduit à distinguer du premier sens que confère son œuvre au concept d'immanence, sens que nous disons substantiel et eidétique, un second sens, que nous disons relationnel et génétique. De l'immanence conçue en effet « comme révélation qui ne comporte en elle aucun "écart", aucune différence (ou "Différance") exclusive de

[40] *Ibid.*, p. 76.
[41] *Ibid.*, p. 94.
[42] *Ibid.*, p. 132.
[43] *Ibid.*, p. 133.
[44] *Ibid.*
[45] Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1942, p. 146, cité par Henry dans CMV, p. 133.

toute extériorité et comme telle invisible », il distingue en effet « l'immanence de la Vie en tout vivant […], l'immanence du Verbe de Dieu en tout Soi humain »[46]. De même lorsqu'il rattache ce second sens à la pensée spinoziste de la causalité immanente, c'est bien une immanence de Dieu à l'homme, et non simplement de l'homme à Dieu, qu'il évoque alors : « […] l'extraordinaire idée spinoziste de la causalité immanente, en l'occurrence l'immanence de la substance à chaque mode fini, reconnaît en effet Henry, prépare le thème central de *C'est moi la vérité* : l'immanence de la Vie absolue en chaque vivant »[47]. Si le concept relationnel et génétique de l'immanence-à peut servir à spécifier l'essence humaine par rapport à celle de Dieu, c'est donc à condition non seulement de pouvoir distinguer deux sens, c'est-à-dire, *deux acceptions* de ce concept, l'une relative aux vivants humains, l'autre relative à la Vie absolue, mais encore de pouvoir distinguer les deux sens, c'est-à-dire les deux *orientations* de ce concept, celle qui va du vivant à la Vie absolue, de celle qui va de celle-ci à celui-là ; soit à la double condition de pouvoir montrer 1) dans quelle mesure le vivant humain et son soi ne se tiennent pas dans la Vie absolue, *exactement comme* la Vie absolue se tient en Elle-même, ou comme le Premier vivant se tient en Elle, et 2) dans quelle mesure le vivant humain ne se rapporte pas à la Vie absolue *exactement comme* la Vie absolue se rapporte au vivant humain.

(iii) La situation typique du vivant fini : son immanence génétique et relationnelle à la Vie

Immanence du soi humain à la Vie et immanence de la Vie à elle-même : l'épreuve en soi d'une altérité, d'un avant, et d'une transcendance.

Pour avancer dans cette direction, il convient de revenir, pour la commenter et l'approfondir, sur la distinction qui nous a conduit à introduire le concept relationnel et génétique d'immanence pour penser la relation de l'homme à Dieu : la distinction des sens fort et faible de l'auto-affection. Si la Vie absolue elle-même comme contenu d'une auto-affection, contenu comme tel reçu et vécu au sein d'un procès affectif, est bien une réalité engendrée, que sa situation est bien ainsi celle d'un Fils, qui naît et renaît sans arrêt au sein d'un tel processus, *la force* spécifique de cette auto-affection, faisant d'elle non seulement le contenu de l'auto-affection mais cela même qui pose le contenu, implique en effet de dire qu'elle est *en même temps* ce qui est engendré et ce qui engendre, que la situation de cette réalité qui s'auto-engendre est à la fois celle d'un Fils et d'un Père, non seulement ce qui naît sans cesse au sein d'un processus, mais ce qui initie cette naissance incessante.

Au contraire, la faiblesse de l'auto-affection humaine signifie que l'homme est une réalité engendrée qui ne s'engendre pas elle-même, qu'il est Fils, sans être Père, de la Vie, né à la faveur d'une naissance qu'il ne commande jamais. Il ne suffit donc pas de dire que l'homme est Fils de la Vie absolue pour le distinguer de celle-ci, puisqu'aussi bien celle-ci est son propre *Fils,* en tant

[46] Cf. *Philosophie et Christianisme chez Michel Henry*, Philippe Capelle (éd.), Cerf, Paris, 2004, p. 174-175. Dans l'article « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, *op. cit.*, (p. 52), Anne Devarieux relève cette distinction en soulignant que Henry rattache le second sens au concept spéculatif de la causalité immanente chez Spinoza et le premier à Maine de Biran – tout en indiquant dans quelle mesure le second sens peut également se retrouver chez ce dernier : non point en renvoyant à « l'effort » mais « "au tact intérieur" très différent du toucher actif intérieur de l'effort ».

[47] E, p. 19.

qu'elle s'auto-engendre ; il faut encore dire que le vivant humain est un Fils de cette Vie absolue qui *n'est pas* en même temps son propre Père, c'est-à-dire un Fils de la Vie qui *n'a pas* en lui-même le pouvoir de s'auto-engendrer, soit un Fils de la vie, *affecté* d'une privation, d'une incapacité, d'un manque : le vivant humain n'a pas le pouvoir absolu de commencer et de commander la Vie qu'il reçoit, il n'est pas la source, l'origine, le fondement de son être-vivant. Si la Vie absolue elle-même en tant qu'elle est phénoménologiquement effective s'incarne elle aussi dans un Vivant, le Premier vivant, au contraire, le vivant humain, en lequel peut s'incarner la Vie absolue, n'est jamais premier ; « l'homme vient vraiment trop tard »[48]. Ce défaut qui marque la spécificité de la vie humaine est ce qui se signifie dans la description de l'auto-affection au sens faible à l'aide des locutions négatives « mais » ou « sans » ; « Je suis moi-même, *mais* je ne suis moi-même pour rien dans cet "être-moi-même" » ; « Je suis donné à moi-même *sans* que cette donation relève de moi d'aucune façon »[49]. Aussi bien, si l'immanence de la Vie absolue définit un pouvoir, celui de l'Absolu de s'auto-engendrer, en revanche l'immanence de l'homme à cette Vie absolue indique la non-possession de ce pouvoir, l'épreuve précisément qu'il fait de ne pas être l'Absolu, mais d'être engendré par ce qu'il ne peut pas être lui-même. *Être dans la vie*, veut dire pour la Vie absolue : être l'Absolu, soit être capable d'accomplir soi-même le don de la vie, et pour l'homme : ne pas être soi-même cet Absolu, soit être incapable d'accomplir soi-même un tel don, être simplement capable de le recevoir. C'est la spécificité négative de « l'être dans la Vie » propre à l'homme qui résonne dans cette équivalence henryenne : le vivant humain « est dans la vie, loin de pouvoir la donner ou se la donner »[50]. Alors que dans son rapport à elle-même, la Vie absolue s'identifie à elle-même pour se faire être, le vivant humain, en se rapportant à la Vie absolue, s'identifie encore à elle, en tant qu'il reste en elle, mais il est en elle sans la faire être ; il l'*est* sans l'*être*.

On peut alors marquer la spécificité de l'immanence relationnelle et génétique de la vie humaine de la manière suivante : l'homme est dans la vie, il y est, il y est même lui-même, comme Dieu lui-même est dans la vie, mais à la différence de celui-ci, il y est lui-même sans y être *par* lui-même. Cette défaillance ontologique définit assurément pour le vivant humain une situation typique tout à fait distincte de celle du Vivant divin, une condition proprement humaine qu'il convient de préciser. Cette condition qui consiste à être vivant dans la vie sans y être par soi-même mais par elle, se décline, dans sa différence avec celle de Dieu, et sa manière à Lui d'être dans la vie, à travers un ensemble de propriétés particulières.

1) Dans la mesure où la situation de l'homme dans la vie consiste à s'inscrire au sein d'une réalité qui sait faire ce que lui-même ne sait pas faire : poser dans l'être, donner la vie, faire naître, engendrer, et qui comme telle est tout à fait distincte de lui, sans commune mesure avec lui, on ne peut pas dire que comme Dieu, l'homme prend place dans la vie en ne se rapportant affectivement

[48] CMV, p. 126.
[49] *Ibid.*, p. 136, nous soulignons. Notons aussi : « […] je m'éprouve moi-même », comme la Vie absolue, « *mais* je ne me suis pas apporté moi-même dans cette condition de m'éprouver moi-même » ; « […] je m'éprouve moi-même *sans* être la source de cette épreuve » ; enfin « […] je m'auto-affecte […] *mais* cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait » (*ibid.*, nous soulignons).
[50] *Ibid.*, p. 95.

*qu'*à ce qu'il est lui-même, *exclusivement et seulement* à soi ; il faut dire qu'il ne peut prendre place en elle qu'en se rapportant affectivement à ce qu'il n'est pas absolument lui-même, à une réalité qui se donne en cette épreuve pathétique comme *autre* que lui. Si l'on s'en tient à ce point précis, la conception henryenne semble bien entrer en résonnance avec la conception spinoziste de la causalité immanente, puisque, à ce moment de l'analyse, le vivant humain se révèle dans la Vie absolue, à l'instar du mode humain fini selon la conception de l'*Éthique*, situé « *in alio* », quand, au contraire, la Vie absolue se révèle elle-même, en écho à la substance infiniment infinie du Dieu spinoziste, absolument « *in se* »[51]. Cette nécessité, pour spécifier le rapport du vivant humain à la Vie absolue, d'introduire la notion d'une altérité, sur le plan même de l'immanence vitale, est ce que met particulièrement bien en évidence la description henryenne de la souffrance en tant qu'expérience particulière du vivant dans son rapport au Souffrir universel de la Vie absolue qui la fonde : « Quand une souffrance s'éprouve elle-même*, il y a encore dans cette épreuve autre chose qu'elle* » souligne en effet Henry. Et cette « *autre chose* » n'est autre, bien sûr, que la « Vie absolue qui donne la souffrance en elle-même »[52]. La Vie absolue par rapport à la souffrance, aussi bien par rapport à la vie humaine faite de cette souffrance, souligne encore le phénoménologue est « ce qui est *d'un autre ordre* qu'elle, qui ne vient pas d'elle, et à quoi elle doit seulement de venir à soi »[53]. Si donc, il est vrai que l'immanence de la Vie absolue à elle-même est elle-même marquée par une forme de lien et de dépendance, en tant que cette immanence à soi revient à être situé pathétiquement en soi-même, et ainsi à être *lié* à sa propre réalité *et dépendant* d'elle, fidèle à elle, c'est un tout autre lien et une tout autre dépendance qui vient signer la condition humaine : non point l'épreuve en soi de soi-même qui attache la vie à elle-même en générant une réalité autonome, mais l'épreuve en soi d'un autre que soi, rivant le vivant à ce qui est d'un autre ordre que lui, et mettant en cause sa stricte autonomie. Si les présupposés ontologiques de la philosophie henryenne convoquent le concept d'autonomie et d'absolu pour décrire la structure fondamentale de la vie identifiée au sentiment de soi, cette philosophie doit néanmoins affirmer au sujet du vivant humain : « Il faut […] se garder d'autonomiser cet individu vivant, de l'entendre comme un principe absolu »[54].

2) De même, parce que la situation de l'homme est d'être dans la vie, sans avoir initié une telle situation, on ne peut pas se contenter de dire que, comme Dieu, l'homme est dans la vie, est en vie, en tant qu'il expérimente sa propre *présence*, le *maintenant* qu'il est lui-même. En tant que son appartenance à la vie est celle d'un vivant simplement humain, il expérimente à chaque fois en celle-ci une *préséance*, rencontre un *Avant* – et précisons : une préséance qui précède sa propre présence, un Avant qui se tient avant son maintenant. Car dans son immanence à soi, la Vie absolue est bien, d'une certaine manière, elle aussi l'expérience d'une préséance, et d'un Avant : en tant qu'elle se reçoit, se présente et se maintient en soi, comme ce qui est toujours déjà-là, ancré en son éternité, elle se précède elle-même ; mais ainsi la préséance en question est ce qu'engendre la présence de la

[51] *Cf. Éthique,* première Partie, définition IV et V, traduction de C. Appuhn, GF, Paris, 1965, p. 21.
[52] CMV, p. 256.
[53] *Ibid*., p. 257.
[54] DCAC, p. 33.

Vie à elle-même, l'Avant est ce qu'elle génère en son maintenant, rien d'autre que son propre être, et sa propre vie, la préséance et l'Avant qu'elle est, ce qu'elle est en son essence propre, et non ce qui la précède. Ce qui permet d'approcher le propre du vivant humain en tant qu'il n'est qu'humain et non divin, c'est donc une préséance, éprouvée dans sa vie, qui se donne non pas simplement comme le débordement identique à la présence à soi de ce vivant, mais comme ce qui déborde cette présence à soi, aussi bien l'épreuve d'un Avant qui n'est pas ce qu'est ce vivant lui-même en son propre maintenant, à tout jamais, mais ce qui échappe, à tout jamais, à son maintenant, l'épreuve d'« un Avant absolu » qui l'« outrepasse »[55] – autrement dit encore, non point l'expérience de son essence en son éternité, mais l'expérience de ce qui précarise cette éternité et cette essence, en la rapportant à une origine qui échappe au pouvoir de ce vivant.

3) Puisque le lien à soi et la présence définissent l'immanence en son sens substantiel et eidétique – l'immanence de la vie – il s'ensuit alors que ce qui caractérise *in fine* la situation de l'homme dans la vie, soit son immanence au sens génétique et relationnel – son immanence à la vie –, par différence avec celle de Dieu, c'est l'impossibilité de définir la seconde immanence au seul moyen de la première : contrairement à Dieu, pour être dans la vie, *immanent à elle*, il ne lui suffit pas, à l'homme, de rester en lui-même, en *son immanence propre* ; il n'est pas immanent à la vie simplement en accomplissant, dans une parfaite *auto-suffisance*, son immanence, il a *besoin* d'expérimenter en son immanence, au sein même du lien qui le rive à son soi, et de son maintenant, ce qui ne se laisse pas appréhender en ces termes – ceux de l'ipséité et de la contemporanéité –, il doit faire l'épreuve de ce qui se dit même en des termes contraires – ceux de l'altérité et de l'antériorité – ; il doit éprouver le lien qui le rive à un *autre* qui excède son soi, à un *avant* qui précède son maintenant. Aussi bien il n'accède pas à la vie, en vertu du caractère infini d'une immanence qui trouve à se faire être, mais en vertu du caractère fini de son immanence à la vie en laquelle il se trouve être. S'il suffit à Dieu pour être en vie d'être lui-même la Vie, soit d'affirmer son absolue infinité, il appartient à l'homme de n'être en vie qu'en souffrant de ne pas être lui-même la Vie, soit en supportant la relativisation de son infinité vitale. Qu'il soit nécessaire pour dire la relation spécifique du vivant humain à la vie, son immanence relationnelle et génétique à elle, d'introduire une conceptualité qui n'est plus celle qui circonvient l'être de la vie, son immanence substantielle et eidétique, c'est ce que révèle avec éclat l'introduction dans le texte henryen, pour décrire précisément la relation du vivant humain à la Vie absolue qui l'engendre, du concept le plus directement opposé à celui qui dit l'être de la vie : *la transcendan*ce. Lorsque Henry, signalant, dans le passage précité de *C'est moi la vérité*, qu'en toute souffrance humaine, il y a, outre elle-même, autre chose qu'elle, qui l'outrepasse, Henry n'hésite pas en effet à affirmer alors : « Telle est la transcendance présente en toute modalité immanente de la vie »[56]. On pourrait penser qu'une telle affirmation ne détermine pas comme transcendance à proprement parler la relation que noue le vivant avec la Vie absolue mais simplement cette Vie elle-même. Toutefois, que ce soit bien dans

[55] Cf. CMV, p. 256 : « L'auto-donation de la souffrance outrepasse chaque souffrance […] »
[56] *Ibid.*

le cadre de la relation entre cette Vie absolue d'une part, et chacune des modalités humaines du vivant, ou le vivant humain lui-même, d'autre part, que cette affirmation doive être comprise, c'est ce que confirme *Incarnation* en stipulant que le terme « *Transcendance désigne l'immanence de la Vie en chaque vivant* »[57], soit la manière qu'a la Vie de se rapporter pathétiquement à chaque vivant et chaque vivant de se rapporter pathétiquement à elle.

Une seconde fois donc, le concept le plus opposé à l'immanence s'invite dans le cadre de l'anthropologie henryenne pour spécifier la nature de l'homme : non plus pour dire la modalité de l'épreuve que fait le vivant humain du monde en rencontrant cette Nature qui est l'inhibition et l'empêchement de sa force, la transcendance selon laquelle il se rapporte à ce qui, hors de soi, est le non-vivant, absolument mort, mais pour dire la modalité de l'épreuve qu'il fait de la Vie en venant en elle, en cette Naissance qui est l'incarnation et l'engendrement de sa force, la transcendance selon laquelle il se rapporte à ce qui, en soi, est la Vie même, absolument vivante. Autrement dit encore, le concept de transcendance ne signifie plus ici la relation à cet autre dont la réalité est fondée en la chair du vivant humain et qui, comme tel, vient après celle-ci : le monde que le vivant fait vivre dans la *Corpspropriation*, mais à cet Autre qui fonde la réalité de la chair propre au vivant humain, et qui, comme tel, vient avant celle-ci : la Vie qui fait vivre le vivant en son *In-carnation*. L'altérité qui est en jeu ici est en un sens bien plus grande, infiniment plus grande même, que précédemment ; car, alors que le monde que je rencontre, qui se forme en ma chair, le monde que j'incarne, se donne comme fonction de moi, offerte à la prise de l'ensemble de mes pouvoirs, sensibilité, motricité, psychéité, créativité…, au contraire, la Vie qui m'advient et en laquelle se forme ma chair, la Vie qui m'incarne, se donne comme ce dont je suis fonction, et dont la réalité se dérobe par principe à la prise de mes pouvoirs. Si le monde que je génère en l'identité de ma chair se révèle *différent* d'elle, selon une différence qui présuppose mon identité, la Vie, qui me génère, se révèle d'un *autre* ordre que moi-même, selon une altérité que présuppose mon ipséité. La transcendance de la Vie en moi, qui me fait naître, est sans commune mesure avec la transcendance du monde, qui se fait en mon être.

Rapport à un Autre, à un Avant et finalement à une Transcendance : telle est la manière propre du vivant humain d'être dans la Vie, immanent, selon le sens relationnel, à elle. Ce qui distingue cette manière humaine d'être dans la vie, de la manière divine, c'est le fait de signifier autre chose que la simple immanence substantielle de la vie. Si donc la distinction d'un premier et d'un second sens de l'immanence – l'immanence substantielle et l'immanence relationnelle – permet effectivement d'avancer dans la compréhension de la condition humaine, ce n'est certes pas parce que cette distinction recouperait celle de la Vie absolue et de la vie humaine, puisque les deux sens valent pour les deux types de vie, mais parce que le vivant humain a ceci de particulier que, eu égard à sa vie, les deux sens ne coïncident plus tout à fait l'un avec l'autre, ne se disent plus en même façon. Du moins, la manière dont nous sommes nous-mêmes en tant que nous sommes

[57] I, p. 176. Cf. aussi Ms A 26136, in RIMH n°6, p. 24 : « Cette immanence de l'absolue (Vie) en tout vivant, c'est là la seule transcendance véritable. »

fondamentalement vivants, notre immanence substantielle, notre être-vivant, ne suffit pas à décrire la manière dont nous sommes dans la vie en tant que vivants simplement humains, notre immanence relationnelle à elle, notre être-dans-la-vie. En sorte qu'en ce dernier chapitre qui envisage notre relation à Dieu, il convient effectivement, pour dire notre *humanitas*, de mettre en avant de tout autres déterminations que celles exhibées dans les premiers chapitres qui envisageaient notre existence *in abstracto* de cette relation, des déterminations même apparemment opposées. C'est dans cette non-suffisance de notre être-vivant, dans la nécessité d'en dire plus pour dire notre-être-dans-la-vie, que ce concentre ce qui distingue le concept henryen de notre *humanitas* de celui de Vie absolue. C'est dans la mesure où il ne suffit pas que nous nous rapportions affectivement à nous-mêmes, soyons présents à nous-mêmes, installés en nous-mêmes et rivés à nous-mêmes, pour être, par ce simple fait, en vie, et dans la mesure où, pour ce faire, nous avons fondamentalement besoin de nous rapporter à une Vie qui est autre que nous-mêmes, nous précède, nous dispose en elle et nous relie à elle, que nous sommes simplement humains.

Mais si nous parvenons ainsi à fixer conceptuellement ce qui distingue la situation de l'homme dans la vie de celle intrinsèque à la Vie absolue, soit la façon qu'a le vivant humain d'être dans la vie, de la façon que Dieu a d'y être lui-même, la distingue-t-on maintenant aussi bien de la situation du *Soi* de cette Vie absolue, soit de la façon qu'a le Premier vivant d'être dans la Vie, *i.e.* la façon qu'a ce Fils de Dieu qu'est le *Christ* d'être dans le Père ?

Immanence du soi humain à la Vie et immanence du Soi divin à la Vie : l'épreuve en soi d'une contingence et d'une médiation

Si la question persiste, c'est que la reconnaissance d'une Ipséité propre à la Vie absolue, le Soi vivant en lequel elle s'engendre, conduit à décrire l'immanence de la Vie absolue à elle-même selon une relation qui se déploie entre deux termes distincts que l'on considère facilement comme étant hiérarchisés : l'Ipséité *et* la Vie absolue, le Premier vivant *et* la Vie, le Christ *et* Dieu, le Fils *et* le Père. En sorte qu'on peut se demander si les déterminations – l'épreuve d'une altérité, d'un Avant, d'une Transcendance – qui semblent la marque, dans le discours henryen, de notre *humanité* finie, ne s'appliquent pas encore, au sein de ce même discours, au prix d'une confusion pour nous préjudiciable, à une réalité présentée comme divine et infinie. Le Père n'est-il pas toujours autre chose que son Fils, ne se tient-il pas avant, et plus haut que lui[58] ?

Mais précisément, l'introduction par Henry de cette dyade pour décrire l'auto-génération de la Vie absolue le conduit à rejeter l'interprétation spontanée que l'on peut avoir de la distinction des termes reliés, et à marquer la différence d'avec la manière dont le vivant humain est généré en cette Vie.

Dans le chapitre IV de *C'est moi la vérité* consacré à « L'auto-génération de la Vie », si son auteur décrit bien cette auto-génération à l'aide de deux termes et deux concepts distincts, la Vie

[58] C'est la question que pose Henry lui-même dans CMV, p. 102 : « En dépit de cette Archi-génération qui le place au commencement, le Verbe ne présuppose-t-il pas avant lui le Père ? […] Le Christ lui-même ne dit-il pas : "Le Père est plus grand que moi" (Jean 14-28) ? »

absolue et le Premier Vivant, le Père et le Fils, c'est en effet pour arriver à la conclusion qui remet radicalement en cause la différence, posée par la pensée, entre les deux termes mis en présence : « […] la génération du Premier vivant ne diffère pas de l'auto-génération de la Vie phénoménologique absolue elle-même, de même que l'auto-génération de la Vie ne diffère pas de la génération du Premier Vivant » ; identiquement : « […] la révélation du Fils ne diffère pas de l'auto-révélation de Dieu lui-même »[59]. Si bien que ce ne sont pas tant les termes distingués qui comptent que la relation qui les unit l'un à l'autre et qui se « trouve définie avec une rigueur absolue comme une relation d'intériorité réciproque »[60] – relation qui elle-même signifie que les deux termes « co-appartiennent l'un à l'autre dans une co-appartenance plus forte que toute unité concevable, dans l'unité inconcevable de la Vie dont l'auto-engendrement ne fait qu'un avec l'engendrement de l'Engendré »[61]. Loin donc d'établir une hiérarchie comparable à celle qui vient décrire l'immanence du vivant humain et de son soi dans la Vie, la description de l'immanence du Premier Vivant et de son Soi dans la Vie absolue, de l'immanence de ce Fils qu'est le Christ en son Père, vient dire l'*égalité* des termes situés l'un dans l'autre, leur « égalité avec Dieu »[62].

Il serait donc inexact de dire, à l'instar du vivant humain, que le Premier Vivant se situe dans une réalité d'un *autre* ordre que lui, se donnant *avant* lui, occupant par rapport à lui une position de *transcendance*. Car en vertu de la réciprocité de la relation d'intériorité phénoménologique réciproque 1) le Premier Vivant *ne diffère* pas de la Vie, il est ce Fils si « intérieur au Père » qu'il est « consubstantiel et égal à lui »[63]. S'il est fondé et renvoie comme tel à un fondement, il n'y renvoie pas, à l'instar du vivant humain, comme à ce qu'il ne peut accomplir lui-même, mais, au contraire, comme à ce qu'il « co-accomplit en son Ipséité essentielle ». Il n'est « rien d'autre que l'auto-accomplissement de cette vie », le Soi de son auto-engendrement. De sorte que peut se décrire à son sujet un « retournement singulier » : « soumis en tout à cette vie », comme nous, humains, il est, à la différence de nous, « ce sans quoi ce mouvement de la Vie ne s'accomplirait pas »[64]. 2) La naissance du Premier Vivant est « *contemporaine* du surgissement de la vie elle-même, impliquée en elle, une avec elle »[65]. À la différence du Soi humain, la Vie absolue n'est pas dans une situation d'antériorité par rapport à lui, car son Ipséité est « au commencement »[66]. Elle est aussi « ancienne que la vie, éternelle comme elle »[67]. Aussi, la reconnaissance d'une analogie entre la situation du

[59] *Ibid.*, p. 87.
[60] *Ibid.*, p. 88.
[61] *Ibid.* Et c'est ce que confirme alors les deux chapitres suivants : le chapitre V en s'employant à décrire, à la faveur d'une « Phénoménologie du Christ », le « système auto-suffisant » et « autarcique » que constitue « l'intériorité phénoménologique réciproque du Père et du Fils » (*ibid.*, p. 93 et p. 118), et le chapitre VI en affirmant que l'Ipséité propre au Premier Vivant « est avec la vie dès son premier pas, qu'elle appartient à la première naissance » (*ibid.*, p. 156).
[62] *Ibid.*, p. 97.
[63] *Ibid.*, p. 114.
[64] *Ibid.* De même : « L'humilité ontologique qui dit que le Fils n'est rien en dehors du Père », peut, quand il est question du Premier vivant, et non de nous autres humains, « s'inverser brutalement dans la thèse extrême selon laquelle tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi » (*ibid.*)
[65] *Ibid.*, p. 77, nous soulignons.
[66] *Ibid.*, p. 156.
[67] *Ibid.*

vivant humain et du Premier Vivant [68]ne sert pas dans le discours henryen la confusion de l'homme et de Dieu, mais permet de mieux montrer comment la situation commune au Fils de Dieu qu'est le Christ, identifié au Verbe, et à ce fils de Dieu qu'est l'homme, se décline différemment dans les deux cas ; car dire que « le Verbe n'est pas le premier vivant engendré par la vie au cours d'un procès qui aurait commencé sans lui », que bien plutôt « il est dans l'auto-engendrement de la vie ce par quoi et ce comme quoi cet auto-engendrement absolu devient effectif » revient à dire que « le Verbe, le Premier Vivant n'est […] pas contingent par rapport à la Vie *comme c'est le cas de tous les autres vivants*, de telle façon qu'elle pourrait s'accomplir sans lui comme elle pourrait s'accomplir sans eux – sans nous les hommes », et qu'« *au contraire* » il est tel que « cette vie ne peut s'accomplir sans lui comme il ne peut s'accomplir sans elle »[69]. 3) Le Premier vivant se tient à la *même hauteur* ontologique que Dieu lui-même. S'il est un Fils né de la Vie comme nous, reste que, en tant que Premier né, son « égalité avec Dieu » révèle « l'infinie supériorité de sa propre essence sur la [nôtre] »[70].

Autrement dit, la Vie absolue ne se révèle pas dans le Premier Vivant comme elle se révèle en nous, comme une « transcendance » qui outrepasserait sa réalité propre, mais c'est le Premier Vivant, dans son identité avec la Vie absolue, qui se révèle en nous comme la « transcendance » qui outrepasse notre réalité propre. Quoique fondé, et né, le Premier vivant partage avec la Vie absolue la condition de fondement, de source et d'origine absolus. Sa naissance n'est pas une naissance simplement humaine ; non pas seulement parce qu'elle se produit sur un plan acosmique, quand l'autre ne serait que mondaine. C'est sur le plan acosmique lui-même où se produit réellement la naissance humaine que vaut la différence : car l'engendrement du Premier vivant n'est pas la simple naissance dans la Vie d'un soi humain, mais « l'Archi-naissance »[71] de cette Vie qui précède toute naissance, soit un événement qui ne survient pas dans la Vie et à la Vie, un beau jour, de sorte qu'elle aurait pu aussi bien ne pas survenir, mais qui opère depuis le tout premier jour, depuis toujours, elle est le Commencement absolu. De même le Premier Vivant n'est pas n'importe quel fils né dans la Vie, son soi n'importe quel soi transcendantal, sa chair n'importe quelle chair, mais l'Archi-Fils, l'Archi-Soi, l'Archi-chair… Le dédoublement des concepts henryens trouve ici leur pleine signification : dire la manière unique et singulière du Premier Vivant d'être dans la Vie, à savoir en étant ce fondé identique au fondement, cet Engendré dont « l'engendrement ne fait qu'un avec son auto-engendrement »[72], soit sa différence avec le vivant fini que nous sommes.

Par conséquent, la distinction de la Vie absolue et du Premier vivant ne doit pas être comprise comme une manière, plus ou moins assumée par l'auteur, d'introduire au sein de la réalité infinie de Dieu, une forme de finitude comparable à celle de l'homme ; sa fonction est bien plutôt de tenter de dire la manière dont se réalise l'infinité de la première, la manière qu'elle a de s'unifier

[68] Cf. CMV, p. 102 : « Le Premier Vivant n'implique-t-il pas, comme tout vivant que la vie ait accompli son œuvre en lui – cette Vie sans laquelle aucun vivant ne vivrait ? »
[69] *Ibid*., p. 102, nous soulignons.
[70] *Ibid*., p. 97.
[71] *Ibid*., p. 77.
[72] *Ibid*., p. 83.

à elle-même en son infinité, à savoir cette manière pathétique qui consiste à être toujours à la fois elle-même et davantage qu'elle-même – Père et en même temps Fils, Fils en même temps que Père – et, dans la réception affective de soi, d'être non point précédée par ce qui est avant soi, mais ce qui *se* précède soi-même, d'être, non point débordé par ce qui, en elle, la « transcende », mais de *se* déborder toujours elle-même en son immanence, en accomplissant l'identité hyperbolique du Soi et de son dépassement. Plutôt qu'un brouillage de la différence entre l'homme et Dieu, il vaut mieux voir, dans l'introduction, au cœur de l'unité divine, de la dyade Vie absolue/Premier vivant, l'effort philosophique pour tenter de dire, à travers elle et la relation dynamique de ses termes, intérieurs et réciproques, l'irréductibilité de cette unité à « l'unité abstraite » au Dieu du monothéisme naïf qui est la religion de l'entendement, l'effort pour concevoir « l'unité inconcevable »[73] qu'est le Dieu vivant en nous.

Que l'analogie établie par Henry entre le Premier Vivant et le vivant humain, dans leur rapport à la Vie absolue, ne se solde pas dans le discours henryen par une confusion pure et simple de leur condition, on le voit encore à ceci que la caractérisation henryenne de la condition du premier est précisément, pour le phénoménologue, le moyen et l'occasion d'avancer dans la compréhension de notre condition spécifique, de notre immanence humaine à la Vie. Et cela, tout simplement, parce que les propriétés qui sont reconnues par la description au Premier Vivant dans son rapport à la Vie absolue sont celles-là même qui sont refusées au vivant humain.

D'une part, nous venons de le remarquer en passant, la nécessité qui attache le Premier Vivant à la Vie absolue en vertu de leur co-appartenance originaire, met en évidence au contraire la *contingence* du notre naissance dans la Vie absolue : si la Vie absolue ne « peut s'accomplir sans lui, elle peut s'accomplir sans eux – sans nous les hommes »[74]. Par contraste avec la force absolue du lien qui dit l'immanence substantielle et eidétique de la vie du vivant humain se révèle donc la fragilité non moins absolue de son immanence relationnelle et génétique à Dieu ; et par contraste avec la « symbiose éternelle »[75] de l'Archi-naissance du Premier Vivant dans la Vie absolue, se dit la *facticité* de l'événement propre à la naissance du vivant humain dans la Vie absolue : « Dieu pourrait aussi bien vivre éternellement en son Fils et celui-ci en son Père sans qu'aucun autre vivant ne vienne jamais à la Vie »[76]. De sorte que le vivant ne peut éprouver l'effectivité du lien qui se fait maintenant en lui avec la Vie, sans éprouver en même temps que ce lien s'est fait un jour sans qu'il y soit pour rien, que ce lien se refait même tous les jours qu'il lui est donné de vivre sans qu'il y soit jamais pour rien, et partant la possibilité permanente qu'il se défasse, un jour ou l'autre. L'homme est ce vivant venu dans une Vie divine de manière simplement humaine, *i.e.* parvenu en la structure nécessaire d'une Vie, de manière contingente.

D'autre part, l'immédiateté du lien qui identifie le Premier Vivant à la Vie absolue met en évidence le caractère « *médiatisé* » du lien qui installe le vivant humain dans la Vie. Si le Premier

[73] *Ibid*., p. 88.
[74] *Ibid*., p. 102.
[75] *Ibid*., p. 93.
[76] *Ibid*., p. 162.

vivant n'est précisément rien d'autre que Celui en lequel s'accomplit l'auto-génération de la Vie absolue, son auto-affection au sens fort, il s'ensuit en effet qu'il est ce en quoi à son tour le vivant humain, en tant qu'auto-affection au sens faible, se trouve généré dans l'auto-génération de la Vie absolue ; il est, à l'instar du Christ dans le christianisme, un « intermédiaire entre l'homme et Dieu »[77]. Ce rôle « d' intermédiaire » entre l'homme et Dieu, souligne en effet Henry dans le cadre de son commentaire des deux sens de l'auto-affection, « voilà ce qu'une phénoménologie de la vie permet de saisir dans une radicalité à laquelle aucune autre forme de pensée, faute de disposer des moyens appropriés, n'avait su s'élever »[78]. Aussi bien, une telle pensée, en affirmant que le vivant humain est généré dans Celui en lequel la Vie s'auto-génère, valide en en montrant la raison phénoménologique, la conception selon laquelle « le rapport de l'homme transcendantal à Dieu n'est pas un rapport direct mais seulement *médié* par le Christ »[79]. De l'Archi-soi qui, pour être soi, n'a besoin de rien d'autre que de la Vie absolue qu'il est immédiatement lui-même et qui commence en même temps que lui, elle distingue ainsi le soi humain qui, pour être soi, a besoin de l'Archi-soi qu'il n'est pas lui-même, et qui a commencé bien avant lui ; et du Fils de Dieu qu'est le Christ, égal au Père, de *l'Archi-fils*, elle distingue ce fils de Dieu qui n'est jamais « Fils de Dieu » *que* dans « l'Archi-fils »: « *Fils dans le Fils* »[80], simplement homme [81].

Outre donc la référence à une réalité qui est d'un autre ordre que lui, à un avant qui le précède, une transcendance qui l'outrepasse, un souverain dont dépend son existence, c'est encore la référence à un « médium »[82] qu'il faut traverser, qui vient spécifier l'épreuve que fait le vivant humain de la Vie en lui et différencier ainsi son immanence *à la Vie*, de l'immanence *de sa vie*, sa naissance spécifique de son essence fondamentale, caractérisée au contraire par son identité à soi, sa présence, son immanence, son indépendance et son immédiateté.

---

[77] *Ibid*., p. 138.
[78] *Ibid.*
[79] *Ibid*., p. 139, nous soulignons.
[80] *Ibid.*
[81] Cette nécessité propre au vivant humain d'en passer par un « intermédiaire », par la voie « indirecte » du Premier vivant, est alors ce que le chapitre VII intitulé comme de juste « L'homme en tant que "Fils dans le Fils" », vient gloser à merveille en convoquant les métaphores chrétiennes – la porte, l'herbe, la paroi, l'arche – interprétées à la lumière de la phénoménologie de la vie : « […] je ne puis être moi-même *qu'en passant* par la porte de l'enclos. Je ne suis moi-même et ne puis l'être *qu'à travers* l'Ipséité originelle de la Vie » ; « Si le rapport à soi où s'édifie tout moi concevable est l'Ipséité originelle de l'Archi-Fils qui joint chaque moi à lui-même, un tel rapport se trouve être du même coup l'herbe où paissent les brebis, l'herbe qui les nourrit et assure leur croissance […] ce n'est pas moi qui me suis donné à moi-même, ce n'est pas moi qui me joins à moi-même. Je ne suis pas la porte, la porte qui m'ouvre à moi. Je ne suis pas l'herbe, l'herbe dont croît ma chair. Dans ma chair, je suis donné à moi-même, mais je ne suis pas ma propre chair. Ma chair, ma chair vivante est celle du Christ » ; « […] accéder à ce moi veut dire *emprunter la voie de cette venue préalable* en lui de laquelle il résulte – *franchir* la porte, *traverser* la paroi incandescente de cette Ipséité originelle en laquelle brûle le feu de la Vie » ; aucun vivant humain ne parvient en soi « *sans passer* sous l'Arche triomphale ». Pour toutes ces citations, cf. *ibid*., p. 146-150, c'est nous qui soulignons à chaque fois les expressions de la « médiation ».
[82] Cf. *ibid*., p. 147 : « Le Christ est d'abord le médium entre chaque moi et lui-même, ce rapport à soi qui permet à chaque moi d'être un moi. »

Immanence du vivant humain à la Vie et immanence de la Vie absolue : la non-réciprocité d'une relation intérieure

Enfin, en opposition à la relation d'intériorité réciproque qui dit la situation du Premier Vivant dans la Vie, est mise en évidence la *non-réciprocité* de la situation caractéristique du vivant humain. Car « la réciprocité ne concerne que la relation de la Vie absolue et de l'Archi-fils »[83] ; « De l'Ipséité de la Vie absolue au moi de chaque vivant, la relation n'implique aucune réciprocité de cette sorte ». En sorte qu'à « la réversibilité de la Vie et de son Ipséité – du Père et du Fils – en leur intériorité réciproque s'oppose […] radicalement l'irréversibilité de la relation de l'Archi-fils à tous ceux qui tiendront de lui et de son Ipséité originelle la possibilité de leur Soi et de leur moi ». Et s'il reste vrai qu'« il n'y a pas deux trajets : l'un qui irait de la Vie aux vivants […] ; l'autre qui irait de chaque vivant à la Vie », toutefois, dans la mesure où l'expérience en laquelle la Vie vient en moi est la même que celle selon laquelle je viens en elle, reste que « le chemin ne peut se parcourir dans les deux sens ». Certes les « deux trajets de recouvrent, il n'y a qu'une seule porte, une seule Arche, une seule Parousie où fulgure la Vie », mais « du croisement des deux voies sous l'Arche où fulgure la Vie – la voie qui conduit de la Vie au vivant, celle qui conduit le vivant à la Vie – ne résulte *aucune réciprocité* entre ces deux termes, entre la Vie et le Vivant ». La phénoménologie révèle entre les termes « une dissymétrie », un « écart infini »[84]. Si la Vie a la force de faire venir à elle le vivant, de le situer en elle, d'en faire un vivant et un soi, l'inverse n'est pas vrai : « […] si nous plongeons par la pensée dans la vie de l'un de ces moi transcendantaux nés dans la Vie, il est clair que pas plus qu'il n'a et n'a jamais eu la capacité de se propulser et de s'établir dans la Vie, de se rendre lui-même vivant –, pas davantage aucun de ces moi n'aurait eu la force, à supposer que la Vie ait coulé en lui à la manière d'un flot indéterminé, de réunir cette Vie avec soi et, la réunissant de la sorte, d'édifier en elle cette Ipséité à partir de laquelle seulement il est lui-même possible comme Soi, comme ce moi transcendantal que je suis »[85]. Je suis dans la Vie, dans la mesure exacte où la Vie est en moi, je m'auto-affecte en Elle dans la mesure exacte où Elle s'auto-affecte en moi ; pour autant la Vie n'est pas en moi, comme je suis en elle : elle est en moi comme auto-affection au sens fort, comme ma source, je suis en elle, comme auto-affection au sens faible, comme ce qui, dans sa réalité même, découle et dépend d'elle. En regard de la *souveraineté* de la Vie dans le vivant humain, se dit la *vulnérabilité* de ce vivant en Elle. Dans le vivant humain, la Vie est « Donation », en Elle, il est son « héritier »[86], le « bénéficiaire »[87] d'un Don qu'il a reçu miraculeusement à l'aurore de sa vie, qu'il continue même de recevoir aussi longtemps qu'il est en vie, et dont rien de garantit absolument la pérennité. À l'intérieur de ce trajet unique où la Vie vient en un vivant qui vient en la Vie, il faut bien distinguer deux places : celle définie par l'auto-affection au sens fort, « l'auto-affection naturante », et celle définie par l'auto-affection au sens faible, « l'auto-affection naturée »[88] ; au sein

[83] *Ibid.*, p. 162.
[84] Pour toutes ces citations, cf. *ibid.*, p. 162-163, c'est nous qui soulignons.
[85] *Ibid.*, p. 140.
[86] Cf. *ibid.*, p. 144.
[87] *Ibid.*, p. 207.
[88] *Ibid.*, p. 138.

d'une même réalité transcendantale, celle de la Vie qui parvient en soi et s'historialise en un vivant humain, il faut bien distinguer en amont, la Vie qui est le *transcendantalisant*, et, en aval, le vivant humain qui est le *transcendantalisé*.

II. Le tréfonds de notre humanité

(i) Une passivité redoublée

Dans la caractérisation de ce qui différencie le vivant humain de la Vie absolue, ce qui semble s'imposer, c'est donc l'idée d'une certaine passivité : le premier, en tant qu'auto-affection au sens faible, reçoit l'être que lui donne la seconde, en tant qu'auto-affection au sens fort. Toutefois, un contresens comparable à celui qui projette sur cette distinction des sens faible et fort, celle de l'objet et du sujet, serait de l'interpréter à l'aune de la distinction de la passivité et de l'activité. Car non seulement, nous y reviendrons, la passivité dans laquelle se tient le vivant humain à l'égard de la Vie absolue détermine encore pour elle la possibilité d'une authentique activité, mais surtout, il faut bien voir que l'activité selon laquelle la Vie absolue engendre le vivant humain se détermine déjà en elle-même comme passivité. En tant qu'elle demeure auto-affection, et comme telle pathos, étreinte affective et épreuve de soi, sa force souveraine, c'est-à-dire sa puissance fondatrice, son Archi-puissance, ne lui ôte pas son caractère passif. Au contraire la passivité à l'égard de soi dit le mode d'accomplissement de cette force souveraine et de sa puissance fondatrice ; son Archi-puissance tient dans son « Archi-passibilité »[89]. Ainsi, lorsque pour caractériser cette auto-affection, Henry avance qu'« elle est produite par la vie elle-même », c'est en précisant d'abord : « Pour passive que soit cette épreuve que la vie fait constamment d'elle-même […] »[90]. La différenciation henryenne de la Vie absolue et de la vie humaine ne comprend donc pas la première comme une activité qui ne se manifesterait comme passivité que dans la seconde : son œuvre propre est déjà une épreuve, « sa production » de soi est déjà une réception de soi, son acte un subir ; le Père est dans l'Archi-Fils. Le propre de la réalité humaine n'est donc pas d'être passive quand l'auto-affection serait active mais de ne pouvoir être passive à l'égard de soi – selon le sens fondamental de toute auto-affection – que si et seulement si – selon le sens faible spécifique de l'auto-affection humaine – s'est préalablement accompli l'acte originaire selon lequel s'auto-engendre la passivité à l'égard de soi – selon le sens fort spécifique de l'auto-affection divine. De même que le vivant humain n'est pas l'Archi-Fils mais le fils dans l'Archi-Fils, de même l'auto-affection humaine n'est pas l'Archi-passibilité mais la passibilité dans l'Archi-passibilité originaire de la Vie.

Ce n'est donc pas la passivité qui signe notre humanité dans sa différence avec Dieu, mais c'est, concomitamment au redoublement du concept de Fils en « Fils dans le Fils », le redoublement du concept de passivité, *sa mise en abîme*. La clarification des rapports entre le vivant humain et la

[89] Cf. I, p. 243 où cette Archi-passibilité est définie ainsi : « […] l'Archi-passibilité, *c'est-à-dire la capacité originaire de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique* […] »
[90] CMV, p. 135.

Vie absolue implique une nouvelle fois une reconsidération de la passivité du Soi par laquelle nous avons défini, dans notre première partie, notre être fondamental. Une « nouvelle fois », car ce n'est plus maintenant en tant que vivant-au-monde mais en tant que vivant-dans-la-Vie que le Soi du vivant humain se voit reconnaître « un mode spécifique de passivité »[91]. L'implication directe du texte où s'opère la distinction des deux sens de l'auto-affection est en effet qu'« ainsi s'éclaire la passivité de ce Soi singulier que je suis ». Cette passivité, continue Henry, a ceci de propre, qu'elle fait du soi un être passif à un *double « égard »*. Elle ne se réduit pas en effet à celle qui définit le souffrir et l'affectivité en général, soit à la *passivité à l'égard de soi* : « Passif, il [le Soi que je suis] ne l'est pas seulement à l'égard de lui-même et de chacune des modalités de sa vie, à la façon dont chaque souffrance est passive vis-à-vis de soi et n'est possible qu'à ce titre, ne tenant sa teneur affective que de cette passivité dont la teneur phénoménologique pure est l'affectivité comme telle » ; elle est en outre, et d'abord, celle qui caractérise le souffrir et l'affectivité d'un être qui n'est pas l'origine de son souffrir et de son affectivité, soit la *passivité à l'égard de la Vie* à laquelle cet être doit son souffrir, son affectivité, sa passivité à l'égard de soi : « Passif, le Soi l'est d'abord à l'égard du procès éternel de l'auto-affection de la Vie qui l'engendre et ne cesse de l'engendrer ». Aussi bien : « […] ce Soi […] n'est passif vis-à-vis de soi *que parce qu'il l'est d'abord* à l'égard de la Vie et de son auto-affection absolue »[92].

On assiste bien ici à une mise en abîme de la passivité d'un vivant qui, en sa vitalité, est passif à l'égard de Soi, et, en son humanité, passif à l'égard de cette vitalité, soit *passif à l'égard de sa propre passivité à l'égard de soi*. La compréhension de l'être humain comme être passif à « l'égard de sa réalité propre » est donc équivoque ; du moins est-elle plus lourde de sens que ce que suggérait notre chapitre IV. Car ce que supporte l'être humain en éprouvant passivement « sa réalité propre » n'est pas seulement le Soi qu'il est, ce qu'il y a de propre dans sa réalité, mais l'être de ce Soi, ce qui réalise son propre ; la charge pathétique de son essence est à la fois celle qu'il y a à être soi-même et celle qu'il y a à ne pas être par soi-même un tel soi : la facticité de sa situation est d'être engendré comme un Soi, *qui plus est*, comme un Soi engendré par un Autre que soi – étant entendu toutefois que cet Autre ne se manifeste pas comme extérieur à soi, mais comme ce qui est plus intérieur que soi[93].

C'était, il est vrai, déjà la structure d'une mise en abîme de la passivité que nous rencontrions avec la prise en compte de la sensibilité humaine appréhendée comme passivité à l'égard du monde, éprouvée au sein de la passivité à l'égard de soi du vivant-au-monde. Mais on remarque maintenant que la mise en abîme est comme le symétrique inverse de la première : elle ne procède plus de l'appréhension de la sensibilité au monde au sein de l'affectivité du vivant mais de la compréhension de cette affectivité du vivant au sein de l'Archi-passibilité de la Vie absolue. Et puisqu'ainsi sont saisis trois modes de la passivité humaine : passivité de l'homme à l'égard du *monde*, passivité de

[91] *Ibid*., p. 137.
[92] *Ibid*., p. 136-137, c'est nous qui soulignons dans la dernière citation.
[93] C'est sur ce point, et à cette condition, que Henry rencontre « la parole de Kierkegaard : " Le moi est le rapport à soi en tant que posé par un autre" », PM, p. 177.

l'homme à l'égard de *soi*, et passivité de l'homme à l'égard de *Dieu*, la mise en abîme ne consiste plus à apercevoir la passivité à l'égard du monde sur le fond de la passivité à l'égard de soi, mais la passivité à l'égard de soi sur le fond de la passivité à l'égard de Dieu. En notre *humanitas*, au lieu même où nous sommes, viennent se rencontrer, se croiser et s'enchâsser les uns dans les autres, ce qu'un paragraphe d'*Incarnation* identifiera à des « degrés de la passivité »[94] : au point nodal de la passivité selon laquelle se révèle pathétiquement le soi humain – *l'affectivité* – se noue la passivité qu'elle possibilise en liant le vivant au monde – *la sensibilité* –, et la passivité qui la possibilise en liant le vivant à la Vie – *la nativité*. On distingue trois passivités, et même quatre, si l'on remarque que la passivité du vivant humain à l'égard de la Vie, caractéristique de l'auto-affection au sens faible, s'accomplit dans la passivité de la Vie absolue elle-même, caractéristique de l'auto-affection au sens fort – son *Archi-passibilité*.

Mais on remarque alors qu'avec cette nouvelle strate architectonique, nous n'avons plus affaire à une simple *modalisation* de la passivité essentielle de notre *humanitas* découverte en première partie, mais à sa *radicalisation*. Car le mode de l'auto-affection mis ici en évidence n'est pas seulement un mode de la passivité humaine, rendu possible par la substance auto-affective du soi humain, mais le mode de la passivité où cette substance auto-affective trouve sa propre possibilité, soit un *mode* de cette substance qui est sa *racine* même – non point simplement la forme spécifique de la passivité humaine, mais la forme spécifique de cette passivité qui est son fond même, ce qu'il y de plus profond en elle. Ce qui se découvre ici est moins un mode particulier de la vie humaine que ce mode de la vie qu'est à chaque fois la vie humaine. Si de l'affectivité à la sensibilité, le sens de notre humanité et de notre passivité constitutive s'affine, de l'affectivité à la nativité – plus encore : de la nativité à l'archi-passibilité de la Vie – il s'approfondit pour acquérir une dimension abyssale. La passivité à l'égard de la Vie que « recouvre » encore mon affectivité qui fonde ma sensibilité est effectivement une « passivité beaucoup plus radicale » que cette affectivité, *a fortiori* que cette sensibilité, une passivité qui, comme telle, « renvoie au secret enfoui en toute vie, à sa source cachée » : « […] la venue de la Vie absolue en son Verbe comme condition de toute venue en nous-mêmes – de notre naissance transcendantale, de notre condition de Fils »[95]. Aussi, d'une telle passivité à l'égard de la Vie, il faut dire qu'elle détermine le soi humain « de fond en comble »[96], et

[94] Cf. I, § 45.

[95] I, p. 329. Ce qui rend malaisée la spécification de la passivité propre à l'homme dans le discours henryen, c'est que l'expression « plus radicale », employée par Henry au sujet de cette passivité, vise tantôt la passivité de l'homme à l'égard de la Vie absolue, constitutive de l'auto-affection au sens faible, tantôt la passivité de la Vie absolue à l'égard d'elle-même, constitutive de l'auto-affection au sens fort, et glisse, comme l'indique la citation d'*Incarnation*, de la venue de la Vie en son Verbe, l'Archi-naissance divine, à notre naissance humaine. Et pour cause. Car ce qui fait de la passivité de l'homme à l'égard la Vie dont procède sa naissance une passivité « plus radicale » que celles à l'égard de soi et à l'égard du monde, c'est précisément que le soi éprouve en cette naissance le fondement de toute passivité : la passivité de la Vie absolue à l'égard d'elle-même, son Archi-naissance. Et c'est au sein d'une même expérience, celle du soi humain, que celui-ci éprouve dans la faiblesse de son auto-affection, passif à l'égard de la Vie absolue, la force de l'auto-affection divine. Pourtant, au sein de cette unique expérience, la passivité du soi à l'égard de la Vie absolue, et la passivité de la Vie absolue à l'égard d'elle-même, renvoient bien aux deux pôles distincts d'une relation pathétique inextatique : d'un côté, *moi en la Vie,* moi excédé par la Vie dans une auto-affection de moi-même au sens faible, de l'autre, *la Vie en moi*, la Vie qui m'excède dans une auto-affection d'elle-même au sens fort, soit moi et plus que moi.

[96] CMV, p. 136.

que ce « mode spécifique de passivité du Soi singulier en tant qu'auto-affecté dans l'auto-affection absolue de la Vie ne définit pas seulement un trait général de sa vie » mais « qu'il engendre en elle l'ensemble de ses modalités essentielles et comme telles pathétiques »[97]. Affectant l'affectivité même du soi au sein de laquelle s'engendre l'ensemble des pouvoirs du soi, c'est l'ensemble de ces pouvoirs : la sensibilité comme la motricité, la psychéité et la créativité qui portent à leur tour le sceau de cette passivité la plus radicale qui les subordonnent au don préalable de la Vie absolue. Ils ont alors beau se manifester indépendamment de la lumière du monde, dans l'auto-révélation d'une vie sans pourquoi qui est leur auto-justification, ils n'en demeurent pas moins marqués d'une « contingence irrémédiable » qui touche à la fois « leur capacité de pouvoir » et leur « spécificité »[98]. Car l'auto-révélation où ils s'auto-justifient et trouvent leur capacité de pouvoir et leur spécificité, la vie même de ces pouvoirs en tant que simplement humaine, reste dépendante et passive à l'égard de l'Archi-révélation d'une Vie absolue sur lesquels ces pouvoirs n'ont eux-mêmes aucun pouvoir. En sorte que si le caractère vital de notre expérience implique bien qu'« aucun des pouvoirs de notre chair ne se met en question dans la question pour-quoi aussi longtemps que, absorbé dans son effectuation immanente, il s'éprouve immédiatement comme "bon" », s'impose toutefois à nous, comme un trait de notre expérience humaine, la question : « […] pourquoi faut-il qu'il y ait, dans ces vivants transcendantaux que nous sommes, quelque chose comme la vision, l'audition, l'odorat, la motricité, l'activité sexuelle avec sa différenciation qui impose partout sa puissance attractive, ses pulsions elles-mêmes différenciées ? ». Et une telle question ne saurait procéder simplement de la représentation objective de nos pouvoirs dans le temps d'un monde qui rend toute chose contingente ; car c'est avant toute représentation que, dans l'épreuve charnelle que nous faisons de nous-mêmes, que nos pouvoirs, leur propre capacité de pouvoir et leur spécificité, se trouvent affectés de la passivité la plus radicale à l'égard de la Vie absolue qui les engendre ; ici, comme le remarque Henry, « tout se passe comme si l'apparaître du monde ne faisait que voir, mettre littéralement à nu la contingence radicale d'une diversité de propriétés spécifiques déjà inscrite dans la chair »[99]. Certes, il faut sans doute reconnaître que la visibilisation de nos pouvoirs charnels sous la forme de propriétés objectives d'un corps objectif, leur confère une contingence supplémentaire, celle propres aux étants visibles. Mais cette contingence ne fait alors que doubler[100] celle qui se donne déjà sur le plan même de la vie invisible qui est la nôtre : car alors « la spécificité et la contingence exhibées par le corps » sont en vérité « consubstantielles à la chair » et ne font « que traduire une passivité plus ancienne », cette « passivité radicale » qui étend « partout, à travers ses states superposées, son règne invincible »[101].

[97] *Ibid.*, p. 137.
[98] Cf. I, p. 322 : « Ce n'est pas seulement la capacité de pouvoir, qu'il ne tient pas de lui, qui le rend passif vis-à-vis de lui-même, c'est la spécificité de ce pouvoir qui le marque d'une contingence irrémédiable. »
[99] *Ibid.* Cf. aussi Ms A 26162 (dans RIMH n°6, p. 25) : « L'expérience humaine se donne à elle-même sous la forme d'une contingence insurmontable : voir, entendre… »
[100] Cf. Ms A 26161 (dans RIMH n°6, p. 25) : « […] corps subjectif contingent (deux contingences, in monde, in vie). »
[101] *Ibid.*, p. 322-323.

Parce qu'elle est plus radicale que la passivité du vivant humain à l'égard de soi – et partant de sa passivité à l'égard du monde – la passivité à l'égard de la Vie absolue qui double en profondeur cette passivité à l'égard de soi, l'aggrave. Elle l'aggrave non point parce qu'elle s'ajouterait à une passivité à l'égard de soi qui la précéderait et existerait indépendamment d'elle, mais précisément parce qu'en la précédant comme sa condition spécifique d'existence, elle la constitue intérieurement comme passivité à l'égard de soi toujours déjà passive à l'égard de la Vie absolue, soit comme passivité *a priori* doublement passive, passivité intrinsèquement redoublée. Mais cet approfondissement de la passivité du soi humain, tient précisément à ce qu'il n'accomplit pas lui-même, à l'instar de l'Archi-Soi, la passivité à l'égard de soi de son auto-affection. Si bien, que l'on peut dire que dans la mesure où le vivant n'accomplit pas lui-même la passivité qui le constitue, il l'accomplit paradoxalement, plus intensément, plus profondément, plus gravement. Pour marquer le caractère spécifique de ce poids, il convient peut-être ici, en nous appuyant sur ce que suggère la description henryenne de notre passivité humaine, de distinguer, ce que faute d'avoir thématisé pour lui-même le rapport du vivant à la Vie absolue, nous tendions à confondre dans notre première partie, à savoir la *charge* qu'est l'essence de l'homme pour lui-même, en tant que soi vivant, tenant à ce que la vie est nécessairement en possession de soi, du *fardeau* qu'est son existence en tant que soi vivant situé dans la Vie, « tenant au fait qu'il est impossible à [une telle] vie de se défaire de ce dont elle est chargée, c'est-à-dire d'elle-même »[102]. Car si la charge qu'est le vivant pour lui-même tient à la passivité à l'égard de soi qui le joint à lui-même, le gonfle et, effectivement, le charge de soi, si, à ce titre, elle concerne aussi bien, et même éminemment Dieu en tant qu'auto-affection au sens fort, au contraire, « cette impossibilité [qui] redouble la charge »[103] en un fardeau tient avant tout à la passivité du vivant à l'égard de la Vie absolue qui retire à celui-là tout pouvoir sur celle-ci et, à ce titre, elle concerne l'auto-affection au sens faible, propre « à la compréhension de l'essence de l'homme, non à celle de Dieu »[104]. Or un tel fardeau est précisément, selon la description henryenne, cela même qui provoque l'angoisse : « Échapper à soi, à ce fardeau qu'il est pour lui-même en tant que constamment auto-affecté par soi sans que cette auto-affection ne vienne de lui ou lui soit imputable de quelque façon – vouloir échapper à soi et ne pouvoir le faire, c'est ce qui provoque son angoisse et du même coup l'ensemble des comportements par lesquels elle tente à son tour de se fuir »[105]. Il ne suffit donc pas de dire que notre existence, en tant que fondamentalement passive, se détermine comme un souffrir ou un pathos. Il faut encore apercevoir qu'en cette existence doublement passive, où la charge du soi devient pour le soi un fardeau, le souffrir fondamental de la vie prend la tonalité spécifiquement humaine d'une angoisse[106] qui alourdit le poids pathétique de notre situation originelle et vient déterminer en profondeur

[102] B, p. 172.
[103] *Ibid.*
[104] CMV, p. 136.
[105] *Ibid.*, p. 137.
[106] Cf. *ibid.* : « […] le mode spécifique de passivité du Soi singulier en tant qu'auto-affecté dans l'auto-affection absolue de la Vie ne définit pas seulement un trait général de sa vie : il engendre en elle l'ensemble de ses modalités essentielles et comme telles pathétiques. Ainsi l'angoisse […] »

l'ensemble de nos agissements : « Ainsi, la pulsion, née elle aussi dans l'angoisse et venant d'elle, n'est pas autre chose que l'un de ces comportements [où l'angoisse tente de se fuir] ou le plus important d'entre eux, ou encore leur source commune »[107].

Si donc la détermination de l'auto-affection humaine comme faible par rapport à la force de l'auto-affection divine ne signifie pas simplement le caractère passif de la première auto-affection, puisque aussi bien la seconde est elle-même passive à l'égard de soi, on voit toutefois qu'elle revient bien à *accuser* ce caractère passif. En ce sens *la faiblesse* de l'auto-affection signifie *la force* de sa passivité. Car l'expérience du soi humain, « pour autant qu'il s'en tient à celle qui est la sienne » n'est pas « de s'affecter lui-même », à la manière de l'auto-affection divine, mais d'être constamment *auto-affecté* », « auto-affecté dans l'auto-affection absolue de la Vie », autrement dit, d'être *deux fois* passif, passif à deux égards, à l'égard de soi et de la Vie – radicalement passif [108]. Dans cette perspective, la passivité la plus radicale n'est pas celle de Dieu, mais celle de l'homme : certes, la passivité divine est-elle bien plus radicale, en ce que c'est d'elle que la passivité humaine tire sa propre possibilité, mais précisément parce qu'elle dépend ainsi de la passivité divine, elle est plus radicale que celle-ci en ce qu'elle est ainsi passive à l'égard de l'acte qui la rend passive à l'égard d'elle-même, passive à l'égard de l'acte originaire de la passivité ; moins radicale que la passivité divine, d'un point de vue architectonique – elle est moins primitive –, la passivité humaine est plus radicale d'un point de vue pathétique – elle est plus lourde à porter.

(ii) Une impuissance foncière

Le caractère passif de l'auto-affection place le vivant dans une situation d'impuissance. En même temps que le concept de passivité, c'est donc celui d'impuissance, dès lors qu'il vient s'appliquer à la vie humaine, qui doit être reconsidéré à la lumière de la distinction du sens fort et faible de l'auto-affection. Nous avons vu dans notre première partie, chapitre IV, en faisant abstraction de cette distinction, qu'en tant qu'affectivité, le vivant, s'éprouvant lui-même sans écart en chaque point de son être, est écrasé sur soi, acculé à soi, excédé par la réalité d'un soi qui se révèle comme ce qui est toujours déjà-là, placé dans l'impossibilité, en prenant une distance vis-à-vis de lui-même, de se défaire de soi, d'échapper à soi en rompant le lien irrémissible qui le rive éternellement à lui-même. L'impuissance ontologique qui le caractérisait signifiait alors l'identification de sa réalité fondamentale, sa réalité immanente pathétique, à celle d'une non-liberté, la liberté niée étant alors celle conférée par une transcendance qui creuse l'écart ek-statique de la distance à soi ; dans cette perspective, l'impuissance signifiait pour le vivant excluant en son être une telle liberté : ne pas poser son être hors de soi, ne pas le pro-duire, et comme tel, ne pas être

[107] *Ibid*., p. 137-138 : Nous revenons sur cette question précise de l'angoisse, où se concentre le sens spécifique de notre humanité, à la fin du chapitre.

[108] Et précisons encore le sens de ces « deux fois » pour bien distinguer cette passivité redoublée et renforcée de la passivité de l'Archi-soi propre à la Vie absolue qui, s'affectant lui-même, jouit d'une passivité à l'égard de soi qui est aussi, *identiquement et simultanément* passivité à l'égard de la Vie absolue : « deux fois » qui ne sont pas *égales*, ni strictement *contemporaines*, comme l'Archi-Fils et le Père, mais hiérarchisées et ordonnées, comme le fils dans le Fils et l'Archi-Fils, « deux fois » qui font de la charge pathétique de l'auto-affection un fardeau angoissant.

sa source, son origine ou son fondement, ne pas être maître de lui dans la distance de la transcendance, ne pas être sa cause créatrice, mais, au contraire, supporter, subir, pâtir celui-ci comme un destin ; elle signifiait pour la vie « la passion de l'être qui lui advient et ne cesse de lui advenir »[109], impuissance d'une vie « à l'égard d'elle-même »[110].

Or si l'on prend maintenant en compte la modalité spécifique de l'affectivité qu'incarne le vivant humain dans son rapport à la Vie absolue, il apparaît ceci : le vivant se trouve écrasé sur soi, acculé à soi, non pas seulement parce qu'en tant qu'auto-affection, il s'éprouve lui-même sans écart en chaque point de son être, comme le fait Dieu lui-même en tant que Vie absolue, mais, de surcroît, parce qu'en tant qu'auto-affection au sens faible, cet être-écrasé-sur soi, cet être-acculé-à-soi, l'épreuve qu'il fait de lui-même, lui échappe dans le principe : il est écrasé sur soi, acculé à soi, vivant, sans être la Vie qui l'écrase sur soi et l'accule à soi. Comme le dit très précisément la description henryenne de l'angoisse sur laquelle nous reviendrons pour finir : l'essence même de ce « Soi singulier en tant qu'auto-affecté dans l'auto-affection absolue de la Vie » s'identifie au « sentiment qu'il a d'éprouver ce qu'il éprouve », et ajoute Henry, d'une manière décisive pour rendre compte du propre de notre vie humaine finie : « […] sans pouvoir rien y changer »[111]. Il en va ainsi précisément parce que le vivant humain n'a pas de prise sur cela même qui le met en prise avec lui-même en lui offrant la possibilité d'une emprise sur ses pouvoirs propres. En ce sens, l'excès que subit le vivant humain n'est pas simplement celui avec lequel il s'identifie comme soi, le-dépassement-de-soi-identique-à-soi[112], son excédence, mais l'excès de celui qui est Autre que lui en tant qu'Archi-Soi et qui outrepasse son propre dépassement-de-soi-identique-à-soi en le rendant possible, excède son excédence : non pas l'excès *du* soi, mais l'excès *sur* moi *du* Soi.[113]

L'impossibilité qui caractérise le vivant humain, en tant qu'il est rivé à soi, de se *défaire* effectivement de soi, se double, en tant qu'il ne se rive pas lui-même à lui-même, de l'impossibilité plus radicale, de *se faire* originairement lui-même ; vivant uniquement dans et par la Vie, il est placé dans l'incapacité de faire par lui-même ce qui le place dans l'incapacité de se défaire de soi : l'acte premier de l'immanence. S'il lui manque la distance-à-soi nécessaire pour rompre le lien qui le lie à soi, il lui manque de surcroît la possession-de-soi nécessaire pour être lui-même celui qui se lie à soi pour être soi ; trop intime à soi pour ne pas être, dans sa réalité fondamentale de vivant, présent à soi, il ne l'est pas assez pour être, dans sa réalité spécifique de vivant fini, la source de sa propre présence à soi. Ce qui veut dire que son impuissance ne se résout pas dans la propriété de son

---

[109] PV-III, p. 40.
[110] *Ibid.*
[111] CMV, p. 137.
[112] Cf. la définition du Soi que donne Henry dans EM, p. 591 : « Ce qui est ainsi chargé de soi pour l'être à jamais, c'est là seulement à vrai dire ce qu'on appelle un Soi. En celui-ci s'accomplit le mouvement sans mouvement dans lequel il reçoit, comme un contenu substantiel et lourd, ce qu'il est, s'en empare, parvient en soi, éprouve sa propre profusion. *Le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi.* »
[113] De même, il ne suffit pas de dire que la réalité pathétique du vivant humain se donne comme toujours déjà-là, indépendamment du temps du monde ; il faut ajouter que la réalité-toujours-déjà-là de ce vivant se donne encore sur le fond d'un Avant qui précède non seulement le temps du monde, mais encore l'indépendance du vivant à l'égard du temps du monde ; en sorte que s'il n'a pas, en lui-même, le pouvoir de se changer réellement en un autre dans le cours temporel du monde, il n'a pas non plus, par lui-même, le pouvoir de se maintenir en soi, au sein du flux éternel de la vie acosmique. Cf. infra, (v) : « Une fragile éternité ».

essence d'exclure de sa structure originaire la liberté comme transcendance, et ainsi de ne pouvoir pro-duire ek-statiquement et poser hors-de-soi sa réalité en la créant ; elle suppose en outre le fait qu'une telle essence ne se produit pas non plus pathétiquement, ne se pose pas non plus en elle-même, ne s'auto-génère pas à la manière de l'essence divine. La souveraineté de l'homme, mise en cause par l'élucidation phénoménologique de l'être humain comme vivant, ne concerne pas seulement celle formée conceptuellement au sein du modèle théorique métaphysique de la création, mais celle qu'on pourrait être tenté de re-former au sein du modèle que cette élucidation conduit à substituer à celui de la création, le modèle de la génération : 1) l'homme, pas plus d'ailleurs que Dieu identifié à la Vie absolue, n'est la source, l'origine, ou le fondement de son être en le projetant extérieurement à soi à la manière d'un effet dans le monde, mais 2), à la différence cette fois du Dieu vivant, l'homme n'est pas davantage la source, l'origine, ou le fondement de son être en l'auto-engendrant de manière immanente. Il n'est *en aucune manière* causa sui[114], ni comme cause créatrice de soi, ni comme cause génératrice de soi ; il n'est ni réellement cause *de* soi – dans la mesure où la réalité de son soi se déploie dans une immanence sans être pro-duite – ni absolument *cause* de soi, en tant que l'immanence où se déploie la réalité de son soi, sa propre immanence, n'est pas son fait.

Aussi enfin, on ne peut s'en tenir à dire à son sujet que son être s'identifie à un *destin*, comme le laisse entendre déjà *L'Essence de la manifestation* ; à la lumière des derniers développements de l'œuvre, il faut préciser que, de même que la charge de son être prend la tonalité d'un fardeau, le destin auquel il est assigné pour autant qu'il est vivant, prend, pour autant qu'il ne s'est pas assigné lui-même à cet être-vivant mais qu'il y a été assigné par la Vie qui le précède, la tournure d'une *pré-destination*[115]. Son impuissance est « passion de l'être qui lui advient et ne cesse de lui advenir » […], mais encore : « […] sans qu'il y soit pour rien » ; elle est *sentiment* qu'a la vie de « *vivre* », mais plus précisément dans son cas de vivant fini, « d'*être vécue* » [116] – impuissance d'un vivant à l'égard de soi se redoublant en une impuissance à l'égard de la Vie à qui il doit d'être vivant, et devenant alors, *a fortiori*, impuissance « *foncière* »[117] du vivant à l'égard de lui-même.

La radicalisation de l'impuissance ontologique de notre auto-affection, impliquée par le dernier chapitre de cette seconde partie, apparaît encore plus nettement si l'on se rappelle le passage du chapitre IV au chapitre V de notre première partie. Lorsque nous avons rencontré le motif de l'impuissance au chapitre IV, en reconnaissant dans l'affectivité l'exclusion de la liberté offerte par la transcendance, c'était alors pour identifier au chapitre V, la connexion essentielle de cette affectivité avec une liberté propre à l'immanence ; dans l'impossibilité de la liberté produite dans l'ouverture ek-statique d'un horizon, nous saisissions la possibilité d'une liberté engendrée dans

[114] Cf. PV-III, p. 40, où, faute de distinguer encore assez clairement, dans cet article de 1973, les deux niveaux architectoniques de la Vie infinie et du vivant fini, le rejet, henryen de *la causa sui*, « au plan où nous nous situons », invoque simplement le caractère pathétique général de la vie, « sa passion », sans mentionner le caractère spécifique de notre vie humaine finie, doublement passive.
[115] Cf. CMV, p. 138 : « En tant que Fils, l'homme est prédestiné et sa destination est écrite […] dans la relation qui s'établit entre une vie telle que la sienne, constamment auto-affectée sans être jamais la source de cette auto-affection, et une Vie qui s'auto-affecte absolument, telle la Vie de Dieu. »
[116] *Ibid.*, p. 137 : « […] notre vie se confond avec ce sentiment d'être vécue […] »
[117] PV-III, p. 40.

l'étreinte pathétique d'une chair : non plus la liberté particulière au pouvoir du « Je pense » mais la liberté fondamentale du « Je peux » et de son pouvoir-pouvoir. Si bien que l'impuissance ontologique caractéristique du vivant humain pouvait être reconnue finalement comme l'autre nom d'une puissance, comme une façon de dire, par la négation de la puissance de la transcendance, l'affirmation de la puissance de l'immanence, de son hyperpuissance même. Or c'est l'expérience de cette hyperpuissance, de ce « Je peux », et de son pouvoir-pouvoir, qui se révèle maintenant, en tant qu'expérience humaine finie, comme reposant sur l'expérience d'une impuissance, d'une non-liberté et d'un non-pouvoir : celle de ne pas pouvoir se faire être soi-même. Si bien qu'il n'est plus alors question de montrer, au sujet du vivant humain, la puissance propre de son impuissance mais l'impuissance radicale de cette puissance. Et précisions bien qu'il ne s'agit pas ici d'un simple retournement de la relation initiale ; car l'impuissance de l'être humain qui est maintenant visée n'est pas celle à laquelle s'identifie sa puissance en tant qu'affectivité, celle propre au pathos de la vie, mais celle sur laquelle repose cette puissance en tant qu'affectivité humaine, celle propre au pathos d'un vivant fini ; elle ne se comprend pas relativement à la transcendance du monde, qui est exclue de la structure fondamentale du vivant humain, mais relativement à l'immanence de la Vie qui inclut le vivant humain en sa structure à elle. Ce qui est nié dans cette impuissance, le pouvoir dont elle est le non-pouvoir, ne renvoie plus à une autre liberté que la liberté comprise comme « Je peux » : le « Je pense », mais à cette liberté même du « Je peux » en tant qu'elle s'engendrait elle-même : le fait que *je ne peux pas* me faire moi-même en tant que « Je peux ». Aussi bien, ce qui advient dans cette impuissance même n'est pas l'hyperpuissance constitutive de tout vivant, la puissance de l'impuissance universelle de la vie à l'égard d'elle-même, mais précisément le fait que le vivant humain ne constitue pas lui-même cette hyperpuissance qui le constitue, l'impuissance particulière du vivant humain à l'égard de la Vie. Ne se dit pas ici, au sujet du vivant humain, l'hyperpuissance qu'il est, mais le fait qu'il n'est pas l'hyperpuissance qu'il se trouve être, le *fait qu*'il l'est sans l'être. Comme l'indique la lettre de la description henryenne de cette impuissance, il ne s'agit pas d'une propriété d'essence de la vie, mais d'une propriété, certes essentielle du point de vue de notre humanité finie, mais factice du point de vue de la vie elle-même : le « fait que »[118] je suis auto-affecté, et ainsi que l'« auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait »[119].

Par conséquent, l'impuissance du vivant décrite n'est pas celle qui est posée en même temps que sa puissance, et identiquement à elle, en vertu de la connexion essentielle de l'affectivité et de la liberté, mais une impuissance qui précède et s'oppose à cette puissance, en vertu du mode particulier de cette affectivité, de cette liberté, et de leur connexion spécifique chez l'homme. On assiste chez le vivant humain à une sorte de différenciation de l'affectivité et de la liberté, puisque l'impuissance foncière du vivant fini que nous sommes signifie que là où se produit l'expérience de cette impuissance, en notre chair éprouvant sa finitude, notre affectivité ne s'identifie plus à notre la liberté. Ce qui ne veut pas dire que notre affectivité se déconnecte de notre liberté – ce qui, en

[118] Cf. CMV, p. 173 : « C'est l'impuissance absolue du Je à l'égard *du fait qu*'il se trouve en possession de ce pouvoir, en mesure de l'exercer », nous soulignons.
[119] *Ibid*., p. 136.

vertu de leur connexion fondamentale, est impossible – mais que l'épreuve spécifique de notre liberté, qui est encore un mode de l'affectivité, se fonde sur un autre mode de celle-ci, consistant dans l'épreuve de la négation de cette liberté. Simplement, si alors, comme telle, l'impuissance affective est encore la condition de la puissance libre du soi humain, et si elle est encore ainsi l'impuissance de cette puissance, c'est à la faveur d'une connexion qui ne signifie plus une *identification* des termes mais une *inversion*[120]. Dans l'approfondissement du concept de passivité se dit donc une impuissance autrement plus radicale que celle qui reste relative à la considération de la puissance de la transcendance, « une impuissance absolue »[121] qui touche notre immanence même ; une impuissance constitutive du vivant humain qui ne dit pas simplement l'exclusion, en sa structure fondamentale, de cette liberté dérivée qu'est le « Je pense », mais d'abord l'exclusion dans le mode spécifique selon lequel se révèle la finitude de cette structure, de la première de ses libertés, celle de son « Je peux ».[122]

---

[120] I, p. 264 : « Ici s'accomplit *phénoménologiquement* l'inversion dont nous avons parlé, l'inversion de la puissance en impuissance : le fait que le non-pouvoir de tout pouvoir à l'égard de lui-même se change en l'épreuve constante et irréfutable de son libre exercice. »

[121] CMV, p. 173.

[122] C'est ainsi que cherchant à éclaircir la relation « du Je à chacun de ses pouvoirs » à la lumière de la distinction des deux sens de l'auto-affection, Henry distingue « deux sortes de pouvoirs – pouvoirs *non seulement opposés mais foncièrement différents* : d'un côté, les pouvoirs que nous appelons prendre, se mouvoir, sentir, imaginer, vouloir qui sont en effet en notre possession, à notre disposition », et d'un autre côté, le fait « que chacun des pouvoirs soit à la disposition du Je, en sa possession, […] à l'égard de quoi le Je n'a aucun pouvoir » et qui comme tel est un « non-pouvoir ». « A chacun des pouvoirs qu'il dit être les siens et comme la condition de leur exercice s'oppose ainsi de façon radicale un non-pouvoir » (*ibid.*, nous soulignons). Parce qu'il oppose à des modes d'exercice particuliers de la liberté, une non-liberté plus fondamentale, on pourrait penser que ce texte de *C'est moi la vérité* rejoue l'opposition que l'on trouve dans *L'Essence de la manifestation*, entre d'un côté cette liberté qu'est la transcendance, pouvoir particulier du Je, et la non-liberté de l'immanence qui la fonde en rendant possible, dans son pathos, le pouvoir universel du Je, son pouvoir-pouvoir. (Ce qui reviendrait à trouver dans la théorisation henryenne des rapports de la Vie aux vivants le moyen d'accréditer le schéma théorique de l'arrachement proposé par la lecture que fait G. Jean du vitalisme phénoménologique de Henry en pensant l'acte du vivant comme l'actualisation d'une transcendance ek-statique sur le fond de l'immanence pathétique de la vie en lui. Mais notre interprétation tend à montrer qui ce qui se joue ici ne concerne pas le rapport de la transcendance ek-statique à celui de l'immanence pathétique, ni l'inverse, mais celui de l'immanence du vivant humain à l'immanence de la Vie absolue, de sorte que la conception de l'acte du vivant qui se dégage ici est presque inverse de celle propre au schéma de l'arrachement, à savoir, la conception de cet acte comme actualisation d'une immanence pathétique finie sur le fond d'une « transcendance » inextatique – celle de la Vie dans le vivant). Et il est vrai que le Je se trouve ici décrit d'un point de vue modal comme pouvoir, liberté, et d'un point de vue fondamental comme non-pouvoir et non-liberté. Mais, d'une part, ce qui fait du Je un pouvoir réel et une liberté effective du point de vue de ses modes particuliers (prendre, se mouvoir, sentir, imaginer, vouloir) n'est en aucune manière rapporté à leur transcendance ek-statique, mais au contraire à une immanence pathétique : à leur immanence au Je – « chacun des pouvoirs [est] à la disposition du Je, en sa possession, et cela pour autant que coïncidant avec eux, ce Je peut les exercer quand et aussi souvent qu'il le veut » – et à l'immanence du Je à lui-même : « Ce pouvoir ne lui est donné que pour autant que le Je est donné à lui-même » (*ibid.*). Et, d'autre part, si le Je est considéré comme un non-pouvoir et une non-liberté d'un point de vue plus fondamental, ce n'est pas en vertu de l'immanence essentielle de sa vie mais à cause du fait, propre à la finitude du vivant humain, qu'il est immanent à lui-même, *seulement* dans l'immanence de la Vie absolue, soit à cause d'une « transcendance », non pas certes ek-statique comme celle du monde, mais inextatique comme celle de l'immanence de la Vie dans le vivant fini : « Le Je n'est donné à lui-même que pour autant qu'il est un moi, moi transcendantal vivant donné à lui-même dans l'auto-donation de la Vie absolue » (*ibid.*). Et le texte oppose ainsi au sujet du Je, le pouvoir qu'il a sur les pouvoirs qui se tiennent en son immanence, pouvoir qui est son pouvoir-pouvoir, au pouvoir qu'il n'a pas sur ce pouvoir-pouvoir qui repose dans l'immanence d'une Vie qui le précède. Ce qui revient à dire qu'il n'oppose pas ici à des pouvoirs particuliers, le non-pouvoir du « Je peux » qui est en fait son pouvoir-pouvoir universel, mais bien plutôt à ce pouvoir-pouvoir essentiel le non-pouvoir factice qui le fonde. L'impuissance mise en évidence ici, au sein du soi humain, n'est pas cette impuissance (l'exclusion de la transcendance) qui, dans la mesure où elle dit encore une hyperpuissance, un pouvoir-pouvoir, une liberté immanente, un « Je peux », reste toute *relative* et peut tout aussi bien, et même encore mieux, valoir pour Dieu ; elle est une impuissance *absolue* (la situation de notre immanence dans celle de la Vie), qui, dans la mesure où elle signifie que l'hyperpuissance de la Vie s'éprouve dans le vivant sous la forme d'un non-pouvoir et d'une non-liberté plus fondamentale que le pouvoir-pouvoir de son

(iii) L'évènement de notre naissance

Comment ne pas voir alors que ce qui se joue dans les dernières œuvres du corpus henryen, c'est, avec l'approfondissement de l'impuissance humaine, une redétermination de la temporalité spécifique de notre existence ? « La temporalité la plus originelle de la vie, souligne en effet Henry, doit se comprendre à partir de sa passivité foncière »[123] ; c'est donc à partir du redoublement de la passivité propre au vivant fini, redoublement selon lequel une telle « vie n'est pas seulement passive à l'égard de soi – ou plutôt [selon lequel] cette passivité à l'égard de soi signifie la passivité de la vie à l'égard de son propre fondement »[124], qu'il faut ressaisir la texture propre de la temporalité constitutive de notre *humanitas*. Le commentaire de notre chapitre IV, mettant en évidence la temporalité d'une vie humaine comprise comme parvenir en soi d'une réalité pathétique qui se révèle en son auto-affection comme toujours déjà-là et toujours encore-là, précédée par elle-même et emportée au-delà d'elle-même, selon la logique hyperbolique de l'excédence, apparaît désormais insuffisante. Il faut maintenant tenir compte du fait que, dans cet être-jeté en soi, le soi humain n'est pas lui-même celui qui a le pouvoir de se jeter en soi, n'est pas l'origine du jet : si la réalité du soi humain est précédée par elle-même et emportée au-delà d'elle-même, celui-ci n'y est pour rien, il ne réalise pas lui-même sa propre excédence. Une telle prise en compte implique de dire que le temps du vivant humain ne consiste pas simplement à venir, ni à venir en soi, ni même encore – pour distinguer ce venir de la conception heideggérienne selon laquelle ce qui arrive vient d'un horizon futur – à venir à « partir du passé, de l'origine »[125]. Pour distinguer, dans la conception henryenne, la temporalité de Dieu comme Vie absolue, de la temporalité humaine formée en son sein, il faut préciser encore que le temps du vivant humain vient en soi à partir d'un passé et d'une origine qu'il n'engendre pas lui-même, autrement dit, que la vie humaine certes, vient, vient en elle, mais « vient en elle *à partir de ce qu'elle n'est pas* »[126] ; l'origine et la destination que le soi humain éprouve en soi, sa source et son achèvement, son commencement et son recommencement, procède d'un « Avant absolu *sur lequel il ne pourra jamais revenir* »[127], à la fois parce que – raison qui concerne « tout Soi concevable »[128] – donné dans le pathos du soi humain, cet Avant se dérobe à la saisie de son voir ek-statique, de sorte qu'il n'en « aura jamais aucun souvenir », qu'il ne pourra « jamais [le] rejoindre dans la pensée », et qu'il se donne à lui comme « l'immémorial à jamais perdu » – mais aussi, parce que – raison qui est propre à un soi fini – donnant le pathos du soi humain à lui-même, cet Avant se dérobe à la prise même de son vivre pathétique fini et de son « Je

« Je peux », pointe la finitude humaine : « […] l'impuissance absolue du Je à l'égard du fait qu'il se trouve en possession de ce pouvoir, en mesure de l'exercer » (*ibid.*).

123 PV-I, p. 56 : en prétendant dans cette conférence datée de 1977 décrire « la temporalité la plus originelle », Henry semble en réalité limiter son analyse à la temporalité de la vie humaine. Cf. la citation infra renvoyant à la note 126.

124 *Ibid.*

125 Cf. Ms A 3997, in RIMH n°3, p. 167 : « Venir commande le temps de Heidegger – le mien aussi, mais c'est une autre venue ; et moi seul explique que cette venue est une venue à partir du passé, de l'origine. »

126 PV-I, p. 56, nous soulignons.

127 PV-IV, p. 59.

128 *Ibid.*

peux », de sorte qu'il échappe par principe non pas seulement à sa pensée mais à son action même. La distinction de l'immanence substantielle de notre vie et de son immanence relationnelle à la Vie absolue implique que notre présent vivant est certes étranger au temps du monde, comme tel éternel, mais que cette éternité acosmique enveloppe en elle une référence à « un Autre que soi », « un Avant », « une Transcendance », qu'elle se manifeste elle-même comme donnée par « l'intermédiaire » de cet Absolu et qu'elle est ainsi marquée dans son étoffe pathétique d'une « contingence » radicale.

On voit alors que de même que la faiblesse de l'auto-affection confère *a fortiori* une passivité et une impuissance au vivant humain, de même, c'est le concept de naissance qui s'applique à un titre éminent à l'être humain. Car venue en elle à partir de ce qu'elle n'est pas, la vie humaine se révèle comme ce qui est né dans une Vie dans laquelle elle aurait pu tout aussi bien ne pas naître ; sa naissance apparaît contingente. S'éprouvant comme ce dont le vivant fini ne peut rendre raison, ni par sa raison, ni par ses actes, la naissance de ce vivant peut prendre la figure d'un miracle. Mais ce caractère contingent et miraculeux signifie que la naissance se donne comme la naissance d'un vivant qui, à la différence de l'Archi-naissance du Premier Vivant dans la Vie absolue, n'a pas toujours eu lieu, une naissance donc qui est advenue un beau jour, qui est le premier jour du vivant fini, le jour de sa naissance. Il s'agit donc d'une naissance qui, à la différence de la venue en soi du Premier vivant, *sur-vient* en celle-ci, une naissance en ce sens qui commence sans avoir toujours commencé, à ce titre un *événement* pathétique qui dit l'entrée d'un vivant dans la Vie.

Certes il arrive à Henry de refuser d'appliquer le concept d'événement à notre naissance : « […] la naissance n'est pas un événement mais une condition »[129]. Toutefois la raison qu'il en donne alors : « Nous ne sommes pas nés un jour mais constamment engendrés dans l'auto-engendrement absolu de la vie »[130], montre que ce qui motive un tel refus est la nécessité de dire que notre naissance n'a pas lieu « *un* jour », selon un acte qui se produirait une fois pour toute, mais qu'elle se reproduit au contraire « constamment », c'est-à-dire *tous les jours*. Il ne s'agit donc pas de dire que notre naissance ne se manifeste pas comme ce qui a lieu un beau jour, le premier, mais plutôt que ce beau jour se répète tous les autres jours de notre vie jusqu'au dernier, aussi bien que tous les jours, c'est pour nous comme le premier, un même commencement, un même recommencement. Si donc notre naissance doit être considérée comme une condition, ce n'est donc pas parce qu'elle ne serait pas un événement surprenant, survenant de manière contingente au sein de la Vie absolue, mais pour la raison presque inverse, à savoir parce qu'elle n'est pas un événement ayant lieu *une seule* fois, mais un événement qui a lieu *à chaque fois*, à chaque instant, du premier au dernier jour de notre existence, tout le temps de notre vie humaine, certes donc non point un événement faisant irruption dans le cours du monde mais un événement surgissant dans la pulsion de la vie. Loin de nier que notre naissance humaine commence un jour, il s'agit donc d'affirmer la répétition de ce commencement, son recommencement qui se produit toujours, aussi

[129] PV-I, p. 139.
[130] *Ibid.*

longtemps que nous sommes vivants, selon une nécessité qui n'efface pas notre contingence mais dit sa nécessaire reconduction.

On comprend ainsi qu'il arrive à Henry de réserver le concept de naissance pour la détermination spécifique de la temporalité propre au vivant humain, et de considérer au contraire celle propre à la Vie absolue et à son auto-engendrement comme étant une non-naissance. Ainsi par exemple dans l'article intitulé « Phénoménologie de la naissance » Henry peut-il écrire : « Comment en sa naissance transcendantale comme Ur-naissance le vivant se réfère-t-il à cette *non-naissance* qu'est l'auto-engendrement de la vie absolue ? »[131], ou encore dans *C'est moi la vérité*, lorsqu'il évoque au sujet du soi humain, la « Puissance dont il est né et qui elle-même ne *naît pas* »[132]. Car si au vivant fini convient le concept d'auto-affection au sens faible, on comprend en effet que seul son avènement dans l'éternité de la Vie absolue dont il dépend, et non pas l'avènement de cette éternité elle-même qui ne doit rien à personne d'autre qu'elle-même, se révèle selon la fragilité de ce qui naît dans la vie une première fois, et à chaque instant de son existence, sans y être pour rien, subitement[133].

On comprend également que Henry puisse trouver une légitimité au thème cartésien, qui pourtant mobilise directement le schéma de la création révoqué par ailleurs par sa perspective : « Je donnerai […] raison à Descartes et sa théorie de la création continuée »[134] ; car si l'idée d'un Dieu créateur assurément falsifie l'auto-engendrement de la Vie absolue, l'idée d'une création continuée permet d'approcher assez justement la manière dont le vivant humain est engendré en cet auto-engendrement ; impropre pour dire l'auto-affection en tant que telle, elle dit assez bien la faiblesse de cette auto-affection chez l'homme : à savoir que « c'est dans le Pli incessant de la vie que se forme continuellement mon ego », et « que ce Pli cesse et que je ne me forme plus ou que je continue de me former, la chose ne dépend pas de moi »[135]. Elle dit assez bien que le vivant que nous sommes ne se maintient pas en lui-même, ni partant le monde en son propre maintenant, par lui-même, mais seulement en tant que « nous sommes dans la main de l'être ou de Dieu, comme on voudra dire », par conséquent, fruit, selon la stricte étymologie, du « hasard ».

---

131 *Ibid.*, p. 138, nous soulignons.
132 CMV, p. 214, nous soulignons.
133 Plus difficilement compréhensibles sont en revanche les passages où Henry semble attribuer la non-naissance et le caractère, propre à la Vie absolue, d'être non-né, au vivant humain lui-même, comme dans PV-I, p. 133 : « En tant que généré comme Soi singulier dans mon Urnaissance transcendantale, je suis né. En tant que cette Ur-génération n'est qu'un mode de l'autogénération de la vie absolue, je suis non-né ». Car si en tant que mode de l'auto-engendrement de *la Vie absolue*, la naissance transcendantale du vivant humain, sa Ur-naissance implique sa participation à la vie éternelle de cette Vie, c'est précisément en tant que *mode* de cette Vie absolue, mode en l'occurrence fini, né de cette Vie absolue. Autrement dit, si l'on peut dire que je suis non-né, c'est seulement en tant que Dieu est en moi, mon être même, mais non pas à l'inverse dans la mesure où l'homme serait en Dieu, son être même. Mais cela revient à dire que, en toute rigueur, ce n'est jamais moi en Dieu, ce je que je suis en tant qu'humain, mais Dieu en moi, que je ne suis pas en tant qu'humain, dont on peut dire qu'il est non-né. À moins bien sûr que dans cette référence à cette non-naissance, Henry, au lieu de nier la naissance dans la vie du vivant, se contente de nier la naissance du vivant dans le monde, à l'instar de l'*Essence* qui interprète la parole d'Eckhart, « Je suis non-né », comme l'affirmation de l'irréductibilité de l'être acosmique et immanent de l'homme à celui d'une créature mondaine, cf. EM, p. 387.
134 AD, p. 82.
135 *Ibid.*

(iv) La possibilité certaine de notre mort

Mais ce « hasard », c'est-à-dire cette main de Dieu, cette œuvre de la Vie qui commande la venue dans la vie qu'il m'est donné de vivre, signifie que ma vie, qui a un jour commencé, et qui ne cesse de recommencer tous les autres jours, pourrait tout aussi bien, un autre jour, s'arrêter : « […] pour autant que je m'éprouve à chaque instant comme n'étant pas le fondement de mon être […] au fond je fais l'épreuve, l'expérience que je peux mourir, que je suis à la discrétion de cette puissance-là »[136]. Avec la dépendance de ma vie à l'égard de la Vie absolue que je ne suis pas, s'installe en mon être, en même temps que la certitude de l'effectivité de mon être-vivant, celle de ma possible mort ; engendré dans une Vie qui se dérobe à mon pouvoir propre, je suis à chaque instant assuré de vivre, sans être assuré de vivre l'instant d'après – assuré d'une vie qui ne peut s'assurer d'elle-même. C'est donc, en même temps que ma natalité, ma mortalité qui se dit pathétiquement dans la faiblesse de mon auto-affection, plus exactement, ce qui se dit, c'est la connexion de ma natalité comprise comme survenue, qui ne dépend pas de moi, dans l'effectivité d'un vivre, et de ma mortalité comprise comme possibilité permanente de ne plus vivre .

Une nouvelle fois, le thème de la mort s'invite donc dans l'anthropologie henryenne. Il n'est plus ici question de ce mourir relatif à l'inversion de l'immanence pathétique en une transcendance ek-statique, caractéristique de la sensibilité. L'expérience envisagée est en un sens caractérisée par une plus grande positivité. Car le mode de la vie dont il est question ici ne signifie pas une négation de soi du vivant, ou l'inversion paradoxale de sa vie dans l'épreuve en elle d'une nature ; il recouvre au contraire la position de soi du vivant et son irruption primordiale dans la Vie absolue. Aussi, il n'est pas question d'une forme de mourir où l'être humain expérimente l'inhibition de sa vie en tant qu'elle est celle d'un vivant sensible, mais bien d'une forme positive du vivre où l'être humain expérimente la donation de sa vie en tant qu'elle est celle d'un vivant fini, non point d'un mourir effectif, ni même d'un devoir-mourir, mais d'un pouvoir-mourir. En sorte que la mort à laquelle il est fait ici référence n'est pas à proprement parler expérimentée comme lorsque le vivant expérimente en lui l'inertie des choses ; elle n'intervient pas sous la forme d'une « expérience directe », mais sous la forme d'une « idée » qui est « la projection dans le futur de la condition d'un être qui n'est pas le fondement de lui-même »[137]. Seule cette condition de vivant dans la vie, et non la mort elle-même, est réellement expérimentée, et, « sans qu'il faille l'entendre de manière négative », « cette condition signifie l'expérience même de la vie comme épreuve de ce qui m'advient, de cette coulée qui se fait en moi et dont je ne suis pas la source »[138]. La mort projetée, au contraire, est une simple idée, et qui plus est, faute d'avoir un correspondant vécu, une idée sans contenu assignable, dont il faut se borner à dire : « Je ne sais pas ce que c'est. »[139]

Toutefois, si la mort signifiée est une idée sans contenu assignable, c'est parce que ce qui est signifié, nécessairement à vide, est la négation absolue de la vie, soit cette négativité que, par

136 *Ibid.*
137 *Ibid.*
138 *Ibid.*, p. 82-83.
139 *Ibid.,* p. 82.

définition, le vivant n'expérimente pas lui-même en tant que vivant, un mourir qui est la fin du vivre. De sorte que si l'expérience de la possibilité de la mort est une expérience positive, elle est, spécifiquement, l'expérience positive de la possibilité de cette négativité absolue, la donnée pleine qui fonde cette visée vide, cette présence intournable à soi à partir de laquelle se projette ce futur toujours absent, ce savoir pathétique absolument certain de soi sur la base duquel j'envisage ce dont « je ne sais pas ce que c'est ». Aussi, quoiqu'il ne « faille pas l'entendre de façon négative », elle porte dans sa positivité spécifique, les stigmates qui font d'elle le fondement d'une telle idée : elle est l'épreuve d'un être qui *n'est pas* le fondement de lui-même, la manifestation « d'une coulée qui se fait en moi et dont je *ne suis* pas la source », « l'expérience de la profusion de la vie, de ce que la vie surabonde en moi, *sans moi* »[140] ; bref, elle est révélation positive, au fond de ma vie, d'un *non*-pouvoir radical qui détermine la possibilité première de mon existence. Non-pouvoir si déterminant que, s'il est vrai que l'expérience de ma mortalité n'est pas celle d'un mourir effectif, ni même d'un devoir-mourir un jour, elle est celle d'un pouvoir-mourir *à chaque instant* qu'il m'est donné, sans y être pour rien, de vivre, sentiment de la possibilité *permanente* de ma mort. Si bien que ce qui se dit, c'est en sens une vulnérabilité plus grande encore que celle qui concerne le mourir propre à l'épreuve de la Nature en moi, puisque ce qui est expérimenté ici est la possibilité que cette épreuve de la Nature elle-même, ma sensibilité, prenne fin – la vulnérabilité de ce mourir lui-même. Et c'est une précarité plus grande encore que celle qui concerne le caractère historique d'un vivant-au-monde contraint à l'oscillation successive de sa souffrance et de sa jouissance, car ce qui est ici en jeu, c'est la possibilité, non pas d'une alternance de mes vécus, mais de ne plus souffrir et de ne plus jouir jamais. Plus vulnérable que toute *vulnérabilité* d'un vivant sensible dépendant d'une nature, plus précaire que toute *précarité* d'un vivant moteur déployant une histoire, le vivant fini, expérimente en son auto-affection le pathos d'une *fragilité* qui ne se donne pas comme ce que rencontre accidentellement sa force propre, mais comme ce qui permet à cette force de se rencontrer elle-même en sa propre essence de force ; une fragilité qui n'est pas, en ce sens, ce qui vient fragiliser la puissance du vivant, mais, plus gravement encore, ce en quoi cette puissance vient à elle-même, s'em-puissante, soit ce qui fragilise le vivant *à sa racine même* en suspendant son existence à l'œuvre de cette Puissance infinie qui « l'outrepasse » et tient ainsi en Elle, « à sa discrétion », la possibilité de sa puissance finie à lui, de son passage dans la vie, comme de son passage de vie à trépas.

(v) Une fragile éternité

Dans la description de la temporalité propre à notre *humanitas* s'accuse donc nettement, en ce chapitre, le contraste avec le premier moment qui se contentait d'indiquer, au sujet de cette temporalité, son immanence à l'éternité de la vie et son identité avec l'historial de la vie. Il n'agit plus simplement d'indiquer que cette éternité s'historialise dans la sensibilité sous la forme de la réalité originaire du temps du monde – l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité –, et, dans la

[140] *Ibid.*, p. 83.

motricité, sous la forme du contre-temps de l'action opposé à ce temps du monde – l'auto-affection de l'intériorité contre-ekstatique. Il n'est plus question maintenant d'une sorte de naturalisation transcendantale, ni d'une historicisation transcendantale de l'historial de la Vie absolue mais de sa *finitisation* : dans l'auto-affection au sens faible que nous sommes, l'éternité de la Vie absolue s'historialise sous la forme d'un temps de vie intrinsèquement finie, marquée par une naissance fortuite et, concomitamment, par la possibilité permanente de la mort. Si l'étoffe d'un tel temps est celui d'une présence en elle-même incontestable, non moins incontestable est l'épreuve de cette présence comme ce qui, ne s'étant pas auto-engendré, ne possède jamais en soi-même l'assurance de sa propre continuation, de sa propre *perpétuation*. Aussi, pour décrire la spécificité de cette temporalité qui survient sans fonder sa propre survenue, et qui partant ne se répète que pour autant qu'elle se trouve perpétuée par un autre que soi, ce qui convient, ce n'est plus l'expression d'« *éternel présent* », propre à décrire la temporalité de la vie dans son rapport pathétique à soi, mais l'expression, propre à la temporalité du vivant fini dans son rapport à la Vie absolue qui l'outrepasse, de « *présent perpétuel* ». « [N]e vivons-nous pas dans un *perpétuel présent* ? Sommes-nous jamais sortis de celui-ci ? Comment le faire si nous sommes des vivants, invinciblement joints à eux-mêmes dans la Vie qui ne cesse de se joindre à soi ? »[141], demande en effet Henry dans *Incarnation*.

Il est vrai que comme le remarque judicieusement J-F. Lavigne, que dans le contexte de cette citation, Henry « glisse »[142] de cette expression à celle « d'éternel présent », comme si, ne tenant pas compte de la différence entre les deux expressions, il recouvrait le sens spécifique de la perpétuité et partant celui de notre finitude. Pour autant, si, de fait, en cet endroit de la théorisation de notre temporalité, Henry ne distingue pas les deux expressions, doit-on en conclure que, en droit, cette théorisation conduit nécessairement à un recouvrement, sous son caractère prétendument éternel, du caractère perpétuel de notre présent, et par conséquent à une méconnaissance de la phénoménalité propre à notre condition humaine ? Assurément, la théorie de « la naissance transcendantale dans l'auto-affection de la Vie absolue, qui est vie *infinie* »[143], dans la mesure où elle signifie que l'homme « est Vie »[144] et participe de son essence infinie, implique bien, comme l'un de ses temps forts, l'affirmation du caractère éternel de sa présence, conformément à l'essence éternelle de la Vie ; mais cette théorie signifie aussi bien que l'homme est dans la Vie sans être cette Vie elle-même, et reçoit ainsi une essence finie marquée par une faiblesse constitutive qui est son incapacité à engendrer par soi-même l'essence infinie qu'il partage avec la Vie : « l'homme est vivant *dans* la Vie absolue » signifie que l'homme est *Vie* (= vivant) sans être *la Vie* (= l'Absolu). Or notre lecture suggère que, dans l'analyse de cette faiblesse et de cette différence entre l'auto-affection humaine et l'auto-affection de la Vie absolue, la phénoménologie

[141] I, p. 91 nous soulignons.
[142] J-F. Lavigne, « Incarnation et historicité », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds.), *(Re-)lire Michel Henry. La vie et les vivants*, *op. cit*., p. 465.
[143] *Ibid.*
[144] CMV, p. 128.

henryenne vient dire précisément ce qui, selon J-F. Lavigne, définit le caractère perpétuel de notre présent dans sa différence avec une stricte éternité : à savoir d'être un présent « indéfiniment prolongé, continué », en vertu « d'une continuation qui repose sur la nécessité de réassurer la présence, comme une présence menacée de prendre fin », nécessitant « une incessante reprise », et présentant une « fragilité essentielle »[145]. De telle sorte que si, dans le détail de son analyse, de fait la théorie henryenne ne distingue pas toujours le caractère perpétuel et le caractère éternel de notre présent, il nous semble que, considérée dans son ensemble et dans ses principes, elle permet de leur donner deux contenus biens distincts : au caractère éternel, elle confère le contenu impliqué par l'identité fondamentale de notre essence vivante avec celle de la Vie (= notre immanence substantielle), signifiant l'irréductibilité de notre temporalité pathétique à celle ek-statique et sans consistance des étants mondains, et au caractère perpétuel, elle confère le contenu impliqué par la différence spécifique de notre essence finie de vivant avec celle infinie de la Vie (= notre immanence relationnelle à la Vie), signifiant la relativité de notre temporalité pathétique à l'Absolu qui fonde notre existence ; ce qui revient à identifier l'éternité de notre présence à notre être-hors-du-temps-du-monde et la nécessité de sa perpétuation au fait, propre à nous, de ne-pas-être-fondement-de-notre-être-hors-du-temps. Et ainsi, au lieu de tomber dans la contradiction en reconnaissant le caractère perpétuel et éternel de notre présent, elle articule l'un à l'autre les deux caractères pour dire la façon spécifique dont le dynamisme éternel fondamental de la Vie se temporalise en nous : en se perpétuant, c'est-à-dire sous la forme d'un vivant, dont la présence, faute de s'engendrer elle-même, doit, pour être maintenue dans le dynamisme *éternel* de la vie acosmique, être *perpétuellement* reconduite. Sans doute, la coexistence de ces deux caractères très différents, manifeste-t-il une tension très vive dans la description henryenne de notre temporalité ; elle revient à faire de notre vie humaine une présence éternelle qui a commencé à un moment et peut finir à tout moment, une éternité qui prend la forme paradoxale d'un événement perpétuel, une réalité hors du temps du monde, portant pourtant en elle les stigmates d'une natalité et d'une mortalité. Mais plutôt que comme une contradiction[146] du discours henryen inaperçue par son auteur, signe de son incapacité à penser notre finitude au sein d'une philosophie de l'immanence infinie, ne peut-on y voir plutôt l'expression philosophique remarquable de la manière spécifique que nous avons, nous vivants simplement humains, de prendre part à la Vie : en se situant dans son mouvement infini, à la manière d'un être fini ?

[145] J-F. Lavigne, « Incarnation et historicité », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds.), *(Re-)lire Michel Henry. La vie et les vivants*, *op. cit*., p. 465.

[146] Cf. J-F. Lavigne, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry, Le problème de l'identité transcendantale de l'ego », in *Cahiers philosophiques*, n°126, Scéren, CNDP-CRDP, 2011, p. 77 : « L'expression henryenne d' "éternelle venue en soi" de la vie implique une contradiction : si la vie "vient", advient, si elle a la forme d'un *événement*, elle ne peut être "éternelle". Le phénomène décrit par Henry justifie davantage l'adjectif "perpétuel", au sens précis de "répété de façon continue" ».

(vi) Une finitude radicale

Il est clair en tout cas que dans la distinction du sens fort et du sens faible de l'auto-affection se manifeste, de la part de Henry, un effort discursif pour tenter de déterminer la situation qu'il revient au vivant que nous sommes, plus finement que ce que laissait entendre la réélaboration fondamentale du concept de situation dans *L'Essence* ; il ne s'agit plus de dire que la réalité humaine, en tant que réelle, se tient dans la vie acosmique, mais, comment, en tant qu'humaine, elle s'y tient. De *L'Essence de la manifestation* à la trilogie finale consacrée au christianisme, le discours qui détermine notre *humanitas* par différenciation d'avec le monde, se double d'un discours, qui détermine sur le plan acosmique de la vie prédéfinie par le premier discours, la différence entre notre vie de vivant et la Vie elle-même, entre notre soi simplement humain et l'Archi-soi identifié au Christ : « C'est […] sur le plan de la vie elle-même que se creuse l'abîme qui sépare le Christ des hommes. C'est ce que l'analyse de l'homme en tant que fils dans le Fils a justement établi »[147]. Le temps n'est plus alors, comme l'affirmait de façon fracassante l'*Essai* connexe à *L'Essence de la manifestation,* de « jeter bas le fondement *ontologique* du concept de finitude en tant qu'un tel concept prétend s'appliquer à l'*existence* humaine » et reconnaître à celle-ci, au corps même, en tant qu'elle et lui sont subjectifs, une valeur « absolue »[148]. Il ne s'agit certes pas de revenir sur cette affirmation pour finalement la rejeter. Mais il est maintenant temps de fonder sur cette assertion ontologique qui exclut le concept de finitude pour définir l'existence de l'homme et son corps en tant que subjectifs, une proposition plus spécifiquement anthropologique qui réintroduit un concept de finitude pour dire la manière humaine dont se réalise notre existence, s'incarne notre corps, se révèle notre subjectivité, la façon, relative à nous, d'être dans l'absolu. Autrement dit, après avoir refusé de penser l'être humain à partir d'une finitude (identifiée à l'être dans le monde), il s'agit de penser sa finitude humaine à partir de son être (reconnu comme vie). La finitude attribuée à l'homme définit alors un mode de la vie et de l'auto-affection, l'auto-affection au sens faible, caractérisée comme épreuve en soi d'une dépendance à l'égard d'un Autre que soi, d'un Avant, d'une Transcendance dans l'immanence, d'un Absolu par l'intermédiaire duquel je suis ce que je suis, à qui je dois de naître, peut-être de mourir, soit comme impuissance foncière et incapacité à assurer par soi-même sa présence dans la vie.

Mais précisons encore qu'un tel mode, selon lequel le vivant humain se rapporte à la Vie absolue en lui a un statut très particulier si on le compare aux autres modes de la vie qui spécifient le vivant humain par rapport à d'autres types, hypothétiques ou réels, de vivants : la sensibilité, la motricité, la psychéité, ou la créativité. Car le mode selon lequel le vivant humain se rapporte pathétiquement à la Vie absolue qui le fonde n'est pas comparable aux autres : dans ce rapport, la vie humaine ne trouve pas la possibilité de se rapporter, en son auto-affection, au monde, ni de s'y rapporter de telle ou telle manière, passivement ou activement, concrètement ou abstraitement, en se pliant à sa loi ou en le pliant à la sienne, mais la possibilité de son rapport originaire à elle-même,

147 *Ibid.*, p. 163.
148 PPC, p. 304.

de son auto-affectabilité ; en lui, le vivant, ne reçoit pas tel ou tel trait propre au vivant, mais il reçoit la vie elle-même ; il n'est pas ainsi un mode selon lequel se réalise la subjectivité humaine en tant que sensible, motrice, psychique ou spirituelle, mais le mode fini selon lequel se réalise une subjectivité pathétique susceptible de se modaliser ainsi. Il ne se situe pas dans la détermination de notre *humanitas* à côté, mais en deçà des autres déterminations ; avec lui le prolongement de l'ontologie henryenne en un discours plus proprement anthropologique, accompli dans les chapitres VI, VII, VIII, ne fait pas un pas de plus dans la même direction, ni un pas de côté, mais un pas en arrière, avance en reculant. Avec cette finitude, il s'agit bien encore d'une détermination qui spécifie notre essence par rapport à une autre, celle de Dieu, mais, parce qu'en elle, se dit et s'accomplit le rapport au fondement de notre être, elle est une détermination « spécifique » *plus fondamentale* que toutes les autres déterminations spécifiques entrevues ; elle ne concerne pas simplement la forme de notre essence, mais son fond. Mode selon lequel notre essence accède à sa propre possibilité, elle est, parmi toutes les déterminations spécifiques de notre *humanitas*, ce qu'il y a de plus essentiel en elle. Peut-être faut-il même dire qu'elle est du point de vue de l'homme, en un sens[149], plus fondamentale, plus essentielle que les déterminations fondamentales qui ont permis de définir dans la première partie son essence ; puisque c'est dans l'immanence relationnelle à la Vie absolue, à son Archi-Révélation, son Archi-Chair, son Archi-Soi que le vivant humain trouve la possibilité de son immanence substantielle, de sa vérité, de son affectivité et de son ipséité. Plus que le fond même de l'existence humaine, on touche avec elle son *tréfonds*.

Aussi bien, c'est une finitude autrement plus profonde, que celle que nous avons dégagée, en thématisant la sensibilité : une finitude radicale, qui double et renforce, la finitude simplement modale définie par l'épreuve sensible du monde en notre chair. C'est même celle-là qui fait de celle-ci une véritable finitude : car si la finitude de l'homme ne tenait qu'à ce que celui-ci fait la rencontre d'un monde, éprouve une inhibition, expérimente, dans la passivité à l'égard de la nature, une contrainte, une limite, rien ne distinguerait une telle finitude de celle que s'imposerait à lui-même, Dieu, en engendrant en lui la réalité d'un monde, en s'inhibant lui-même, en se rendant activement passif à l'égard de la Nature, en s'auto-contraignant, en auto-limitant son hyper-puissance. Or au contraire, dès lors qu'est reconnue à l'homme la finitude radicale d'un être qui ne s'est pas apporté dans la condition qui la sienne, condition de vivant – qui plus est de vivant-au-monde –, il apparaît que c'est sans jamais l'avoir voulu d'aucune manière (ni théoriquement dans un voir, ni pratiquement dans un acte) qu'il est conduit à rencontrer un monde, à faire l'épreuve de son inhibition ; c'est dans la passivité à l'égard de la Vie, qu'il expérimente sa passivité à l'égard du monde ; c'est, sans y être pour rien, qu'il est contrarié et limité dans sa puissance relative à l'hyperpuissance divine. Il apparaît également que la résistance du monde, rencontrée par le vivant en sa chair radicalement finie, ne saurait céder à son effort, lui-même inévitablement fini, sans

[149] En un sens seulement, puisque, si dans l'expérience de sa finitude l'homme accède aux déterminations essentielles de la vie (immanence, vérité, affectivité, ipséité), reste que cette expérience n'est elle-même possible que dans l'auto-accomplissement préalable de ses déterminations essentielles dans la Vie absolue, qui en ce sens sont bien *les plus* fondamentales.

devenir au terme de cet effort, une résistance effectivement absolue ; la finitude de ce vivant est telle qu'en s'exposant au monde dans sa pratique, ou bien encore, en tentant de le saisir théoriquement, il butte sur une réalité qui n'est incontestablement pas celle d'un songe.

Toutes les puissances spécifiques du vivant humain sont marquées au fer rouge par l'impuissance foncière où sa puissance fondamentale de vivant trouve sa propre possibilité. Toutes, dans leur possibilité originaire et leur spécificité, portent en elle l'indice de la contingence dont elles sont issues, disant qu'elles auraient pu tout aussi bien être autres, qu'elles auraient pu tout aussi bien ne pas être. En tant qu'auto-affection au sens faible, au fond de l'immanence du vivant, en son tréfonds, se révèle « la transcendance » de la Vie qui l'engendre ; au fond de chacun de ses pouvoirs, au tréfonds même de son pouvoir-pouvoir se révèle un non-pouvoir à l'égard de cette Vie ; au tréfonds de sa présence à soi, l'antécédence de la Vie.

(vii) Un silence abyssal

On pourrait même dire que le vivant humain a ceci de propre, en tant que fini, qu'au tréfonds de son savoir certain de soi et de sa vérité pathétique, il éprouve la certitude d'un non-savoir et le pathos d'une *non-vérité* à l'égard de la Vie infinie. Car si en tant que vivant, il éprouve que la Vie se manifeste en lui, toutefois, en vertu de la non-réversibilité de la relation d'intériorité phénoménologique qui unit sa vie finie à la Vie infinie, il éprouve en même temps que cette Vie peut *en droit* se révéler indépendamment et différemment de lui dans d'autres vies que la sienne – à commencer par celle du Premier vivant – et que *de fait* elle ne se révèle pas en lui telle qu'elle peut se révéler indépendamment et différemment de lui (mais précisément seulement *telle* qu'elle se révèle *en lui*). En se disant en ma vie finie, la Vie infinie dit, dans ce dire qui est la pathos de ma finitude, à la fois qu'elle peut se manifester autrement que moi et qu'elle ne se manifeste pas en moi comme tel (comme autrement que moi-même, mais seulement comme moi-même). En d'autres termes, dans l'épreuve de sa finitude le vivant humain fait l'expérience d'un *potentiel* de révélation qui l'excède infiniment : s'il accède ainsi effectivement (en sa propre présence) à ce potentiel, reste que ce potentiel auquel il accède effectivement est la possibilité d'une infinité de révélations – celles des autres vivants à eux-mêmes en tant qu'ils sont différents de lui, et d'une révélation de l'Infini, celle du Premier vivant à lui-même, en tant qu'il est indépendant de lui – auxquelles il n'accède pas *actuellement* (comme telles absentes). La Vie infinie se révèle en l'être humain, mais, précisément, elle s'y révèle ainsi seulement dans l'auto-révélation d'une vie qui est celle d'un vivant fini unique (non dans l'auto-révélation des autres vivants finis différents de lui, ni dans l'auto-révélation de cet Autre qu'est le Premier vivant indépendamment de lui) : le savoir *absolu* qu'il a de cette Vie se borne au savoir qu'il en a *relativement* à la manifestation pathétique de celle-ci en sa vie propre. L'Absolu se dit en moi qui suis en Lui, mais, en moi, qui suis en Lui sans être Lui, Il ne se dit pas tel qu'Il est singulièrement en un autre, ou absolument en Lui-même, alors même qu'Il dit qu'il peut l'être.

Que la conception henryenne des rapports de la naissance dans la Vie infinie du vivant fini implique bien la reconnaissance des limites du savoir du second concernant la première, et cela,

alors même qu'elle définit la vie en général comme savoir adéquat de soi, et réalité de part en part phénoménologique, on en trouve une confirmation incidente dans un entretien de 1993 où Henry aborde la question de la curiosité. À Sébastien Labrusse qui, après lui avoir rappelé la formule de Maître Eckhart que Henry valide dans *L'Essence de la manifestation*, « l'homme connaissant Dieu », lui demande si l'on peut dire que « Dieu est curieux de l'homme », Henry reconnaît en effet qu'il lui est « impossible de répondre à cette question » : « Je peux décrire phénoménologiquement la vie que j'éprouve et déceler l'essence de cette vie en moi, mais je ne pense pas pouvoir être cette vie absolue de façon à pouvoir parler en son nom »[150] ; et il justifie cet aveu d'impuissance en invoquant la non-réversibilité de la relation entre l'homme et Dieu : « Ce qui fait que ma vie est vivante est la vie en un sens absolu. Il reste que c'est *seulement dans ma vie* que je puis être attentif à cette vie absolue et infinie qui se déploie en moi. Aussi, si je suis curieux de Dieu, pourrai-je peut-être éprouver ce mouvement. Mais *je ne suis pas placé dans cette vie infinie* pour dire qu'elle est curieuse de moi. Je ne peux pas répondre à cette question »[151]. Et cette non-réversibilité renvoie elle-même à la passivité du vivant fini à l'égard de la Vie infinie : « En effet, je suis toujours passif dans cette vie infinie. Elle est un avant-moi dont je suis contemporain pour autant que je l'éprouve, mais il y a tout de même comme un avant de la naissance qui travaille en moi »[152]. Quoique la vie infinie se révèle en moi en tant qu'auto-affection, il n'en demeure donc pas moins, qu'en moi, en tant qu'auto-affection au sens faible qui se révèle en elle, il y a *quelque chose* d'elle qui ne se manifeste pas en moi.

Quel est ce « quelque chose » ? Précisément parce qu'il s'agit ici de ce qui, au sein même de l'auto-révélation sans distance qu'est ma vie propre, m'échappe de la Vie, comment le caractériser sans en dire trop ? On se contentera ainsi de le désigner en disant que ce qui de la Vie se dérobe au vivant n'est pas exactement son hyperforce, ni son excès sur moi et la force de son auto-affection, mais ce qui fait que cette hyperforce est la sienne, la raison même de son excès sur moi et du caractère fort de son auto-affection, non pas l'être de cette Vie, ni son acte, mais le fondement de son être, la source même de son acte, le dedans de son dedans qui fait d'elle l'immanence *absolue* : « l'avant de la naissance qui travaille en moi ». D'un côté, en tant que cet Avant travaille en moi, la Vie se manifeste en ma vie propre – ce qui fait d'elle une vie véritable ; mais, d'un autre côté, ce qui fait que cette Vie peut être, en s'auto-engendrant, l'absolu, l'origine d'elle-même, de moi, et de tous les autres vivants, « l'avant de la naissance », reste pour ma pensée ainsi que dans mon vécu, pour moi ainsi qu'en moi, un mystère.

Si donc il y a « une impossibilité de répondre à la question », de parler au nom de Dieu, un excès de la Vie sur mon auto-révélation, c'est qu'en cette parole où le vivant se révèle à lui-même, un silence auréole l'origine même de cette parole et qu'en cette étreinte où ma chair touche chaque point de son être et s'auto-manifeste, Celui-là même qui accomplit cette étreinte et cette auto-manifestation, se tient dans un certain retrait, demeure en quelque manière caché, impénétrable. Et il faut bien voir que ce silence qui se fait entendre, en creux, dans la parole de ma vie, ce retrait, cet

[150] E, p. 111-112.
[151] *Ibid.*, nous soulignons.
[152] *Ibid.*

être-caché et impénétrable, qui se manifeste dans le pli de ma chair, ne signifie pas simplement, comme Henry le laisse le plus souvent entendre[153] que la vie se dérobe à la vérité du monde. Cette négation de la vérité du monde est le propre de toute vie, de la mienne comme de celle de Dieu, elle désigne l'invisibilité que nous avons rencontrée dès le premier chapitre et qui n'est autre que la vérité propre à l'affectivité. La non-vérité que nous pointons en ce dernier chapitre fait porter la négation sur le plan même de la vérité invisible propre à l'affectivité ; elle ne concerne pas la vie dans son rapport au monde, mais le vivant fini dans son rapport à la Vie absolue. Il n'est plus question de dire qu'à l'objectivité visible des choses se soustrait la vie, mais qu'à la subjectivité invisible du vivant que nous sommes ne se manifeste pas sans reste la Vie absolue. Si la question « pourquoi » au sujet de la Vie n'a pas de réponse, ce n'est pas, comme le laisse simplement entendre la suite du texte que nous commentons : parce que « la vie n'est jamais à l'extérieur de soi et qu'elle ne se montre pas dans un horizon » [154], soit parce qu'elle est essentiellement intime, mais plus radicalement : parce qu'elle est, selon la formule augustinienne, « plus intime que l'intime de moi-même ».

Mais si l'expérience de notre finitude est comprise par Henry comme celle d'un *être*, la Vie absolue, qui se dérobe en quelque manière au savoir aussi bien ek-statique que pathétique que le vivant a de lui-même, aussi bien à la *phénoménalité* de son voir qu'à celle de son vivre, faut-il en conclure alors que les derniers développements de la philosophie henryenne la conduisent finalement à mettre en cause le principe, reconnu par ailleurs par elle comme cardinal, de la subordination de l'ontologie à la phénoménologique ? Appliquée au phénomène humain, sa propre exigence phénoménologique de décrire le plus fidèlement possible notre expérience semble bien l'obliger, en effet, à admettre, à travers le concept d'auto-affection au sens faible, l'expérience que nous faisons d'une réalité qui se donne positivement comme ne se donnant pas tout entière dans le contenu positif de cette expérience et en même temps comme antérieure à celui-ci. Seulement, parce que la relation est décrite tout entière sur le plan de la vie auto-affective et comme relation entre deux modalités de l'auto-affection, d'une part cette expérience est comprise comme expérience constitutive d'une réalité spécifique, celle du vivant fini, et d'autre part, la réalité antérieure, celle de la Vie infinie, est elle-même décrite comme intrinsèquement phénoménologique : l'homme expérimente en sa réalité de vivant fini, la réalité d'une Vie infinie qui s'expérimente en lui. De telle sorte que Henry ne décrit pas la finitude et la non-vérité qu'elle implique, comme subordination de l'apparaître à un Être irréductible à l'apparaître, mais subordination de l'apparition d'un vivant à lui-même, à l'Archi-apparition de la Vie à elle-même, soit d'un être fini qui est déjà de part en part phénoménologique à l'Être infini *a fortiori* phénoménologique qui se dérobe à lui en le rendant possible. Certes dans ce rapport, il y a subordination de l'apparition du vivant humain à l'être de la Vie absolue irréductible à l'apparition de ce vivant, de notre subjectivité à une réalité qui excède cette subjectivité, mais on voit alors que

[153] Comme lorsqu'il détermine l'Avant-moi, dans PV-IV, p. 109, comme « l'Immémorial à jamais perdu » que l'on ne « pourra jamais rejoindre dans la pensée ».
[154] E, p. 112.

la disjonction de l'apparaître et de l'être, de la subjectivité et de la réalité, qui se joue apparemment ici, ne vaut pas pour l'apparaître et l'être, pour la subjectivité et la réalité, *d'une manière générale*, mais décrit seulement la façon *particulière* qu'a de s'apparaître, c'est-à-dire d'être, la subjectivité du vivant fini et naturé, dans sa différence d'avec la façon qu'a de s'apparaître, c'est-à-dire d'être, la subjectivité de la Vie absolue, infinie et naturante. Autrement dit, ce qui est en jeu, c'est seulement la façon simplement humaine d'être et d'apparaître : en s'auto-apparaissant *sans que* m'apparaisse jamais *tout à fait* la source même de mon auto-apparition ; « jamais tout à fait », car si en cette auto-apparition que je suis, c'est bien l'Archi-soi qui s'auto-apparaît en moi, aussi bien, il apparaît que cet Archi-soi peut, en droit, s'auto-apparaître, en d'autres singularités que moi et absolument en Lui-même, et que de fait, en cette auto-apparition que je suis singulièrement moi-même, relative à moi-même, de fait il ne le fait pas. La disjonction de l'apparaître et de l'être qui se joue ici est une manière de décrire à un niveau spécifique, anthropologique, la manière dont la réalité de notre subjectivité s'auto-révèle en son pathos fini *sans remettre en cause* à un niveau fondamental et proprement ontologique – ainsi que l'envisage J-F. Lavigne dans son commentaire critique – « la convertibilité phénoménologique de l'être et de l'apparaître »[155]. La finitude, la non-vérité n'est pas une propriété d'essence de l'être même de la vie, elle est seulement ce qu'implique de reconnaître l'essence de cet être vivant qui n'accède à sa vérité *que* dans la vérité d'un Être-en-vie qui le précède.

Aussi, comme le remarque encore J-F. Lavigne, il est tout à fait exact que de ce que Henry confère à « l'apparaître subjectif un privilège ontologique exclusif », il s'ensuit qu'il « refuse d'apercevoir la détermination pré-phénoménale » et « infrasubjective » de l'incarnation « qui se manifeste *en-deçà* du seuil phénoménologique de l'immanence affective »[156]. On voit en effet, que lors même que Henry aborde de front la question de l'incarnation humaine et de la finitude qu'elle implique, il le fait sans envisager autre chose qu'un mode phénoménologique de l'affectivité immanente propre à la subjectivité humaine, l'auto-affection au sens faible, dans son rapport à la subjectivité absolue de la Vie et à son auto-affection au sens fort. Toutefois, notre analyse suggère que l'incontestable radicalité de son dispositif « hyper-transcendantal qui fait de la vie transcendantale, encore plus absolument que ce n'est la cas chez Husserl, l'unique origine et le fondement absolu de toute réalité »[157], ne le conduit pas pour autant à rejeter cela même que J-F-Lavigne considère comme ne pouvant être qu'une détermination « pré-phénoménale » et « infra-subjective » de l'incarnation, se manifestant « en deçà du seuil phénoménologique de l'immanence

---

[155] J-F. Lavigne, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendantale de l'ego », in *Cahiers philosophiques*, n°126, Scéren, CNDP-CRDP, 2011, p. 81. Voir aussi « "Prendre chair" : le problème de la temporalité transcendantale dans la phénoménologie matérielle de Michel Henry », in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G Rametta, *Vivre la raison, Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 69 « l'origine de la vie originaire immanente est la transcendance pré-immanente. En deçà du seuil de la phénoménalité transcendantale préexiste donc une dimension d'être primordiale, indépendante de la phénoménalité : *l'être précède l'apparaître* », et encore « Comment l'ego vient au monde. L'équivoque de l'affectivité transcendantale », in J. Leclercq., P. Lorelle. (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, *op. cit*., p. 75 : « Cette puissance originairement phénoménalisante ne peut donc être que pré-phénoménale […] »

[156] J-F. Lavigne, « Incarnation et historicité », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds.), *(Re-)lire Michel Henry. La vie et les vivants*, *op. cit*., p. 468 et p. 474.

[157] *Ibid.,* p. 468.

subjective » : une « chair naturante », une « transcendance », fonctionnant en nous comme « source du besoin » et « norme immanente et cachée de développement »[158]. Car à la faveur de la description de l'auto-affection au sens faible comme mode singulier d'une passivité qui se redouble, en tant que passivité à l'égard de soi, passif à l'égard de la Vie, on l'a vu, le soi humain que je suis, ma vie, mon temps, ma chair même, apparaissent bien comme des phénomènes naturés, tributaires d'une Archi-chair « naturante » s'éprouvant comme ce qui « transcende » ma propre existence en la fondant tous les jours de ma vie d'une manière continuée, source secrète de tout ce que je suis, de tous mes pouvoirs et de tous mes besoins (des plus matériels : dormir, se nourrir… aux plus spirituels : l'art, l'éthique, la religion), norme de la nature et des limites de toutes les forces qui me sont données, principe de ma naissance et de ma mort toujours possible, commandant la nécessité pour moi d'être un vivant, un soi, qui plus est un vivant en relation avec un monde, pressé de le transformer, de le penser, d'en créer de nouveaux, m'imposant et me permettant, pour un temps, d'y survivre et de faire plus que d'y survivre. Simplement, parce que Henry considère que l'Archi-chair naturante ne trouve son pouvoir de naturation et ainsi son effectivité que dans un soi, le mien, ceux des autres vivants et d'abord dans le Soi originaire du premier vivant, que son secret lui-même suppose son auto-apparition au sein d'une chair où peut s'entendre son silence, qu'elle n'est réellement une norme et une loi de mon développement que dans l'exacte mesure où elle s'incarne pathétiquement en moi, il en résulte que l'être de cette Archi-chair naturante est encore subordonné à l'apparaître ; elle n'est pas identifiée, selon les termes de J-F. Lavigne, à une « *nature* naturante »[159], une transcendance « *infra-subjective* », une « loi *pré-phénomén*ale », propre à un « *organisme vivant bio-transcendantal* »[160]. Elle n'est pas identifiée à un organisme vivant bio-transcendantal, naturel, car elle est conçue d'une part, comme phénoménologique, et d'autre part, comme la source non seulement de la dimension naturelle, et organique du vivant mais encore de sa dimension symbolique et spirituelle, soit comme une loi qui n'est pas simplement celle de notre « équilibre vital »[161] mais encore de notre arrachement et accroissement vital, et comme ce qui fait de nous non pas seulement « des êtres capables de santé et de maladie »[162] mais aussi de ce que Nietzsche appelait la « grande santé » soit une santé non point « organique » « biologique » ou « naturelle » (« grande santé » intimement liée aussi à la possibilité d'une maladie elle-même « non organique », « non biologique », ou « non naturelle » : le désespoir, « la maladie mortelle » de la vie) ; en lieu et place d'un organisme vivant bio-transcendantal : un *Premier vivant phénoménologico-transcendantal*. Une telle réalité précède l'immanence phénoménologique subjective qui définit notre soi sans se situer « en-deçà du seuil phénoménologique de l'immanence subjective » : elle est son seuil – le seuil de cette porte qui conduit à soi. En-deçà seulement du phénomène subjectif de notre vie finie, elle est par rapport à celle-ci non point infra-subjective, ou pré-phénoménale, mais la réalité qui conditionne

158 *Ibid.*, p. 467-468.
159 *Ibid.*, p. 474.
160 *Ibid.*, p. 467.
161 *Ibid.*
162 *Ibid.*

notre phénomène subjectif dans la mesure exacte où elle se donne en nous comme ce qui est capable de s'engendrer elle-même comme la phénoménalité subjective qui nous transit. Contenant en elle, outre notre propre phénoménalité, le pouvoir de son auto-phénoménalisation, elle est par rapport à nous non pas infra-subjective ou pré-phénoménale, mais supra-subjective, archi-phénoménale, un être qui n'excède notre apparaître qu'en tant qu'il contient en lui plus d'apparaître que nous-mêmes. Sa non-vérité en nous est l'excès de sa vérité sur la nôtre.

Si donc, il est bien vrai que Henry refuse d'apercevoir la détermination pré-phénoménale et infra-subjective de l'incarnation, toutefois, on perçoit que la raison qui justifie un tel refus n'est pas simplement celle, négative, qui consiste à se baser sur une « approche *seulement* phénoménologique-transcendantale de la *vie*, du *temps* et de la *chair* » hypothéquant notre finitude au profit d'une « une pratique ultra-idéaliste de la réduction transcendantale »[163], mais peut être d'abord, celle, positive, qui consiste à trouver dans le cadre d'une approche phénoménologique transcendantale de la vie, du temps et de la chair, à travers la spécification de la modalité pathétique propre à vie, notre temps et notre chair comme auto-affection au sens faible, le moyen privilégié de déceler le sens originel de notre finitude, et à conférer à une pratique « hyper-transcendantale » de la réduction un tour étonnamment réaliste.

Nous avions vu au chapitre VI, que ce réalisme s'étayait déjà sur l'intervention du concept d'incarnation à deux reprises dans l'anthropologie henryenne ; nous voyons qu'il intervient maintenant une troisième fois pour cerner la réalité humaine. Si l'incarnation apparaît dans le cadre de la perspective henryenne comme une caractéristique essentielle de notre *humanitas*, c'est non seulement parce qu'elle se révèle selon cette perspective comme un être fondamentalement déterminé comme chair, incarné en tant qu'il est un corps subjectif, non seulement encore parce que cette chair se spécifie comme chair corpspropriante en laquelle s'incarnent les corps chosiques réels et son propre corps organique, mais parce que plus fondamentalement, il est une chair corpspropriante naturée, qui s'in-carne au sein d'une Chair naturante, d'un Archi-corps. Si l'articulation avec *une phénoménologie de la chair*, d'une *phénoménologie du monde*, permettait, en opérant un redoublement du concept d'incarnation et de corps, de creuser la distance avec l'approche idéaliste de l'homme qui refoule son être incarné, leur prolongement dans *une phénoménologie de l'Incarnation*, creuse encore davantage la distance, en doublant ce doublement : la mise en abîme, orientée vers l'aval, décrivant l'homme comme chair incarnant en elle la réalité corporelle d'un monde, se double d'une mise en abîme, qui remonte vers l'amont, décrivant l'homme comme chair in-carnée dans la réalité charnelle de la Vie absolue.

[163] *Ibid*., p. 468.

III. La dimension religieuse du vivant humain

(i) Une dimension métaphysique ?

On le voit, ce qui permet à Henry de conférer ce dernier tour réaliste à son approche de l'être humain, en découvrant le sens concret et premier de notre finitude, c'est la découverte en lui, d'une dimension d'existence située en deçà de chacune des dimensions typiques de son *humanitas* préalablement mise à nu, d'une dimension qui les précède et les conditionne toutes, une dimension enfin qui ne renvoie pas à un autre pouvoir venant compléter le tableau de puissances que le vivant humain rassemble en sa chair, mais un non-pouvoir, une impuissance radicale « étendant partout, à travers ses strates superposées, son règne invincible »[164].

Parce qu'en une telle dimension le vivant est mis en relation avec une réalité qui outrepasse sa propre chair, et en elle la Nature, son Corps, son Esprit, son Âme, tout ce qu'il est en tant que vivant humain, son être-vivant lui-même, parce qu'il se rapporte alors à une Vie *infinie et absolue*, on peut alors sans doute considérer cette dimension comme une dimension *métaphysique*[165]. Et on voit alors que c'est « le métaphysique » lui-même qui trouve alors une place au sein même de la perspective transcendantale et phénoménologique de la vie. À condition d'être rigoureusement comprise, c'est-à-dire non point comme un dépassement de l'expérience mais comme cette expérience que le vivant fait de lui-même comme engendré par un autre que soi, la dimension métaphysique de l'être humain, vient dire la caractéristique transcendantale phénoménologique la plus fondamentale de l'être humain : la faiblesse de son auto-affection, sa condition de vivant fini dans la Vie, cette impuissance foncière en laquelle s'origine chacune de ses puissances. En cette impuissance foncière, le vivant éprouve la force d'un lien dont l'effectivité assure la possibilité de son être : ce lien n'est pas seulement celui, interne au vivant, qui lie le soi à lui-même et définit son auto-affection, mais le Lien plus fondamental qui lie le vivant à la Vie qui a le pouvoir de le lier à soi et qui est autre que lui-même, définissant la faiblesse de son auto-affection : le Lien à « cette sorte de transcendance dans l'immanence qui jette tout vivant en lui-même »[166], « *le lien religieux (religio)* »[167]. Plus précisément que le terme de métaphysique, qui laisse indéterminé ce « qui » est censé se situer au-delà de la nature en même temps que la manière dont cette réalité se tient « au-delà », cette dimension primordiale de l'existence humaine, antérieure à toutes les autres, se comprend donc comme cette *dimension religieuse* par laquelle le vivant se rapporte à la réalité sacrée de la Vie phénoménologique absolue qui le porte dans l'existence. Le concept de religion n'intervient plus ici, à l'instar du chapitre précédent, pour désigner simplement un mode élevé de culture, un type de pratique spirituelle à côté de l'art, et de l'éthique, mais vise cela même qui se

---

164 I, p. 323.

165 Dans CMV, p. 300, Henry évoque l'aspect « métaphysico religieux, disons dostoïevskien, des actes humains ».

166 PV-III, p. 169. Cf. aussi E, p. 141 : « La venue d'un Soi en lui-même présuppose une réalité qu'on appellera métaphysique ou absolue qui me place dans cette condition privilégiée qui est la mienne […] »

167 Cf. I, p. 349 : « […] la relation de chaque Soi transcendantal à la Vie absolue, *le lien religieux* (*religio*) ». C'est en effet, selon les termes de Henry, « cette condition d'être jeté dans la vie sans l'avoir voulu qui constitue pour tout vivant l'expérience originelle du sacré et fait de lui un être religieux » (PV-III, p. 168).

trouve spécifiquement cultivé en un tel mode, et qui, comme tel, fonde la possibilité pour le vivant humain de ce mode culturel et spirituel particulier : l'antécédence de la vie en lui. Mais cet enracinement du vivant dans une réalité qui le précède, cette dimension religieuse, ne fonde pas seulement la possibilité de cette pratique et cette culture particulières qu'est la religion, elle fonde la possibilité de la praxis et de toute culture humaine en général : c'est, en effet, « cette hyper-puissance de la vie outrepassant en lui le vivant qu'elle génère qui fait de celui-ci […] un être de culture. Car la culture n'exprime jamais autre chose que cette sorte de transcendance dans l'immanence qui jette tout vivant en lui-même en même temps qu'elle le pousse à dépasser tout donné existant, faisant surgir en lui un désir infini »[168]. Aussi bien, outre le mode de culture désigné proprement comme religion cultivant et célébrant à travers des rites, des pratiques, des représentations et des croyances (animisme, polythéisme, monothéisme…), l'antécédence de la vie sur le vivant en tant que telle, ce sont tous les autres modes de la culture, en tant qu'ils expriment encore la relation du vivant à la Vie à travers telle ou telle dimension, tel ou tel pouvoir du vivant rendu possible par sa dimension religieuse primordiale, qui doivent être considérés comme des manière d'exprimer plus ou moins directement celle-ci. Ainsi de l'art il faut dire qu'il « n'est qu'une forme du sacré »[169], que « toute œuvre d'art raconte sa propre naissance »[170], et de l'éthique, il faut dire d'elle comme du « culte des morts » qu'elle est liée à « la religion par un réseau de relation infrangibles »[171]. Et ce ne sont pas seulement les formes supérieures et spirituelles de la culture qu'il faut alors saisir dans leur dépendance à l'égard de cette dimension religieuse, mais encore les formes les plus simples et les plus matérielles : l'exemple cité par Henry de l'« Égypte » en lequel la religion « pénétrait la vie quotidienne, déterminant l'ensemble des activité économiques, leur imposant, au-delà de la simple production des "valeurs d'usage" des fins extraordinaires », est plus qu'un exemple ; il est la manifestation historique évidente du fait que notre vie s'éprouve comme ce qui « n'est jamais le fondement de son être »[172] et ainsi « de notre condition de vivant immergé dans la vie et soumis à elle »[173]. En somme, le concept de religion ne signifie pas dans ce cadre, un mode comme les autres, un mode culturel ou existentiel ; s'il permet encore de penser encore un mode de la vie, il vise celui selon lequel le vivant humain accède, avant même de la développer, et pour pouvoir la développer dans telle ou telle direction, selon telle ou telle dimension, à son *humanitas*, et avant même son *humanitas*, à sa vie de vivant ; il est le mode qui dit sa naissance à lui-même dans la Vie, un mode paradoxalement essentiel et ontologique. C'est en ce sens qu'il faut entendre la formule de Henry : « La religion n'appartient pas à l'homme comme une expérience singulière mais comme son essence »[174]. À la question « que signifie le fait religieux en tant que tel ? » la phénoménologie matérielle répond ultimement : « Ceci que l'homme n'est pas le fondement de lui-

168 PV-III, p. 169.
169 *Ibid.*
170 B, p. 221.
171 *Ibid.*
172 B, p. 220.
173 PV-III, p. 169.
174 *Ibid.,* p. 168.

même »[175]. Et aussi bien, le caractère sacré de la vie à laquelle ouvre une telle dimension ne désigne pas en premier un caractère éthique : l'interdiction morale d'y porter atteinte ; avant toute chose, il signifie l'impossibilité ontologique pour celui qui doit à la Vie chacun de ses pouvoirs propres, de la saisir jamais en portant son regard, sa main, ou sa pensée sur elle, soit l'impossibilité ontologique dans laquelle se trouve le vivant, d'atteindre, par lui-même, la source même de son être. En sorte que « s'il n'est donné à aucun vivant d'y porter atteinte, que meurtre, viol et vol [sont] interdits », « c'est pour cela », pour cette raison d'essence que notre vie « se présuppose constamment et ainsi ne s'est pas posée elle-même »[176].

(ii) « Moi, Je » : une dualité ipsologique

Cette dimension métaphysique ou religieuse, à la différence de toutes les autres dimensions ne renvoie pas à une puissance particulière du « Je peux » ; elle ne renvoie pas non plus directement au « Je peux » lui-même qui est leur puissance commune, mais à l'impuissance qui habite chacune d'elle, et au « Je peux » qui les supporte *en tant que* celui-ci et celles-là avec lui, se trouvent donnés dans une Vie génératrice qui est leur Avant. Aussi, selon cette dimension qui affecte en profondeur l'être humain, le Soi qui définit l'essence transcendantale de celui-ci, prend une forme spécifique, se modalise d'une manière qui n'est pas celle du *Je peux*, et de son pouvoir-pouvoir, mais celle du *Moi qui ne peut pas se faire être lui-même*, sans pouvoir à l'égard de ce qui le fait naître et être : une modalité qui n'exprime plus la passivité simple de tout vivant (humain ou divin) – passivité selon laquelle le soi humain, passif à l'égard de soi, expérimente sa liberté et s'exprime au nominatif comme « *je* » – mais la passivité double et radicalisée du soi fini – passivité selon laquelle le soi humain, passif à l'égard de soi uniquement dans la passivité à l'égard de la Vie infinie, fait l'expérience de sa non-liberté et s'exprime à l'accusatif comme « *moi* »[177]. Dès lors qu'avant le vivant humain se révèle la Vie qui le fait vivre, se révèle en lui, en son Soi, avant le *Je* qui le définit comme un *ego vivant*, le *Moi* qui le définit comme un *Fils de la Vie* ; en l'ipséité du vivant qui procède de l'Ipséité infinie, apparaît plus fondamentale que son *égoité*, sa *filialité* ; antérieurement au sentiment, constitutif du « Je peux », d'être en mesure *de vivre* en première personne, la vie du vivant humain « se confond avec [le] sentiment *d'être vécue* »[178].

C'est peu dire sans doute que ces deux modalités de l'auto-affection humaine, celle où l'homme s'éprouve engendré dans la Vie comme moi ou Fils, et celle où il s'éprouve engendré en soi comme je ou ego, sont, en elles-mêmes, étroitement liées. Car si la passivité à l'égard de la Vie

---

175 *Ibid.,* p. 168.

176 B, p. 221. Concomitamment, à la religion et au sacré, c'est encore la Foi qui reçoit une compréhension ontologique renvoyant à l'essence de l'homme comme Fils de la vie : « Venue en lui de la propre certitude que la vie a de vivre, la Foi est dans la vie de chaque moi transcendantal l'épreuve qu'il fait de la Vie absolue » […] « C'est pourquoi la Foi ne tient jamais sa force d'un acte temporel et ne se confond jamais avec lui. Elle est la Révélation en l'homme de sa condition de Fils, le saisissement du vivant dans l'auto-saisissement de la Vie » ; CMV, p. 243.

177 Cf. CMV, p. 137 : « Cette passivité du Soi singulier dans la Vie, c'est elle qui le met à l'accusatif et fait de lui un moi et non un je, ce soi qui n'est passif vis-vis de soi que parce qu'il est l'est d'abord à l'égard de la Vie et de son auto-affection absolue. »

178 *Ibid.*

qui fonde la passivité du vivant à l'égard de soi signifie que le vivant n'accède pas à cette dernière passivité par lui-même, s'expérimentant ainsi comme un Moi qui ne s'affecte pas lui-même mais est « constamment auto-affecté »[179], elle signifie aussi bien que ce à quoi il n'accède pas par lui-même, c'est à cette passivité à l'égard de soi où il trouve à s'expérimenter comme un je « en possession de son être propre, ainsi que des divers pouvoirs qui le constituent, de sorte qu'il est en mesure de les exercer – quand et à chaque fois qu'il le veut »[180] soit comme un « Je peux ». Entre le moi et le je, il y a une intrication que met parfaitement en lumière la description henryenne du procès de la naissance transcendantale du vivant dans l'Ipséité de la Vie absolue. En elle, Henry repère en effet la « mutation aussi décisive qu'inaperçue » à la faveur de laquelle « la génération du moi devient celle d'un ego ». « Pour autant en effet que, engendré dans l'auto-affection de la Vie absolue, le moi s'éprouve soi-même passivement sur le fond de l'Ipséité originelle de la Vie qui le donne à lui-même et fait de lui à chaque instant ce qu'il est, ce moi se trouve être du même coup beaucoup plus que cela qui se désigne comme un moi »[181].

Le je apparaît donc ainsi comme « *la simple conséquence* »[182] du moi, ce que le soi humain se trouve être « *du même coup* » qu'il est un moi. Car si le « coup » qui initie le soi comme moi est celui d'être engendré dans l'auto-affection de la vie absolue, et si « le coup » qui fait du soi aussi un je est celui de s'éprouver soi-même dans l'Ipséité de la Vie, il s'agit effectivement du « même coup », celui où jeté dans la vie, le vivant se trouve jeté en soi, le même être-jeté, un même procès, une même naissance, la même situation : « […] s'éprouv[er] soi-même passivement dans l'Ipséité de la vie »[183]. Pour autant que dans une telle situation le soi se trouve *passivement* dans l'Ipséité de la vie, il est un moi, mais en tant qu'il s'y trouve ainsi en *s'éprouvant lui-même*, il est toujours aussi un je ; la force qui le relie à la Vie qui s'impose à lui, est celle qui le lie à lui-même, le pose en lui-même. La solidarité de la dépendance à l'égard de la Vie, où le soi se constitue comme Fils, et de l'étreinte de soi, où le soi se constitue comme ego, la connexion du moi et du je au sein d'un même devenir, est si grande, que le second terme n'est pas autre que le premier mais ce que celui-ci devient, plus exactement ce qu'il « est devenu », « au terme »[184] de sa genèse passive et comme son achèvement : « Le moi donné à lui-même dans l'Ipséité de la vie et par elle seulement, *est devenu* le centre, le point source, le foyer d'une multiplicité de pouvoirs et ainsi d'une multitudes d'actes qu'il accomplit quand bon lui semble. De passif, il est devenu actif »[185]. D'une modalité à l'autre, c'est l'avènement d'un même soi, d'un même vivant accomplissant le procès de son ipséité finie dans l'ipséisation infinie de la Vie. À chaque fois c'est une même immanence vitale qui, en raison de sa condition particulière, celle d'être l'immanence d'un vivant immanent à la Vie, se déploie d'abord comme un moi, ou un

179 *Ibid.*
180 *Ibid.*, p. 175.
181 *Ibid.* « S'éprouvant soi-même dans l'Ipséité de la Vie, il entre en possession de lui-même en même temps que de chacun des pouvoirs qui le traversent. […] Pour autant qu'il s'avance armé de tous ses pouvoirs et les tenant à sa disposition, ce moi qui s'est emparé de lui-même et de tout ce qu'il porte en lui, est un Je » (*ibid.*, p. 172).
182 *Ibid.*, p. 171, nous soulignons.
183 *Ibid.*
184 *Ibid.*, p. 172.
185 *Ibid.*, p. 175.

Fils, mais aussi toujours aussi comme un je, ou un ego : un soi qui a la structure d'un « Moi, Je », qui est Fils de la Vie avant d'être, en elle et par elle, un ego.

Cependant, une telle intrication n'ôte rien à la différence des modalités mise en jeu. De l'une à l'autre, c'est bien une véritable « mutation » qui s'opère. Si le je n'est rien d'autre que ce que devient le moi, s'il advient au soi du même coup que le moi, reste que ce que devient ainsi le moi « se trouve être *beaucoup plus que cela* qui se désigne comme un moi »[186]. Ce qui ne veut certes pas dire en toute rigueur que le je est plus que le moi, mais que le moi-devenu-un-je est bien plus qu'un simple moi. Aussi, lors même qu'elle en est « la simple conséquence », la propriété d'être un je désigne « une nouvelle capacité […] non moins extraordinaire que celle d'être un moi »[187]. Il convient de bien souligner au cœur même de l'unité pathétique et dynamique du moi et du je, l'irréductibilité de l'un à l'autre : « L'ego n'est pas le double du moi, sa copie conforme – encore moins une autre manière de le désigner »[188]. Autrement dit, dans le soi humain, le moi se double d'un je qui n'est pas son double ; dans le vivant humain, en tant que fini, se disent deux tonalités pathétiques tout à fait distinctes d'un soi pourtant unique, deux modalités de son auto-révélation. Soi unique révélé *dans* l'auto-révélation de la Vie absolue à *lui-même*, il se révèle 1) dans cette Vie, comme moi tributaire de l'hyperpouvoir de cette Vie, 2) à lui-même, comme Je propriétaire de ses pouvoirs. D'un côté, son auto-révélation porte l'empreinte de la passivité, de l'impuissance et de la dépendance, de l'autre, celle de l'activité, de la puissance, de l'indépendance : « Alors que *rien ne dépendait de lui* parce que sa propre condition, sa condition de moi transcendantal vivant ne dépendait pas de lui, voici que maintenant *tout dépend de lui*, parce qu'il est un faisceau de pouvoirs et que de ces pouvoirs il dispose librement et sans réserve »[189]. L'épreuve d'un non-pouvoir et d'une non-liberté à l'égard de son propre être[190], se change en l'épreuve d'un pouvoir-pouvoir, d'une liberté, qui est son être propre[191] : au cœur du vivant fini, se repère « un singulier renversement », une « inversion »[192] qui dit le passage immanent d'une modalité à une *autre*. La connexion entre l'impuissance et la puissance est bien différente de celle repérée au premier chapitre entre l'affectivité et la liberté et qui signifiait en réalité l'identité fondamentale de toute auto-affection, la connexion originaire de toute chair et de tout soi ; si la connexion se produit encore au sein d'une seule et même auto-affection, elle unit toutefois deux modalités distinctes de cette chair finie, ou de ce soi fini, qu'est l'être humain. Elle n'est pas la connexion/confusion de l'affectivité et de la liberté mais la connexion/distinction, dans l'affectivité du soi humain, du pathos d'une non-liberté, où se donne le moi, et du pathos d'une liberté, où se donne le je.

---

186 *Ibid.*, p. 171., nous soulignons.
187 *Ibid.*
188 *Ibid.*, p. 175.
189 *Ibid.*, nous soulignons.
190 Cf. *ibid.*, p. 171 : « Moi désigne en fin de compte ceci : *en chaque moi son ipséité ne procède pas de lui, mais c'est lui qui procède d'elle* ».
191 Cf. *ibid.*, p. 176 : « Toute liberté repose sur un pouvoir et n'en est que la mise en œuvre. Parce que l'ego se trouve en possession de pouvoir, il est libre. », et p. 175 : « cette possibilité lui appartient […] comme son être même. »
192 Cf. I, p. 252 et p. 264.

En outre l'intrication des deux modalités ne doit pas recouvrir l'ordination de leur rapport : le moi précède le je. Le soi humain ne devient un je que sous la condition d'être d'abord un moi. L'ego se borne d'une certaine manière à actualiser à ce que le Fils est déjà en puissance : car c'est en se rapportant à la Vie, dans cette non-liberté qui fait de lui un moi, que le vivant se rapporte à soi, en faisant l'expérience de la liberté qui le définit comme un je. C'est en ce sens que l'ego peut être dit par Henry, « l'ego du moi »[193] : le « Je peux » est la capacité offerte à l'homme par sa condition de moi, ce dont il est dépositaire en tant qu'il est tributaire de la Vie. Comme tel, le pouvoir de l'ego, son « Je peux », actualise ce que contient en puissance le non-pouvoir du moi. La connexion/distinction constitutive du soi humain articule le pathos de la non-liberté qui fonde sa liberté au pathos de la liberté fondée par cette non-liberté[194]. Autrement dit encore, c'est en plongeant ses racines dans la Vie en tant que moi, que le vivant humain jouit de ce fruit qu'est son ego.

Par conséquent, avec la structure du « Moi, Je », aussi bien du « Fils/ego », c'est bien une nouvelle dualité qui vient doubler par en dessous toutes celles qui nous ont permis de définir précédemment le soi humain, une dualité qui n'affecte pas ce qui se forme dans le soi humain, mais la forme même du soi, son ipséité, en ce sens *une dualité ipsologique*. Avant toutes les dualités que le « Je peux » humain porte en lui comme ses différentes puissances, avant les dualités *physiologiques* que sont la dualité sensori-motrice, la dualité psycho-somatique, la dualité psycho-logique, avant la dualité *éthologique* qui est celle de la conservation et de l'accroissement, la description de notre finitude exhibe la dualité ipsologique de ce « Je peux » et du moi, de sa puissance et de l'impuissance qui la fonde. Une telle dualité exprime la nécessité pour ce vivant fini que nous sommes, ce vivant qui jouit de soi seulement dans l'immanence d'une Vie qui l'outrepasse 1) de se modaliser *d'abord* – pour autant que ce n'est que dans l'immanence d'une Vie qui l'outrepasse qu'il jouit de son immanence – comme épreuve d'une Transcendance (celle de la Vie en lui) et 2) de se modaliser *aussi* – pour autant que c'est en jouissant d'une immanence qu'il se trouve dans l'immanence de la Vie qui l'outrepasse – comme épreuve de son immanence propre (celle de son soi dans la Vie) ; en somme, comme Fils de la Vie et comme ego. Aussi bien elle est la nécessité double pour notre chair finie de se modaliser d'abord comme soi relié à Dieu, dépendant de lui, mais aussi, « du même coup », comme soi lié à soi, libre, et d'incarner ainsi ce cogito double qui est indissociablement « cogito chrétien »[195] (Fils de Dieu) *et* « cogito biranien » (Je peux).

---

193 Cf. CMV, p. 175 : « Ce que l'ego ajoute au *moi dont il est l'ego* », nous soulignons.

194 « Il n'y a d'ego que celui d'un Fils, c'est-à-dire d'un moi transcendantal vivant généré dans la Vie phénoménologique absolue, s'éprouvant soi-même dans l'épreuve de soi et ainsi dans l'Ipséité de la vie. C'est seulement parce qu'un tel moi existe qu'un ego est possible à son tour, s'éprouvant soi-même dans l'épreuve de soi de ce moi » (*ibid.*, p. 174-175). « C'est d'être un moi que l'ego est un ego » (*ibid.*, p. 176).

195 Cf. le §25 d'*Incarnation* : « L'interprétation radicale de la chair comme matière phénoménologique de la vie et comme son auto-révélation. Le cogito chrétien d'Irénée ».

(iii) Humanisme et archihumanisme

Radicalisation de la critique de l'humanisme

En même temps que la mise au jour de la dimension religieuse de l'être humain permet d'approfondir la conception henryenne de l'homme, elle offre alors un surcroît de force à la critique que cette conception formule à l'encontre de l'humanisme historique. Car avec la définition de l'homme, comme vivant né dans la Vie, relié consubstantiellement à elle, sans y être pour rien, ce qui se révèle caduc, ce n'est plus seulement l'humanisme qui, après avoir présupposé l'identification de l'être à ce qui se révèle dans la conscience, fait de la conscience humaine, de l'homme lui-même identifié à celle-ci, la racine de l'être et de lui-même ; en même temps que se trouve exclue la formation de l'humanisme au sein d'une ontologie de la transcendance, se trouve disqualifiée, sa re-formation possible au sein d'une perspective de l'immanence encore insuffisamment radicale – perspective qui, s'enquérant de la réalité qui précède la conscience, saisirait encore la vie humaine, en lieu et place de la conscience humaine, comme source et origine de son être. Si l'assimilation simple de l'*humanitas* à une chair, essentiellement passive à l'égard de soi, suffit déjà à neutraliser tout humanisme qui occulte, au nom de la liberté offerte par l'acte d'une raison, d'une pensée ou d'une intelligence, la dimension pathétique primordiale de son existence, de surcroît, la mise à nu de la finitude radicale de cette chair interdit cette forme insidieuse d'humanisme, qui, s'avisant que dans la passivité ontologique à l'égard de soi s'engendre une liberté plus originaire que celle de la transcendance, se contenterait d'affirmer l'hyperpuissance pathétique d'un « Je peux », en lieu de la toute-puissance ek-statique d'un « Je pense ». Le prolongement d'une phénoménologie de la chair en une phénoménologie de l'In-carnation, en montrant que le « Je peux » caractéristique de la chair finie du vivant humain, son pouvoir-pouvoir, renvoie à un non-pouvoir fondamental, rappelle que l'hyperpuissance pathétique qui traverse l'être humain ne lui appartient pas, qu'elle n'est pas originairement la sienne, mais celle de la Vie absolue en laquelle il trouve à s'incarner.

Nous disons que cette seconde forme d'humanisme rejetée par la perspective henryenne est susceptible de se former dès lors que l'on « s'avise » de la connexion de l'affectivité et de la liberté ; mais en vérité c'est avant tout avisement théorique, dans l'expérience pratique la plus immédiate de son affectivité et de sa liberté que l'homme est porté à se prendre pour la source et l'origine de son être, en vertu de que Henry nomme « l'illusion transcendantale de l'ego ». Aussi, la critique impliquée par la reconnaissance de la faiblesse de notre auto-affection et de sa dépendance à l'égard de la Vie absolue, ne vise pas simplement la forme réflexive et discursive d'une philosophie envisageable, mais, plus profondément, l'illusion qui imprègne inévitablement notre activité la plus spontanée ; elle ne porte pas ainsi sur une façon d'affirmer abusivement la toute-puissance de l'homme, plutôt que sur une autre, sur un humanisme historique indu parmi d'autres possibles, mais atteint la source transhistorique commune de tout humanisme abusif, la croyance qui souterrainement alimente toutes ces formes illégitimes d'humanisme, l'illusion transcendantale dont ils ne sont que les diverses déclinaisons empiriques. Elle coupe ainsi les diverses conceptions

selon lesquelles « la racine de l'homme pour l'homme, c'est l'homme »[196], précisément : à la racine, en l'homme[197].

La critique henryenne de l'humanisme qui se formule une première fois, lorsqu'il s'agit de montrer que « la Vie est plus que la raison »[198], trouve donc sa pointe la plus acérée lorsqu'il faut affirmer en outre que « la Vie est plus que le vivant »[199]. Mais alors, rendu à ce point critique, dans cette « rétro-référence »[200] à ce qui se tient Avant-l'homme, est-il alors encore possible d'articuler la conception henryenne de l'être humain à une quelconque forme d'humanisme ? La tension interne à la philosophie henryenne entre son exigence réaliste et son ambition humaniste trouve ici sa formulation ultime : en pointant le caractère radical de la finitude humaine, en interdisant la re-formation de l'humanisme tributaire du monisme ontologique sur la base nouvelle d'une ontologie de la vie, est-ce que le réalisme de la perspective henryenne ne conduit pas finalement celle-ci à révéler l'inanité de toute forme d'humanisme, quelle qu'elle soit, et la nécessité pour toute philosophie sérieuse non pas de « fonder un véritable humanisme », mais de dire son absence de fondement véritable ? Plus gravement encore, on peut se demander si le dernier développement de la conception henryenne de notre *humanitas*, ne le conduit pas *in fine,* à retirer toute consistance à un tel concept.

Plusieurs passages de la trilogie finale pourraient le laisser penser. Commentant l'évangile de Luc, et renvoyant ma vie propre à « la Vie qui est en elle et qui la donne à elle-même, faisant de moi un vivant », Henry affirme en effet qu'une telle référence « consacre le naufrage » non pas simplement d'un certain type d'humanisme mais, nous soulignons, de « *tout humanisme concevable* »[201]. De manière connexe, la notion d'« *humanitas* », d'« essence de l'homme » ou de « nature humaine », surgit à plusieurs reprises dans le commentaire henryen du christianisme pour être franchement discréditée. Ainsi dans *C'est moi la vérité* Henry n'hésite pas à affirmer : « L'idée d'une nature humaine spécifique et comme telle autonome, d'une essence de l'*humanitas* en tant que telle, est du point de vue chrétien [qu'il valide ici] une absurdité »[202]. Et il revient à la charge dans *Paroles du Christ* : « Il n'y a pas de nature humaine, comme il n'y a pas d'homme au sens où nous l'entendons depuis

[196] Selon la formule de « Marx à l'époque où il est encore feuerbachien : "La racine de l'homme pour l'homme, c'est l'homme" ». Cf. AD, p. 80.
[197] Sans toutefois, il est vrai, pouvoir ôter totalement cette racine, ni empêcher que repousse à partir d'elle l'illusion humaniste, dans la mesure en effet où cette illusion, justement dite transcendantale, s'enracine dans la structure de la vie même de l'homme et trouve son motif le plus puissant dans la vérité incontestable de la liberté humaine.
[198] Cf. CMV, p. 68 : « La Vie est plus que l'homme, entendons : plus que ce qui fait aux yeux de la pensée classique son humanité, plus que Logos, plus que raison et langage. »
[199] Cf. *ibid.*
[200] I, p. 248.
[201] PC, p. 67. De même, au sujet de la définition nouvelle de la condition humaine qu'il aperçoit dans le christianisme, il considère qu'elle ne s'oppose pas simplement à toute interprétation mondaine (naïve ou philosophique), mais beaucoup plus généralement « à toute interprétation mondaine ou humaniste » (*ibid.*, p. 45). On peut aussi noter cette formule abrupte tirée des notes préparatoires : « L'humanisme est la doctrine la plus absurde et la plus fausse qui puisse se soutenir » (Ms A 27635/27639, dans RIMH n° 5, p. 108).
[202] Cf. aussi CMV 127-128 : « L'idée d'une nature humaine, […] est du point de vue chrétien une absurdité » ; « […] l'essence de l'homme, ce qui le rend possible comme celui-là qu'il est réellement, ce n'est précisément pas l'homme au sens où nous l'entendons, encore moins on ne sait quelle *humanitas*, c'est l'essence de la vie divine – celle qui fait de lui un vivant, et elle seulement. »

toujours : à savoir un homme ayant une nature propre, propre aux hommes et leur appartenant, une "nature humaine" »[203]. « La nature humaine est globalement disqualifiée »[204].

Assurément, si l'on s'en tient à ces déclarations abruptes, considérées in abstracto d'autres thèses connexes, et mises les unes à côté des autres, il alors est bien difficile de ne pas penser que, dans le dernier moment de son œuvre, Henry finit par tourner le dos à toute perspective humaniste, et par ranger le concept d'*humanitas* sous le titre des concepts nécessairement fallacieux. Certes, en substituant au concept de raison, celui de chair, et à celui d'intentionnalité celui d'affectivité, la phénoménologie henryenne semble bien opérer la refonte, dans le feu de la vie, d'un cogito et d'un soi, susceptible de donner une consistance nouvelle à la notion d'*humanitas* et un nouvel élan à l'humanisme ; mais cette consistance ne se trouve-t-elle pas inévitablement défaite, et cet élan définitivement brisé, si en se prolongeant en phénoménologie de l'In-carnation, la philosophie henryenne doit finalement affirmer que, ne m'étant pas moi-même in-carné, « je ne suis pas ma propre chair »[205], et que ne m'étant pas moi-même affecté, l'affectivité qui me traverse, au fond, n'est pas la mienne[206] ?

Le commentaire de la dualité ipsologique peut nous conduire toutefois vers une autre conclusion ; on peut apercevoir, grâce à lui, dans quelle mesure la critique henryenne de l'humanisme, même sous sa forme la plus exclusive, n'exclut pas absolument tout rapport positif avec l'humanisme.

L'archihumanisme henryen à la lumière de la première implication de la dualité ipsologique

La structure ipsologique duale moi/je possède en effet au moins trois implications qui laissent entrevoir autre chose qu'un simple rejet de l'humanisme.

Premièrement *: ce qui vient en l'homme, avant le je, c'est le moi*. Aussi, la destitution de l'ego de sa position de fondement, au profit d'un mouvement vital qui le précède, ne conduit pas en l'homme, en deçà du soi, plus profondément que tout mode du soi, mais en deçà de cette forme du soi qu'est l'ego, plus profondément que tout mode de l'ego (« Je pense », « Je veux », ou « Je peux »), au niveau du moi. En moi, avant même ce je que je suis, on ne tombe pas sur autre chose que soi, quelque chose comme un *ça*, ou une forme quelconque d'inconscient impersonnel et anonyme, mais précisément sur *moi*, en tant que Fils de la Vie. En mettant au jour la passivité radicale qui précède toute liberté et toute volonté humaine, l'analyse phénoménologique de notre finitude n'exhibe pas une dimension d'existence où le soi humain se trouverait *défait*, mais la dimension religieuse où le soi humain se fait en tant qu'il *est fait et refait* sans cesse dans la Vie. Si à

[203] PC, 55. Cf. aussi : « D'une telle révélation [celle faite aux hommes de ce qu'ils sont en Dieu] ne résultent pas seulement ce que nous disions être le bouleversement de celle-ci mais proprement *l'anéantissement* de celle-ci », (*ibid.)*, nous soulignons.

[204] PC, p. 30. On note encore, p. 45, cette expression : « […] cette prétendue nature humaine qui n'existe plus. »

[205] CMV, p. 147 et I, p. 174

[206] Cf. I, p. 174 : « Au premier abord en effet, lorsque nous avons rencontré la chair sous le nom d' "impression", celle-ci s'est laissé décrire comme une chair affective – n'étant que cela, une chair vivante se sentant et s'éprouvant soi-même dans une impressionnalité et une affectivité consubstantielles à son essence. *Seulement cette impressionnalité et cette affectivité ne sont pas les siennes.* », nous soulignons.

la faveur de la régression vers ce qui se tient avant l'ego, la Vie absolue, l'homme ne peut plus se définir simplement comme soi en rapport à soi, soi actif, et puissant (= ego), ce n'est pas parce qu'il doit se définir finalement comme *pur rapport à un autre* (= non-soi), mais parce qu'il doit se définir spécifiquement comme ce soi fini qui, avant même d'accomplir son être conformément à ce qu'il est fondamentalement (= soi), l'accomplit d'abord comme *soi en rapport avec un autre que soi*, soi foncièrement passif, et impuissant (= moi). Si ce rapport avec un autre que soi, cette immanence à cette « transcendance » qu'est la Vie en soi, confère assurément au vivant fini des déterminations spécifiques autres que celles, *fondamentales*, de la vie, de son rapport à soi, et de son immanence stricte, toutefois ces déterminations *spécifiques* restent des modalités des déterminations fondamentales ; le rapport à cet autre qu'est la Vie reste une modalité du rapport à soi du vivant ; l'immanence génétique à la Vie infinie qui outrepasse le vivant fini reste une modalité de l'immanence eidétique de ce vivant fini : la modalité la plus originelle de son soi, celle selon laquelle celui-ci vient à la vie en étant jeté en soi, ipséisé. Le rapport de l'être humain à la Vie phénoménologique absolue, son indépendance à l'égard de l'ego, de sa liberté et de ses pouvoirs, ne dit pas autre chose que le soi de son ego, mais la manière particulière dont ce soi, originellement, accède à soi en tant qu'il est fini : indépendamment de l'ego, dans la non-liberté, l'impuissance d'un moi.

Si donc d'un côté, pour prendre la pleine mesure de la déstabilisation de l'idée d'humanité provoquée par la phénoménologie henryenne, il importe de souligner que celle-ci repère au cœur de l'auto-affection humaine sa faiblesse constitutive, d'un autre côté, pour ne pas méconnaître la nature précise de cette déstabilisation, il convient de ne pas perdre de vue que cette faiblesse est encore saisie comme un mode de l'auto-affection, une manière d'être soi. En sorte que de la conception henryenne de l'homme qui s'appuie initialement sur une relecture d'une psychologie de *l'ego agissant* à celle qui s'étaye sur la religion mettant à l'honneur le concept de *Fils de Dieu*, il n'y pas discontinuité, mais, s'approfondissant, l'intuition commune d'une réalité humaine auto-affective, soit d'une *humanitas* identifiée à un soi charnel, à un cogito vivant. Aussi, lors même que l'être humain se trouve reconduit à une passivité radicale qui précède aussi bien la liberté tributaire de la transcendance, le « Je pense », que celle propre à l'immanence, le « Je peux », il se voit encore conférer les caractères principaux de la vie et de son auto-affection que nous avons exhibés en première partie. Cette passivité *relativise* certes ces caractères en tant qu'elle situe leur possibilité dans la donation d'une Vie divine qui est autre que le vivant humain, faisant d'elle une « auto-affection relative »[207], mais sans les annuler pour autant.

C'est ainsi que l'inscription de la réalité humaine dans le dynamisme d'une Vie qui l'excède ne signifie pas sa *dé-substantialisation* – si l'on entend par là que, immergé dans le flux incessant de cette Vie, la réalité humaine perdrait toute consistance. Certes, il faut dire que le vivant humain n'est « rien *par soi-même* », puisqu'il tire sa réalité « d'un pouvoir autre que le sien, dont il est absolument dépourvu, le pouvoir de la vie de se jeter dans la vie et de vivre » ; mais *par ce pouvoir*

[207] CMV, p. 263.

autre, il est tout sauf rien ; car ce qu'il tient de lui, c'est « cette *substance phénoménologique propre,* qui est son auto-affection »[208]. La critique de l'illusion transcendantale de l'ego qui croit être quelque chose par lui-même, est toujours en même temps l'affirmation de la réalité transcendantale que cet ego – en vertu d'un pouvoir autre que le sien –, *est* incontestablement, qu'il prétende y croire ou ne pas n'y croire, l'affirmation de la réalité substantielle et indubitable de son moi[209]. Également, la substantialité phénoménologique que le vivant reçoit alors est, conformément à ce que nous avons vu au second chapitre, tout autre que celle d'une substance-chose ; elle est la substantialité de ce qui ne cesse de se changer en s'accroissant de soi, de devenir ce qu'il est en se dépassant : dans la Vie, les vivants humains se déterminent comme des « moi transcendantaux capables de croître en leur propre chair, de s'accroître à chaque instant de leur être »[210]. L'inscription du dynamisme vivant de l'être humain dans la substantialité de l'Absolu n'est pas sa *dés-activation*. Mais surtout, cette inscription de l'individu vivant dans l'universalité de la Vie absolue n'est pas sa *dés-individualisation.* Car le caractère de la co-appartenance de la Vie et de l'Individu, vaut *a fortiori*, pour la Vie absolue ; aussi en se rapportant à la Vie absolue, le vivant se rapporte à cela-même qui fait de lui un individu, au processus d'ipséisation au sein duquel il s'ipséise, à l'Archi-Soi qui fait de lui un soi unique. La description de la passivité radicale de l'être humain à l'égard de la Vie décèle sa signification positive ; elle repère en elle « un événement extraordinaire, la merveille des merveilles : en cette Archi-Ipséité de la Vie advient non seulement la possibilité de chaque vivant en tant que moi transcendantal vivant, mais il y a encore ceci que grâce à cette ipséité en laquelle il se rapporte à lui-même, touche chaque point de son être, s'éprouve lui-même et jouit de soi, ce vivant n'est pas seulement un moi mais celui-ci, ce moi irréductible à tout autre, éprouvant ce qu'il éprouve et sentant ce qu'il sent, à la différence de tout autre […] Soi singulier, à jamais différent, à jamais nouveau »[211].

Dans la subordination de l'individu vivant à une force plus grande que lui et que tout autre individu vivant fini, l'hyperforce de la Vie infinie, l'individualité du vivant est préservée, car celui-ci se trouve ainsi subordonné à cela même qui fait de chacun des individus, à un processus universel d'individualisation. Avec l'intervention du concept chrétien de l'immanence comme immanence de la Vie en chaque vivant se répète et se confirme la formule que par anticipation nous citions en première partie : « […] toute forme de panthéisme est frappée à mort »[212]. Car que l'individu humain « ne soit rien par lui-même, ni un vivant, ni un individu – et ne vive que dans ce procès d'auto-génération de la Vie, *voilà, qui, loin de lui retirer l'effectivité d'une réalité singulière, la lui confère au contraire* »[213]. Si le vivant se retrouve dans la vie dans une réalité autre que lui, reste que le caractère de cette réalité, son identification au processus d'ipséisation, à l'Archi-soi, fait que « *in alio* » c'est-

[208] *Ibid*., p. 168.
[209] Cf. *ibid*., p. 148 : « Un "moi" n'est pas comme s'il était "un moi". Ce moi que je suis n'est pas comme s'il était mon moi à moi. […] Ces dérives imaginaires appartiennent aux représentations fiévreuses de la maladie, notamment de la maladie de la vie […] »
[210] *Ibid*., p. 158.
[211] *Ibid*., p. 163-164.
[212] *Ibid*., p. 263.
[213] *Ibid*., p. 260.

à-dire « dans quelque chose d'autre, qui opérant en [lui] à la manière d'un fondement, lui permet à la fois d'être comprise et d'exister »[214], le vivant se trouve paradoxalement engendré « *in se* ».

En somme, l'inévitable *relativisation* du soi humain qu'implique la rétro-référence à ce qui vient avant lui, ne signifie pas la *déréalisation* de ce soi (de sa substantialité, de sa vitalité, de son unicité). Et ceci parce que la relativité à cet Avant, ne dit rien d'autre que le mode spécifique selon lequel ce soi fini réalise sa réalité fondamentale de soi : en étant soi-même relativement à l'œuvre de l'Archi-soi, fils dans le Fils, en incarnant un moi qui ne s'est pas engendré lui-même, *un moi* que *je* n'ai voulu en aucune manière, un soi donné à lui-même antérieurement à son propre « Je pense » et à son propre « Je peux », dans une impuissance qui vient avant sa propre puissance.

Aussi, dans ce dernier moment, la réalité du soi, son ipséité, qui offre à l'homme un contenu consistant à son *humanitas*, est, sous la forme spécifique d'un moi généré dans la Vie, maintenue, conservée, préservée, malgré sa relativisation. C'est même peu dire ; car la relativisation du soi, le fait qu'il se révèle comme un moi avant de se révéler comme un je signifie que l'être humain se trouve être un soi, sans y être absolument pour rien, sans qu'il y puisse absolument rien changer aussi longtemps qu'il est vivant : la *relativité* de son auto-affection dit la *nécessité* absolue avec laquelle il est et doit être un soi, du premier au dernier jour de sa vie. Qu'on ne se méprenne donc pas sur le sens des formules, impliquées par la prise en compte de la finitude humaine, selon lesquelles l'ipséité, la chair, l'affectivité, soit l'ensemble des caractères par lesquels nous avons défini initialement le vivant humain ne lui appartiennent pas, ou ne lui sont pas propres, pas les siennes. Il y a une équivoque. Que ces caractères fondamentaux de la vie ne lui appartiennent pas, veut dire que ce n'est pas lui, le vivant fini qu'il est, qui les constitue, les engendre, les pose dans l'être de sorte qu'il en disposerait librement, à sa guise ; elles ne décrivent pas une essence qu'il possède, qu'il a en son pouvoir, en sa possession et qui, en ce sens, serait *la sienne*, *propre à* lui, au sens d'une propriété dont il serait activement le possesseur, en première personne. « *Je* ne suis pas ma chair » car cette chair ne procède pas de ce que je peux faire moi-même, elle précède mon « Je peux ». Mais si le vivant fini ne constitue pas et n'engendre pas ces caractères fondamentaux, c'est en tant qu'il est constitué par eux, engendré en eux et selon eux ; s'il ne les pose pas dans l'être de sorte qu'il en disposerait librement, à sa guise, c'est que sa guise d'être est telle qu'il est posé et disposé dans l'être selon eux, indépendamment de sa liberté ; ils décrivent ainsi l'essence même qui le définit, qu'il est et ne peut pas ne pas être, qui est, en ce sens, *sienne*, son *propre*, au sens d'une réalité dont il est passivement une réalisation, en sa personne même. Ce que je ne peux pas faire moi-même et précède mon « Je peux », c'est moi-même ; ce que « Je ne suis pas », c'est « *ma propre* chair », celle que j'incarne. Que l'ipséité n'appartienne pas, selon le premier sens, au vivant humain ne contredit donc pas l'affirmation qu'elle lui appartient, au second sens, elle l'implique : autant, il ne constitue pas son ipséité, autant il est constitué par elle. « Moi en fin de compte signifie ceci : en chaque moi son ipséité ne procède pas de lui, mais c'est lui qui procède d'elle ».[215] Plus encore donc que le

[214] *Ibid.*, p. 256.
[215] CMV, p. 171.

simple concept d'immanence, sa modalisation comme immanence à la Vie, confère à l'*humanitas* le contenu d'un soi réel.

La critique henryenne de l'humanisme sous sa forme la plus radicale n'évacue pas la notion d'*humanitas*, mais celle qui s'en tient à la surface du Soi, en s'enfermant dans le cercle illusoirement auto-suffisant du Je ; là contre, elle promeut « l'homme transcendantal nouveau prenant naissance dans la Vie phénoménologique absolue »[216] identifié à un Moi transcendantal, à un Fils de la Vie. L'idée d'une « nature humaine » qui se trouve « globalement disqualifiée » par une telle rédétermination du soi n'est pas l'idée que l'homme reçoit une nature faisant de lui un homme, comme telle humaine, mais celle qui serait humaine parce qu'il ne la devrait à rien d'autre que lui-même, comme s'il pouvait la recevoir de lui-même, par la seule force de son « Je peux » ; comme l'indique la lettre même du texte henryen, ce qui pose problème c'est « l'idée d'une nature humaine spécifique et comme telle *autonome* »[217]. Toutefois, une telle précision peut laisser encore accroire que le dernier mouvement de la pensée henryenne, sans exclure de la notion d'*humanitas* le concept de soi, conduit toutefois à refuser d'y inclure encore celui d'autonomie, comme si la relativité du soi à la Vie absolue faisait de lui certes un moi réel, mais illusoirement libre et autonome. Et n'est-ce pas d'ailleurs ce que le commentaire henryen laisse entendre lorsqu'il affirme que selon l'une des « intuitions fondatrices » du Nouveau Testament, intuition qu'il justifie phénoménologiquement, « l'homme, au sens où l'entendons aujourd'hui, l'homme de la démocratie par exemple, l'homme autonome et de la sorte capable d'agir par lui-même, n'existe pas »[218] ? Mais c'est ici qu'intervient la seconde implication ipsologique qui complique encore la situation, la situation de l'être humain dans la Vie.

L'archihumanisme henryen à la lumière de la deuxième implication de la dualité ipsologique

Deuxièmement, le *moi est toujours aussi un je*, le fils toujours aussi un ego. Le moi ne peut se dire, dans la pensée comme dans sa vie, sans dire aussi je : « moi, je ». L'épreuve de son impuissance, quoique première, se renverse toujours aussi « du même coup » en celle de sa puissance, de son pouvoir-pouvoir[219]. Du pathos de la dépendance du moi à l'égard de l'hyperpouvoir de la Vie, à celui de l'indépendance du je dans l'usage de ses pouvoirs, il y a « une simple conséquence ». « C'est d'être un moi que l'ego est un ego », c'était le premier point ; mais, conséquemment, second point : « […] c'est d'être un ego que l'ego est libre. Ainsi n'y a-t-il aucun ego qui ne soit libre »[220]. Sans doute, c'est dans un tel renversement que Henry repère le principe de l'illusion transcendantale de l'ego, mais c'est pour montrer que cette illusion repose sur la positivité et l'effectivité du « "Je peux"/"Je suis " »[221], sur l'expérience irrécusable de sa liberté. Autrement dit, c'est parce que le soi

[216] *Ibid.*, p. 127.
[217] CMV, p. 127-128.
[218] *Ibid.*, p. 241.
[219] Cf. MS 27207, in RIMH n°5, p. 37 : « *[La] pré-déstination* de tous les Fils dans leur condition de Fils ne s'oppose pas à leur liberté mais la fonde : auto-donation dans la Vie de tout pouvoir qui fait de lui un pouvoir-pouvoir »
[220] *Ibid.*, p. 176.
[221] *Ibid.,* p. 178.

en tant qu'ego est « source et origine en quelque sorte absolues des pouvoirs qui composent son être – l'être effectif et agissant avec lequel il s'identifie et par lequel il se définit – », que celui-ci, illusoirement, « se considère aussi bien comme la source et l'origine de son être même »[222]. Dans l'illusion transcendantale de l'ego, ce qui est illusoire, dépourvu de toute réalité, ce n'est pas l'ego lui-même, donné à lui-même dans la vie comme ego libre, mais ce qu'il s'imagine faussement être – absolument libre, Je tout-puissant – à partir de ce qu'il est vraiment – libre, relativement à la donation de la vie en lui, en vertu de sa condition de Fils, je sur le fond de son impuissance. « L'illusion de l'ego » s'entend moins selon le génitif objectif – elle n'est pas l'illusion que l'ego et sa liberté existent vraiment – que selon le génitif subjectif – elle est l'illusion formée par l'ego libre, parce qu'il existe vraiment dans la Vie, qu'il existe par lui-même. La falsification produite par l'ego à son propre sujet, trouve sa première cause dans l'expérience d'une « chair qui ne ment pas »[223], en faisant « l'épreuve constante et irréfutable de son libre exercice »[224]. Et « c'est précisément parce que la donation de la vie en est une de réelle et d'effective, parce que la vie se donne totalement et sans partage, *parce que son don est l'auto-donation en laquelle tout pouvoir se reçoit lui-même et se trouve dès lors investi de lui-même*, que le "je peux" en est venu à oublier le don le plus originel de la vie »[225].

Il convient donc de bien faire le départ entre ce que la rétro-référence à l'Avant-ego, neutralise au sujet de l'ego, et ce qu'elle maintient et réassure : dans le renvoi ultime à l'origine, autant se trouve niée l'idée que l'ego est son propre fondement, autant est affirmée l'idée que dans ce fondement qu'il n'est pas lui-même, il se trouve libre. Aussi, avant d'évoquer, au §35 d'*Incarnation*, l'illusion qui s'attache au « Je peux », selon laquelle la chair aurait « la possibilité de constituer elle-même et par elle-même une existence effective et autonome »[226], le paragraphe 34 doit commencer par « affirmer que le "je peux" apparaît comme un "je peux" absolu », et qu'« il est le pouvoir comme tel, le fait de pouvoir, la possibilité de pouvoir, *s'auto-attestant et s'auto-légitimant dans son exercice même* »[227] ; et après avoir évoqué l'illusion, il faut encore réaffirmer la vérité du « je peux » qui résiste à l'illusion : « […] la donation de la Vie au vivant […] n'est pas une pseudo-donation, la donation d'un prétendu Soi, d'une apparence de chair, d'un pouvoir illusoire »[228]. Au même titre donc que tous les autres caractères fondamentaux de la vie, la liberté et l'autonomie du vivant humain ne se trouvent pas déréalisées par leur relativisation ; à l'instar de la substantialité, de la vérité, de l'affectivité, et de l'ipséité, elles apparaissent, dans leur immanence génétique à la vie, comme des propriétés non point constituées par l'être humain lui-même, mais nécessairement constitutives de cet être : « La liberté, l'autonomie, le mouvement, l'être, la puissance, l'ipséité, la singularité, la chair,

[222] *Ibid.*, p. 177.
[223] I, p. 262.
[224] *Ibid.*, p. 263.
[225] *Ibid.*
[226] *Ibid.*, p. 255.
[227] *Ibid.*, p. 247, nous soulignons.
[228] *Ibid.*, p. 263. Cf. aussi CMV, p. 178 : « Le don par lequel la Vie se donnant à soi donne l'ego à lui-même, ce don en est un. Donné à soi, l'ego est réellement en possession de lui-même et de chacun de ses pouvoirs, en mesure de les exercer : il est réellement libre. »

ce n'est pas l'extériorité qui les donne, c'est l'immanence à soi de la Vie »[229]. Si la réalité de l'être humain n'est pas autonome, cette réalité est bien celle d'un « Je peux » autonome, qui, se reposant dans la vie, se repose en soi ; c'est l'autonomie réelle de l'être humain qui est une réalité non-autonome. Ce n'est donc pas en toute rigueur l'homme autonome, l'homme libre, qui se trouve exclu au sein de l'immanence à la Vie absolue, mais « l'homme de la démocratie », c'est-à-dire « l'homme autonome »… « *et de la sorte* capable d'agir *par lui-même* »[230], soit l'homme *absolument* autonome, laissant une place à l'homme *relativement* autonome, qui agit comme il se réalise, s'incarne, et s'ipséise : *par et dans la Vie*.[231]

En tout cas, pas plus qu'elle n'implique une dés-individualisation, la relativisation du soi humain dans la Vie n'implique sa *dé-responsabilisation*. Le décentrement du vivant humain en direction de la Vie est sa reconduction à la force en vertu de laquelle, concentré en lui-même, il est un centre d'action, le lieu d'une responsabilité, le site d'une éthique. Et que sa capacité de répondre en première personne de ses actions, ne soit pas son propre fait, qu'il ne soit pas responsable de sa responsabilité, n'invalide pas celle-ci, mais indique plus précisément sa nature en rappelant cela même à quoi sa responsabilité le somme de répondre : ce « devant quoi » il doit répondre et qui est en fait ce qui se tient *avant* lui : la Parole de la Vie qui le presse de vivre en elle, cette Parole que, à la différence de celle du monde, il ne peut pas ne pas entendre et à laquelle il ne peut ne pas répondre dans la mesure où, toujours déjà, en Elle, il se révèle lui-même impliqué, en capacité d'y répondre[232].

Aussi bien, le commentaire henryen du péché et du salut chrétien ne pourra pas référer la question du mal et du bien éthique, à une instance qui précède l'être humain, Dieu comme Vie, reconnaître que l'une ou l'autre possibilité trouvent leur condition première en avant de l'homme, sans reconnaître le rôle effectif de la liberté humaine et la responsabilité de l'ego en chacune d'elle. Ainsi, concernant la possibilité du péché, lors même qu'en lui se révèle avec le plus de force le néant de l'ego qui croit être quelque chose par lui-même[233], il faudra par ailleurs insister sur le fait

---

229 I, p. 263.

230 CMV, p. 241.

231 Il est vrai que cette immanence génétique du vivant humain à la Vie implique bien, parmi l'ensemble des déterminations exhibées dans notre première partie, une sorte de découplage entre la liberté et toutes les autres propriétés, puisque la faiblesse de l'auto-affection humaine suppose que l'expérience de son être-en-possession-de-soi, de sa puissance pathétique propre, et de son Je peux-ego, soit sa liberté, se fonde alors sur l'expérience, qui la précède, d'une réalité reliée à la Vie (mode premier de sa substantialité), d'une vérité sur le fond d'un secret abyssal (mode premier de sa phénoménalité), d'une impuissance pathétique radicale (mode premier de son affectivité), et d'un moi-Fils de la Vie (mode premier de son ipséité). Mais parce que cette expérience originelle se double nécessairement de celle qu'elle précède, au sein d'une seule et même chair, il s'ensuit que la prise en compte de la finitude radicale de l'homme implique certes d'établir, au sein de l'ensemble des déterminations fondamentales mises en avant dans notre première partie, une *hiérarchie* ontologique, mais non point d'exclure la liberté de cet ensemble solidaire. D'ailleurs, que l'expérience première de la chair finie se détermine encore comme non-liberté, soit par une référence négative à la liberté, indique, que de même que l'expérience du mode premier de la substantialité, de la phénoménalité, de l'affectivité et de l'ipséité humaines précède toujours *a priori* l'expérience de la liberté qu'elle rend possible, de même, l'épreuve du moi est toujours affectée en retour par l'épreuve du je, en tant précisément que la réalité du moi se donne comme ce qui se dérobe au pouvoir du je.

232 Cf. CMV, p. 231-232 : « Quant à la tâche que prescrit le Commandement, elle a été définie elle aussi : c'est celle de vivre. […] Du commandement nouveau découle la nature même et d'abord l'existence de celui-là auquel il s'adresse dans le procès même par lequel il l'engendre – sa liberté aussi sans laquelle il n'y a point d'éthique. »

233 Cf. I, p. 254 : « Dans la faute, celui qui la commet fait l'expérience tragique de l'impuissance qui frappe à sa racine

que la possibilité de la faute reste « l'abîme qu'ouvre devant l'homme la liberté », cette liberté que refuse de « mauvaise foi » les philosophies qui construisent « un système de la nécessité absolue »[234]. Et concernant le salut, lors même qu'il conviendra de dire que, dans l'œuvre de miséricorde qui y conduit, « ce n'est plus moi qui agis », que « c'est l'Archi-Fils qui agit en moi »[235], il faudra toutefois reconnaître que cet agir éthique qui ne trouve plus son fondement ultime dans les pouvoirs du « Je peux » mais dans l'hyperpouvoir de la Vie, suppose encore l'accomplissement du Commandement en lequel s'engendre la liberté qui y répond et « sans laquelle il n'y a pas d'éthique »[236] ; de sorte que si dans l'œuvre de miséricorde « l'auto-affection au sens fort s'est substituée à l'auto-affection du simple vivant »[237], il faut sans doute comprendre que c'est dans la mesure où le vivant fini, *librement*, renonce[238] à son égoïsme et *consent* à s'effacer dans la Vie, à la « laisser »[239] agir en lui, à lui « céder la place »[240] en lui, à « s'oublier »[241] en Elle, à « l'écouter » et à « s'abandonner en Elle »[242], dans un abandon qui n'est pas nécessairement la suspension de son effort, mais son effort situé en Elle, ordonné à Elle, assumant de l'accomplir à son tour, s'efforçant de « *faire* la volonté de Dieu »[243], autrement dit, d'agir encore en première personne mais d'agir de telle sorte que « *son action* devienne la volonté du Père »[244] ; de sorte encore que ce qui est donné à « celui qui écoute la Parole », c'est, dans l'accomplissement de ce qui précède sa liberté en la rendant possible, non pas d'une négation de cette liberté, mais bien encore « l'expérience bouleversante de la liberté »[245] – au lieu d'une *abolition* de son ego, la *reconduction* du pouvoir de cet ego « à l'hyper-pouvoir de la Vie absolue en lequel il est donné à lui-même »[246]. Ce qui revient à dire, que ces deux possibilités existentielles se comprennent comme deux modalités fondées sur la structure ipsologique duale du vivant humain, deux façons pour le je de se rapporter pratiquement à soi, au moi qu'il est dans la vie – « le rapport

---

sa vie tout entière pour autant que privée de tout pouvoir véritable, elle l'est du même coup de celui de faire ce qu'elle veut. »

234 Henry vise ici en particulier Spinoza. Cf. note 1, dans CMV, p. 176.

235 *Ibid.*, p. 212.

236 *Ibid.*, p. 232.

237 *Ibid.*, p. 262.

238 Et ce renoncement lui-même, notons que Henry l'envisage non point comme renoncement à l'ego en tant que tel, mais comme renoncement à l'illusion d'un ego principe absolu et premier de l'action, à l'égoïsme donc ; ce renoncement se décrit selon Henry dans CMV, p. 339, comme la « possibilité de retrouver *dans le rapport à soi de l'ego*, la puissance qui le rapporte à soi, l'agir de la Vie absolue ».

239 *Ibid.*, p. 210.

240 *Ibid.*, p. 214.

241 C'est la seconde signification, la signification positive, de « l'oubli de soi », cf. p. 213.

242 PC, p. 153.

243 *Ibid.*, nous soulignons.

244 *Ibid.*, nous soulignons.

245 En écho à la parole du Christ, cité par Henry dans CMV, p. 153 : « Si vous demeurez fidèles à ma parole, vous êtes vraiment mes disciples ; alors vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres », (Jean, 8, 32).

246 CMV, p. 213. Aussi bien si Henry écrit que dans l'œuvre de miséricorde, « le système transcendantal en lequel c'est l'ego transcendantal qui agit […], qui est aboli », (*ibid.*), il faut entendre que ce qui est alors aboli, ce n'est pas l'ego agissant, l'action de l'ego, en tant qu'action, mais l'ego agissant en fondant illusoirement son action sur lui-même, agissant à partir de lui-même et pour lui-même, l'action de l'ego, en tant qu'elle se centre et concentre uniquement sur l'ego, l'action « égoïste » de l'ego – comme le dit précisément le texte « l'ego qui agit et qui agit en vue de lui-même », auquel peut se substituer non point l'ego qui n'agit plus, mais au contraire celui qui agit vraiment plutôt qu'il ne pense à lui, qui agit avant de penser à lui, l'ego qui agit dans et selon l'action de la Vie en lui, suivant cette Loi qu'il subit avant de pouvoir agir à son tour en et selon elle, l'ego qui agit d'une manière « non égoïste ».

à soi de l'ego dans le souci de soi » et le « rapport à soi de l'ego dans la vie »[247] –, deux modes éthiques d'accomplissement du rapport anthropologique de la liberté à la non-liberté qui la fonde ; l'une où le vivant tente de réaliser illusoirement et contradictoirement sa liberté dans l'oubli de la non-liberté qui la rend possible, selon la fiction d'une autonomie absolue, c'est le mode éthique défini comme égoïsme et souci de soi, c'est l'ego oubliant sa condition de Fils ; l'autre où, renonçant à la première possibilité, il consent à réaliser véritablement et concrètement sa liberté dans l'écoute de ce que commande sa non-liberté, subordonnant son autonomie relative à la Loi selon laquelle elle s'accomplit, celle de la Vie qui s'impose à lui en lui imposant de s'accomplir lui-même en Elle, c'est le mode éthique défini comme seconde naissance, la volonté de l'ego reconduite et ordonnée à celle du Père. Par où l'on voit que la perspective henryenne ne tranche pas l'éternelle controverse de la liberté humaine ou de sa non-liberté, en choisissant une option au détriment de l'autre, mais en saisissant dans le rapport du vivant humain à la Vie, dans la structure ipsologique duale qu'elle implique, leur possibilité commune, leur co-existence au sein d'un même soi, ce soi charnel dont l'une et l'autre possibilités sont les éléments ordonnés et co-constitutifs ; elle ne choisit pas entre liberté et non-liberté, mais reconnaît leur solidarité et leur hiérarchisation au sein d'une même structure anthropologique : celle du « moi, je », du soi fini libre sur le fond d'une non-liberté, d'un ego qui a d'abord la condition d'un Fils. Ce qui ne revient pas, soulignons-le, à unir dans la plus grande confusion l'autonomie à l'hétéronomie ; car la non-liberté qui vient ici fonder et rendre possible l'autonomie du soi humain n'est pas une loi extérieure et transcendante à ce soi, et à sa liberté, elle n'est pas « l'Ancienne loi » ; sans être posée par cette liberté, et ce soi, elle est ce qui pose d'une manière immanente, intérieurement à elle, cette liberté et ce soi, elle est la « Nouvelle loi »[248] qui est la Parole de la vie commandant au soi de vivre, d'être soi, libre et autonome, en Elle, en son Amour[249]. De sorte que ce à quoi se subordonne l'autonomie humaine n'est pas l'extériorité d'un principe qui contredit cette autonomie, l'hétéronomie de la Loi, mais l'antériorité du principe intérieur à l'autonomie humaine, l'Archi-autonomie de l'Amour[250].

Résolument, la liberté, l'autonomie du vivant humain, son ego, n'est pas, dans l'économie de la philosophie henryenne, une propriété du vivant humain appelée à se dissoudre au nom d'une non-liberté et d'une dépendance plus fondamentale à ce qui se tient avant l'ego ; elle n'est pas une propriété facultative ou optionnelle, ni même simplement existentielle. Ce qui est existentiel, c'est de prendre l'ego pour la source même de sa Vie, et de prendre pour principe de son action, sa liberté, son autonomie, soit le repli illusoire de l'ego sur soi ; mais être, dans le pli de la Vie, un ego, libre et autonome, voilà qui fait partie de l'essence de l'être humain, de la structure de son

[247] *Ibid*., p. 181.
[248] Pour le commentaire de la distinction Ancienne/Nouvelle Loi, cf. CMV, chapitre X.
[249] Cf. *ibid*., p. 234 : « La Vie est amour parce qu'elle s'éprouve sans cesse dans la jouissance de soi, s'aimant ainsi soi-même infiniment et éternellement. »
[250] *Ibid*., p. 229 : « Le commandement n'est plus rien d'extérieur à la vie, rien d'étranger à quoi elle doive se soumettre comme à une instance transcendante qui pourrait la contraindre – de l'extérieur précisément ». Si bien que le premier commandement de l'éthique chrétienne se comprend de la manière suivante : « Tu vivras, plus précisément tu seras ce Soi vivant, celui-ci et aucun autre », *ibid*., p. 230.

humanitas[251]. « Je ne suis pas une sorte de monade qui serait sa propre origine, mais je suis une sorte de nageur dans la mer »[252]. C'est donc au moment où dans l'œuvre henryenne se dit le plus franchement que l'homme n'est pas l'origine ou la source de son être, que peut s'affirmer en même temps le plus vivement qu'au sein de cette origine ou source absolue qu'est la Vie, il est lui-même constitué comme un être qui est une source et une origine : « source et origine en quelque sorte absolues des pouvoirs qui composent son être », « être effectif et agissant », « centre d'initiative et d'action »[253]. Aussi, le phénoménologue de la vie phénoménologique ne peut dire que l'homme est un « naturé », quand la Vie est son « naturant », sans corriger aussitôt son premier dire, en ajoutant qu'il est « un naturé sur le trajet du naturant au naturé »[254] ; ce qui laisse bien entendre que le vivant humain en tant qu'il est généré, et non créé, dans l'auto-génération de la Vie, ne bascule jamais totalement du côté du simple naturé, posé dans une différence radicale avec son naturant, mais conserve et retient en lui quelque chose de son naturant, de sorte qu'il est un naturé qui est lui-même, *en quelque manière* – celle propre à l'auto-affection au sens faible – naturant ; s'il n'est pas un « naturant ultime »[255], c'est surtout qu'il n'est pas l'ultime naturant, l'Absolu lui-même. Quoique fait par et dans la vie, il n'est jamais un simple *fait*, mais un être capable de *faire* ; quoique transcendantalisé, en tant que fini, il est en tant que vivant fini *transcendantalisé* au sein de la Vie infini comme *transcendantal* : homme *transcendantal transcendantalisé*, « nageur dans la mer ».

Ainsi en son soi charnel et libre, le vivant humain reçoit le pouvoir de donner corps en lui à un monde, de le recevoir et de le transformer, de s'y confronter, de l'intensifier, de lui communiquer le feu de la vie en lui, le pouvoir de la Corpspropriation ; en son ego qui n'est pas le fondement de son être, en son *humanitas* corpspropriante, il offre à son tour au monde ce dont celui-ci en est en lui-même dépourvu : un fondement effectif, un foyer, le lieu singulier d'un surgissement et d'un embrasement. Mais, avec son « Je peux », il ne reçoit pas seulement la possibilité de prendre une *part active* à l'engendrement du monde, à la Corpspropriation de celui-ci en sa chair, mais encore à son *propre* engendrement, au déploiement de sa *propre* chair dans la Vie, à *sa* conservation et à *son* accroissement, à *sa* culture. En tant que moi relatif à la Vie, il est certes

---

[251] Ce qui peut rendre difficile la saisie de cette propriété essentielle, au sein même de la description henryenne, ce sont les passages de l'œuvre où Henry semble confondre purement et simplement l'ego, sa liberté, avec l'illusion d'un ego qui serait le fondement libre de son être, avec l'oubli de sa condition de Fils, comme si cette illusion et cet oubli était *constitutifs* de l'ego libre, et non point *constitués* par lui, de sorte que la liberté de l'ego ne serait qu'une possibilité existentielle de l'homme susceptible d'être remplacée par une autre, plus véritable où se dissiperait cette liberté en même temps que son illusion dans la restauration pratique de la condition de Fils ; comme par exemple lorsque Henry écrit : « Ego veut dire en quelque sorte que c'est à lui-même que l'ego doit de faire ce qu'il fait, et d'abord d'être ce qu'il est. Cette implication est si immédiate qu'elle se produit bien avant que l'ego songe à la formuler dès qu'il s'éprouve comme ce Je peux dont nous avons parlé », *ibid.*, p. 178. Mais le contexte montre que ce que Henry définit ici, « Ego », ne désigne pas la réalité de l'ego mais précisément ce qu'il s'imagine faussement être, sur la base de ce qu'il est vraiment, précisément ce qu'il dit et « veut dire » de lui, et non ce qui se dit de lui dans la Vie, soit « la dénaturation de sa condition dans la parole même par laquelle il l'énonce », soit encore « le mensonge et le vol » conditionnés par l'ego libre, mais non pas sa condition essentielle. Et si cette implication est « immédiate » et se produit avant que l'ego « ne songe à la formuler », elle est encore ce que l'ego « pense » de lui et non ce qu'il est : « Quel est celui en effet qui soulevant un poids, ne *pense* que c'est lui qui le soulève », *ibid.*, nous soulignons.

[252] AD, p. 78.

[253] *Ibid.*, p. 177 et p. 175.

[254] Cf. AD, p. 78.

[255] I, p. 243.

dépourvu du pouvoir d'auto-génération, mais puisque dans cette relation, il trouve son ego et son pouvoir d'action, il n'est jamais simplement une réalité générée mais une réalité générée comme ce qui peut participer librement et activement à sa génération dans l'auto-génération de la Vie. Si donc il est tout à fait exclu de dire que le vivant humain se génère lui-même à la manière de la Vie absolue, en s'auto-générant soi-même, on voit qu'en *un sens second et relatif*, il ne semble pas tout à fait faux de dire qu'il est lui aussi doté du pouvoir de *se* générer – pour autant que le pronom réfléchi ne désigne pas en lui, en son « Je peux », la cause absolument première de la génération de soi, mais une cause libre et active qui concourt par son effort propre à cette génération [256]. Et même, dans la mesure où il se génère dans l'auto-génération de la Vie absolue et prend ainsi part à celle-ci, peut-être peut-on aller jusqu'à dire qu'il se trouve investi du pouvoir, relatif et second, de générer, par son effort, la Vie qui se génère en Lui, en persévérant dans ce qui a toujours déjà commencé sans lui. En d'autres termes, sans dire que nous générons *la Vie* elle-même, ou donnons *la vie*, peut-être faut-il dire que, en elle, grâce à elle, nous pouvons, à notre tour, générer *de la vie* et donner *vie* [257]. Nous retrouvons ici un fondement phénoménologique possible de l'affirmation eckhartienne, évoquée par Henry dans l'*Essence*, et pour le moins déroutante selon laquelle : « Que Dieu soit, j'en suis cause. Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus »[258] et reprise dans *Auto-donation* : « Une sorte de présence me fait être moi et ne peut s'accomplir sans que je sois »[259]. Certes l'« "Avant-l'ego" […] interdit à ce dernier de se poser comme l'ultime fondement, un naturant ultime, cet "ego absolument unique fonctionnant en dernière instance" (*Krisis*, §55) »[260], mais cet « Avant-l'ego » lui confère le rôle d'un fondement et d'un naturant non-ultime, d'un naturant en seconde instance.

---

[256] C'est ainsi, en ce sens second et relatif, que Henry peut, par exemple dire des « vivants qui sont des moi transcendantaux », pourtant incapable de s'accroître par eux-mêmes, qu'ils « sont *capables* de croître en leur propre chair, de *s'accroître* à chaque instant *de leur être* », CMV, p. 158, nous soulignons.

[257] N'est-ce pas en effet ce que suggère la description henryenne du processus culturel de la subjectivité absolue de la vie, lorsque, après avoir évoqué « l'effort sans effort » antérieur à tout effort du « Je peux » qui gouverne le processus d'accroissement de soi de la subjectivité de la Vie absolue, cette description évoque alors un effort, le nôtre, qui « prend place » en cet accroissement « pour autant que [coïncidant] avec un tel accroissement, il n'est rien qui nous soit extérieur et se produise indépendamment de nous ? » (B, p. 176). La description vise certes, ici, surtout à montrer que l'effort par lequel nous accomplissons notre culture se subordonne à cet « effort sans effort » premier de la vie, qui est « ce que nous sommes » et « ce que nous faisons » (*ibid.*). Toutefois dire que « la venue en soi de la vie en laquelle nous sommes situés et qui nous porte en nous-même est *identiquement* le mouvement par lequel nous nous portons en nous, ce que nous sommes et ce que nous faisons » s'entend en deux sens (non équivalents à cause de la non-réciprocité de la relation d'intériorité qui unit le vivant fini à la Vie) : 1) l'accroissement de la vie, son action, est et fait, en un sens premier et absolu, ce que nous sommes et ce que nous faisons, c'est elle qui nous génère depuis toujours, et 2) ce que nous sommes et ce que nous faisons, notre effort, notre propre action, est et fait, en un sens relatif et second, l'accroissement de la vie, la génère à son tour.

[258] Eckhart, *Traités et Sermons*, *op. cit.*, p. 258, cité par Henry dans EM, p. 387.

[259] AD, p. 78. L'archihumanisme henryen peut sembler alors très proche d'un renversement humaniste de type athée ; il en est toutefois aux antipodes : puisque si l'Absolu peut apparaître, au sein de cet archihumanisme, dépendant de l'homme, c'est seulement en tant que ce dernier se situe nécessairement au sein du Premier, soit en vertu de son lien religieux à l'Absolu, de sa condition de Fils – condition qui lui offre effectivement une responsabilité éminente devant ce Dieu identifié à la Vie en lui, celle de faire advenir en soi, Celui qui me permet d'advenir en Lui. Tout au plus y-a-t-il chez Henry, comme sans doute chez Eckhart et Weil, quelque chose comme un moment athée, lorsqu'il faut affirmer que ce devant quoi le vivant humain est responsable n'est effectivement pas devant lui à la manière d'un Dieu lointain, extérieur, transcendant, mais, en lui, intime, intérieur, et subjectif – moment athée destiné à être dépassé lorsqu'il s'agit de préciser que cette réalité intérieure et intime qui fonde sa responsabilité n'est pas sa Conscience, ni même sa Raison, mais la Vie absolue en lui, plus intime et plus intérieure que sa propre vie.

[260] I, p. 243-244.

Dans le doublement du moi en un je, qui est le renversement de son impuissance de Fils dans la puissance de son ego, appert ici avec éclat, que « la donation de la vie en est une de réelle et d'effective », qu'elle « se donne totalement et sans partage »[261]. Recevant de la Vie, aussi bien sa substantialité immanente, sa vérité phénoménologique, son affectivité charnelle, son ipséité autonome, le vivant semble en tout point conforme à elle, à son essence ; en tout point si ce n'est – ce qui est tout sauf rien – d'être celui qui engendre en premier cette essence. Mais sauf le secret de son auto-engendrement, la Vie absolue donne au vivant fini tout d'elle ; sauf ce qui fait de la Vie, une Vie absolue, en l'immanence de celle-ci, le vivant fini reçoit l'immanence vivante de cette Vie. Sauf ce qui fait son caractère absolument originaire, dans l'auto-donation de la Vie absolue, le vivant reçoit l'acte même de cette auto-donation, la donation à soi [262]. C'est dire à quel point l'hyper-pouvoir de la vie, sans être constitué par le vivant, le constitue en profondeur, le traverse et le transit, est « constitutif » de son être même de vivant fini. Même en tant que simple fils dans le fils, la vivant humain fini a en lui quelque chose du Père, rien de moins que son essence vivante et agissante ; il est à son image, « image de Dieu ».

Mais on aperçoit alors qu'il ne suffit peut-être pas encore, après avoir dit que la philosophie henryenne en ses derniers développements n'est pas conduite à congédier l'idée d'*humanitas* mais seulement celle d'un homme *autonome*, de nuancer cette première affirmation en précisant que ce qui est congédié, c'est l'idée d'un homme dont l'autonomie serait *absolue* ou, aussi bien, dont les pouvoirs du « Je peux » seraient confondus avec l'hyperpouvoir de la Vie. Car de même que l'on a pu se demander si malgré son rejet final de « l'homme de la démocratie *autonome* », la perspective henryenne ne reconnaissait pas encore, une *certaine autonomie* à l'homme, de même, dans la mesure où cette perspective décèle, dans la réalité du « Je peux », le témoignage et la preuve que le vivant humain se trouve traversé et transi par l'hyperpouvoir de la Vie absolue, on peut se poser la question de savoir si, malgré son rejet de l'autonomie absolue de l'homme, de l'homme posé comme *Absolu*, elle ne reconnaît pas encore une certaine pertinence à l'attribution d'une valeur et d'un caractère *en quelque manière absolus* à l'être humain. Ce qui motive cette question qui va nous conduire au plus près du sens de l'archihumanisme henryen, c'est alors la dernière implication de la dualité ipsologique du vivant humain, que nous apercevons déjà poindre à travers les deux autres, la troisième implication qui n'est plus, comme la seconde l'amont de la première, mais son aval.

L'archihumanisme henryen à la lumière de la troisième implication de la dualité ipsologique

Troisièmement : *le moi, le je, ensemble, se tiennent dans la Vie absolue*. Si le soi humain est un moi, si le moi est toujours aussi un je, c'est en effet, que le moi, le je avec lui, se tiennent dans cet Avant qu'est la Vie absolue. Si l'ego renvoie au Fils, le Fils renvoie au Père.

[261] *Ibid.*, p. 264.
[262] Henry va même jusqu'à affirmer que la donation qui est faite à l'ego de chacun de ses pouvoirs « n'est autre que celle de sa propre donation à soi, *l'auto-donation* constitutive de son Ipséité » (CMV, p. 176, nous soulignons).

Or, certes, il faut commencer par reconnaître que c'est cette régression en deçà de l'ego, en deçà même du moi humain, qui fournit à Henry le motif le plus puissant de la relativisation de l'être humain et, subséquemment, de la critique de l'absolutisation illusoire de son ipséité finie. Comme le souligne en effet le §44 : « l'intuition décisive d'un non-pouvoir plus ancien que tout pouvoir et inhérent à lui », intuition à laquelle « conduit inexorablement une phénoménologie de l'Incarnation » [263], cette intuition, en écho à « la réponse brutale du Christ : – "Tu n'aurais aucun pouvoir s'il ne t'avait été donnée d'en haut" – disqualifie de manière radicale non seulement l'idée que nous nous faisons spontanément d'un "pouvoir", de tout pouvoir réel et le nôtre en particulier, le vidant de sa substance, de la capacité qui le définit, celle de pouvoir précisément, quels que soient la spécificité de celui-ci, son objet, sa manière de s'exercer ».[264] En vertu de « cette impuissance radicale » dont « tout pouvoir porte le stigmate »[265], il faut dire relativement à l'être humain, qu'il n'a « aucun pouvoir qui en soit un, car *il n'est de pouvoir véritable que celui qui tient son pouvoir de lui-même et n'est un pouvoir qu'à ce titre* »[266]. À cause de la « double impuissance »[267] qui le frappe, dans son rapport à soi et dans son rapport à l'Archi-soi, le vivant fini semble se voir privé de tous ses pouvoirs, au seul profit de la Vie infinie : « […] l'unique pouvoir qui existe, l'hyper-pouvoir de s'apporter soi-même dans la Vie et ainsi de vivre, n'appartient qu'à cette Vie unique »[268]. Et c'est alors que la critique de l'illusion d'un soi humain auto-suffisant atteint son maximum d'intensité : comme le remarque alors l'introduction du §45, c'est aussi bien sur le « Je peux » et son pouvoir-pouvoir, que sur l'ensemble des pouvoirs particuliers dont il dispose, que porte le coup de la critique. Elle touche, en son cœur, le « Je peux » puisque « s'il n'est donné à lui-même que dans l'auto-donation de la Vie absolue […] il relève de cette Vie unique et absolue et d'elle seule » ; et elle touche encore par ricochet l'ensemble des pouvoirs particuliers de ce « Je peux »[269]. Ce qui vacille, dans la rétro-référence à un « Avant-la chair », c'est même apparemment, avec la liberté du « Je peux » et des pouvoirs du vivant humain, l'individualité de sa chair, son moi : « Ce n'est plus seulement la capacité de chacun de ses pouvoirs de se déployer et de s'exercer, c'est la chair elle-même dans sa singularité qui se trouve démise de la possibilité de constituer elle-même et par elle-même une existence effective et autonome »[270]. Bref, c'est le moi, le je, le soi humain tout entier,

[263] I, p. 248.
[264] *Ibid.*, p. 249.
[265] *Ibid.*, p. 248.
[266] *Ibid.*, p. 249. Il faut même enfoncer le clou en ajoutant ceci : « Ce sont tous ces pouvoirs-là [ceux de l'homme] indistinctement, en dépit de la hiérarchie, du mépris ou du prestige dont ils s'affublent aux yeux des hommes, qui sont dépourvus de tout pouvoir véritable, pour autant qu'aucun d'eux ne tire son pouvoir de lui-même mais seulement d'une donation à l'égard de laquelle il n'a aucun pouvoir, pas même, on l'a vu, celui de l'accepter ou de la refuser » ; « aucun homme ne détient un pouvoir quelconque puisque ce n'est jamais de lui-même qu'il le tient » (*ibid.*).
[267] *Ibid.*, p. 252.
[268] *Ibid.*, p. 251.
[269] Cf. *ibid.*, p. 255 : « Mais comme chacun des pouvoirs de notre chair n'est susceptible de se mouvoir soi-même en soi et d'agir que dans la mesure où il porte en lui ce "je peux", qui n'est lui-même donné à soi que dans la Vie, c'est de chacun de ces pouvoirs qu'il faut dire qu'il n'en est pas un en réalité ». Chacun de ces pouvoirs « tend à apparaître comme la propriété exclusive de cette Vie qui traverse tout vivant, lequel n'est plus qu'un *mode* de celle-ci. Un mode, c'est-à-dire quelque chose qui n'a aucune consistance par lui-même, mais seulement comme manifestation, modification ou péripétie d'une réalité autre que lui et sans laquelle il sombre dans le néant. »
[270] *Ibid.*

dont la réalité et le pouvoir se trouvent confiés à son Avant, et comme confisqués par lui ; cette rétro-référence à l'auto-affection de la Vie absolue « conduit à une mise en question radicale » de l'auto-affection au sens faible, puisque : « D'auto-affection en fin de compte il n'y a qu'une, celle de la Vie absolue »[271] ; parce que l'homme n'est qu'en Dieu, « en lui Dieu est tout »[272] *i.e.* l'homme, par lui-même, n'est rien. Tout l'être du « moi, je », la vague de la Vie en lui, reflue sur son Avant, en mettant à nu le fantasme de son auto-suffisance.

Pour autant, on vient de le voir, par la Vie, dans son Avant, le soi est ce qu'il est, une chair, un moi, et un je, il n'est pas rien, mais ce qu'il est indubitablement dans la Vie. Qu'en lui Dieu soit tout n'implique pas seulement que par lui-même l'homme n'est rien, mais aussi, que « l'ego, qui n'est rien [on entend : qui n'est rien, *par lui-même*], est malgré tout un ego, un ego vivant »[273]. En même temps que dans le reflux vers l'origine est mis à nu le fantasme d'un être humain auto-suffisant, se révèle le lieu de sa naissance effective à lui-même. Mais alors, si d'une part, il n'y au fond qu'une seule vie, celle de la Vie absolue, et si d'autre part la vie humaine en est bien une, de vie, il s'ensuit que cette *vie humaine est en son fond la Vie divine elle-même*, que ce qu'il y a d'indubitablement réel et vivant en elle, ce n'est pas seulement ce que la Vie divine lui donne, mais c'est la réalité et la vie même de cette Vie divine qui se donne à lui. Si « d'auto-affection en fin de compte il n'y en a qu'une, celle de la Vie absolue », ce n'est pas qu'en fin de compte l'homme ne serait pas vraiment une auto-affection, mais pour cette raison que « l'auto-affection en laquelle l'ego est donné à lui-même *n'est que* l'auto-affection de la Vie absolue qui le donne à lui-même en se donnant à soi »[274] et c'est donc parce que l'auto-affection au sens faible est un mode de l'auto-affection absolue. Dans le cadre de la philosophie henryenne de l'immanence, la signification négative de la finitude humaine selon laquelle l'homme n'est que dans la Vie absolue, est indissociable d'une signification éminemment positive ; car *n'étant que* dans la Vie absolue et non par lui-même, il s'ensuit qu'il *est* nécessairement dans la Vie, et que nécessairement cette *Vie absolue est en lui*, comme cela même qu'il est, comme ce qu'il y a de plus réel en lui. « Dieu est tout », oui, mais c'est, comme le dit très précisément Henry « *en lui »,* c'est-à-dire en l'homme, que « Dieu est tout »[275], si bien qu'en quelque sorte l'homme se trouve être lui-même, ce tout, lui-même Dieu – « en quelque sorte » car il n'est ce tout que dans la mesure précise et limitée où ce tout vient concentrer la totalité universelle qu'il est en cette totalité particulière qu'est la vie propre de l'être humain[276]. Je ne suis qu'en tant que je suis engendré par la Vie mais « *La vie m'engendre comme elle-même* »[277]. La relation de l'auto-affection absolue avec l'auto-affection relative est telle que leur *opposition* est identiquement la *subsomption* de la seconde sous la première, et l'*assomption* de la seconde dans la première.

---

[271] CMV, p. 263.
[272] *Ibid.*
[273] *Ibid.*
[274] *Ibid.*, nous soulignons.
[275] Cf. *ibid.* : « […] en lui Dieu est tout ».
[276] Cf. PM, p. 177 : « […] tel est le mystère de la vie : que le vivant est coextensif au Tout de la vie en lui, que tout en lui est sa propre vie. »
[277] *Ibid.*, p. 133.

Il est vrai, on l'a remarqué, qu'en vertu de sa finitude radicale, l'homme est la Vie *sans l'être* vraiment, c'est-à-dire : sans la faire être, sans être Dieu ; mais il est tout aussi vrai alors que sans être la Vie, *il l'est* vraiment, c'est-à-dire : est fait de ce qu'elle est, est d'étoffe divine[278]. La *non-réciprocité* de la relation entre l'homme et Dieu, creusant sur le plan même de l'immanence un abîme entre les termes, n'exclut pas l'*intériorité* phénoménologique de cette relation ; la relation d'intériorité phénoménologique *non-réciproque* du vivant fini à son Avant-absolu, selon le modèle défini par cette archi-relation qu'est la relation d'intériorité phénoménologique *réciproque* du Premier Vivant à la Vie absolue, est encore une relation immanente *pathétique* qui exclut l'écart, une « forme de rapport à l'Avant qui [n'est pas] la distance du passé »[279]. C'est dire que dans son antécédence même, la Vie absolue ne cesse d'être présente dans le moi et le je[280], effective et agissante dans cette chair finie où elle se rend présente ; le soi humain est en Dieu, et Dieu, en lui.

D'un côté, *la non-réciprocité* de la relation implique assurément que le soi humain n'est pas tout à fait dans la Vie, comme Elle est en lui. C'est d'abord parce que la Vie infinie vient dans le vivant fini que le vivant fini vient dans la Vie infinie, et non l'inverse. Autrement dit, c'est Elle et non pas moi qui fait la relation qui nous unit. Si donc l'homme s'identifie en quelque manière à Dieu, c'est dans la mesure seulement où c'est Dieu qui s'identifie à lui. La relation d'identité entre la Vie et le vivant fini, située dans l'immanence, s'engendre par et dans le premier terme[281] ; polarisée par le premier terme, elle n'est pas la confusion pure et simple des termes ; intrinsèquement hiérarchisée, elle n'est pas l'aplatissement des termes l'un sur l'autre. Autrement dit, si au sein d'une telle relation le vivant humain reçoit une étoffe divine, c'est non pas en tant que le vivant humain serait Dieu, mais au contraire parce que c'est Dieu qui a le pouvoir d'être, lui-même, le vivant humain. Tout part de la Vie absolue : sa relation avec le vivant humain, son identification à celui-ci, est son auto-modalisation, l'historialisation de son historial universel dans la temporalité de la vie particulière de ce vivant, l'ipséisation de son Archi-soi dans le moi singulier de cet homme, son auto-incarnation dans la chair mortelle de celui-ci, le *devenir fini de l'infini*, l'humanisation de Dieu.

Mais, d'un autre côté, l'*intériorité* phénoménologique de cette relation non-réciproque implique bien que le vivant humain est *tel* que la Vie absolue vient s'identifier réellement à lui, *tel* qu'il est lui-même une modalité de cette Vie, c'est-à-dire une façon qu'a cette Vie de vivre, une manière qu'a l'Archi-soi d'être à chaque fois un soi unique. Si bien que sans être l'Eternel, c'est-à-dire l'auto-engendrement de l'éternité dans l'historial de la Vie absolue, c'est-dire sans être le processus d'*éternisation*, le vivant humain, sa temporalité marquée par la mort, se trouve, dans l'historialisation de l'historial éternel de la Vie, *a priori éternisée*. « La Vie traverse chacun de ceux [chaque soi singulier que nous sommes] qu'elle engendre de telle façon qu'il n'y a rien en lui qui ne

[278] Henry va jusqu'à dire dans PM, p. 177 : « Le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas *différent* de lui, il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle de cette façon, il *s'identifie* », nous soulignons.
[279] CMV, p. 201.
[280] Cf. E, p. 112 : la « vie infinie » est « un avant-moi dont je suis *contemporain* pour autant que je l'éprouve », nous soulignons.
[281] Cf. CMV, p. 79 : « […] la vie engendre en elle et à partir d'elle le vivant », et p. 82 : « La vie est le rapport qui génère lui-même ses propres "termes". »

soit vivant, rien non plus qui ne contienne en soi cette essence éternelle de la Vie »[282]. De même, on peut dire que, sans être l'Infini, c'est-à-dire sans être l'*infinitisation*, le vivant humain, sa propre finitude, se trouve, au sein de la finitisation de la Vie Infinie, en retour *infinitisée* ; sans être Dieu, c'est-à-dire sans être lui-même le processus de *divinisation*, sans être l'*absolutisation* de l'Absolu, l'homme en tant que vivant, son humanité, se trouve, au sein du procès d'humanisation de Dieu en tant que Vie absolue, elle-même *divinisée* et *absolutisée* – telle est la condition d'un être sur « le trajet d'un naturant à un naturé ». Éternisé, infinitisé, divinisé, absolutisé : la déclinaison *passive*, en écho à l'accusatif selon laquelle se dit spontanément le soi, en moi qui suis humain, dit le mode spécifique de l'expérience visée : celui d'une passivité radicale à l'égard de la Vie absolue ; mais le verbe et l'acte qui s'expriment ainsi au passif, dit ce qu'il advient en une telle expérience : en moi, la réalité même de cette Vie.

On voit ainsi que c'est encore peu dire, du point de vue de la phénoménologie de la vie, que l'homme est créé à « l'image de Dieu », car en tant qu'il en est une incarnation en sa propre chair, il porte en lui non pas un simple reflet de Dieu, une ressemblance, mais la réalité même de Dieu, cette « semblance » absolue qui est la vérité de la vie et dont il est une vérification singulière. Et soulignons encore, que cette vérification, c'est-à-dire cette manifestation en l'homme de la Vie absolue elle-même, ne concerne pas seulement la voie éthique de la seconde naissance, ou du salut. Elle en est certes la condition de possibilité. Mais si précisément elle rend possible une telle voie, alors même que l'être humain préfère s'égarer dans le souci de soi, c'est que lors même que l'homme se détourne de la voie éthique qui consacre l'union du vivant et de l'Absolu, lors même que le vivant humain s'abîme dans l'oubli de sa condition de Fils, s'enfonce dans le péché et se perd dans sa finitude, celui-ci est, toujours déjà, en lui-même, c'est-à-dire anthropologiquement et ontologiquement, avant toute distinction existentielle ou éthique, fait de cet Absolu, uni éternellement à lui[283]. Autrement dit, même lorsqu'il réclame toute la place pour lui, c'est pour autant qu'il prend d'abord place dans l'Archi-soi ; lors même qu'il « ne cesse d'occuper la scène », « qu'il est de tous les projets » et que « tous les projets le ramènent à lui », il n'en demeure pas moins vrai, qu'« en deçà du spectacle », et de toute projection dans le monde, œuvre souterrainement le « Soi véritable qui rend ultimement possible l'ego »[284]. Ainsi : « *Toute finitude est tissée d'infini*, mêlée à lui, inséparable de lui, tenant de lui tout ce qu'elle est, a été et sera. Le pouvoir le plus élémentaire, le geste le plus précaire repose dans l'Archi-pouvoir »[285]. « Telle est la donation d'en haut, présente dans tout de ce qui est le plus bas, l'acte de serrer les doigts, d'enfoncer un clou, de cracher »[286].

Secondairement donc, c'est-à-dire en tant qu'il est en Elle, et par Elle, l'être humain s'identifie à cette réalité première qu'est la Vie. Ce qu'il porte en lui et qui le porte dans l'être, avec lequel il

[282] *Ibid*., p. 133.
[283] I, p. 254 : « En lui découvrant le néant de sa propre condition, la faute révèle du même coup au pécheur qu'aucun vivant ne saurait vivre d'une vie qui n'est rien, que, silencieusement, depuis toujours, fuse en lui cette Vie qui le fait vivre en dépit de son néant », cf. aussi CMV, p. 189 : « […] *l'oubli par l'homme de sa condition de Fils n'est pas un argument contre celle-ci mais sa conséquence et ainsi sa preuve.* »
[284] CMV, p. 181.
[285] I, p. 254, nous soulignons.
[286] *Ibid*., p. 250.

ne fait qu'un, c'est bien une essence qu'il faut dire éternelle, infinie et absolue, en ce sens divine. En tant que le vivant humain est dans la Vie, et qu'ainsi la Vie est en lui, on voit donc que la critique de l'assimilation de l'homme à un Absolu n'ôte pas toute pertinence à l'idée que ce vivant possède une réalité et une valeur absolues. Puisque s'il n'est que par la Vie absolue, dans la mesure où il est ainsi dans l'Absolu, il s'identifie à lui : relativement à l'Absolu, à son œuvre, il est cet Absolu, il l'incarne, il en est une incarnation. De même qu'il peut être opportun, pour préciser le point de vue henryen, de corriger l'affirmation selon laquelle le vivant n'est pas une réalité autonome, en celle-ci : il n'est pas *absolument* une réalité autonome, mais une réalité autonome *relativement* à l'hyperpouvoir de la Vie, de même, il peut être judicieux de nuancer l'affirmation selon laquelle il n'est pas une réalité absolue de la manière suivante : en précisant qu'une réalité absolue, assurément, il n'en est pas une d'*une manière absolue*, mais que, d'une *manière relative* à *l'Absolu,* il en est une non moins assurément – ce qui revient à dire : il est non point l'Absolu lui-même, s'absolutisant dans sa parfaite auto-suffisance, mais un absolu absolutisé en Celui-ci, soit une réalité non point *absolument absolue*, mais *relativement absolue*. Aussi paradoxale que cela puisse paraître, la relation du vivant à la Vie absolue est, dans la philosophie henryenne, telle que la relativité du vivant humain impliquée par une telle relation ne signifie pas pour ce vivant la privation de l'Absolu mais la réalisation pathétique de l'Absolu en lui, selon la modalité spécifique de son auto-affection au sens faible. Et ainsi, tout en affirmant que la vie et l'individu humain ne possèdent aucune réalité et aucun pouvoir par eux-mêmes, une telle philosophie peut encore leur reconnaître, en vertu du lien religieux qui unit intérieurement et charnellement la vie et l'individu humain à leur intouchable Avant, une *valeur absolue* et *sacrée*. D'un tel lien, il découle en effet qu'il est « impossible de toucher cette chair [celle de l'être humain] sans toucher l'autre chair qui a fait d'elle une chair », aussi bien, selon la terminologie chrétienne ; « impossible de frapper quelqu'un sans frapper le Christ »[287].

Ainsi, au terme de cette description de la relation du vivant humain à la Vie absolue, achevant le point de croix nouant les deux termes l'un à l'autre, nous retrouvons ce par quoi nous avons commencé ce chapitre : l'identité fondamentale qui précède la différence de l'homme et de la vie phénoménologique absolue ; l'homme immanent à la Vie est lui-même immanence ; il « est Vie ». Et s'il n'y pas de contradiction entre l'affirmation, d'une part, de la différence abyssale de l'homme et de la Vie absolue que suppose l'opposition des sens fort et faible de l'auto-affection, et le maintien, d'autre part, de leur identité indépassable que suppose la dépendance radicale du sens faible à l'égard du sens fort, c'est que *la différence vient dire la manière particulière dont la Vie infinie s'identifie à soi dans le vivant fini* : sur le mode d'une auto-affection qui n'est plus forte mais faible, en étant engendré sans être la source première de son engendrement, comme un moi doublement passif, comme ce vivant qui *est lui-même* la Vie absolue sans *faire* être lui-même cette Vie absolue. Cette double vérité se ramasse alors dans la formule toute simple d'une densité pourtant infinie : « La Vie absolue est en l'homme ». Si l'on cherche à entendre ce que cette simple formule dit en l'opposant à ce qu'elle ne dit pas, résonnent en elle distinctement deux harmoniques : 1) La Vie absolue est en

[287] CMV, p. 148.

l'homme et *non « hors de lui »* ; il est une intériorité, il est ce qui est intérieur, il est comme la Vie absolue ; 2) La Vie absolue est en l'homme et *non simplement « l'homme »* : elle est plus intérieure à lui que sa propre intériorité ; elle est ce qui s'intériorise en lui, elle est plus profonde que lui.

La compossibilité de l'identité et de la différence de l'homme et de la Vie absolue est alors devant nous : si à la fois la Vie absolue peut être « absolument autre » que le soi humain et, en même temps, ce soi humain n'être, dans sa positivité, rien d'autre que cette Vie absolue « absolument autre », n'« être qu'» elle, si, comme le dit Henry des Pères de l'Église, les hommes peuvent éprouver passivement leur propre vie comme une vie qui vient en eux « sans leur concours et leur assentiment », qui n'est pas « la leur » et qui pourtant devient « la leur »[288], c'est que cet autre-que-le-soi-humain ne renvoie pas à ce qui *n'est pas le soi humain*, mais à ce qui *est non seulement ce soi humain mais encore plus que lui* : ce qui est capable, en s'engendrant soi-même comme Soi absolu, d'engendrer ce soi humain en soi ; soit à une « altérité » ou à une « transcendance » qui ne se comprend pas comme un Non-Soi, ou un Non-humain, mais comme un Plus-que-soi : le Premier Soi, comme un Plus-qu'humain : le Christ – Archi n'est pas Anti. *Ce Plus-que-soi* n'est pas *le-plus-de-soi* qui définit tous les soi, leur excédence identique à leur immanence, mais le Soi divin dans son rapport au soi humain ; il désigne le Plus-de-soi infini intrinsèque au Soi divin qui engendre « dans un surabondant amour »[289] le plus-de-soi fini intrinsèque au soi humain qui ne cesse d'être chargé de soi, sans que cela soit son fait. Dans cet ultime excès, la logique hyperbolique de l'immanence vient dire le rapport de l'excédence de la Vie absolue à l'excédence du vivant humain.

Mais si la Vie absolue est plus que celle du vivant humain, alors, dans la mesure où elle est ce vivant humain en son fond même, dans sa réalité la plus intérieure, il faut dire également que le vivant humain est lui aussi, en son fond, plus que lui-même, à savoir la Vie absolue elle-même en tant qu'elle s'incarne en sa chair propre. Immanent au Plus-que-soi infini, il est lui-même, d'une manière finie, plus-que-soi. « Au fond », note Henry alors qu'il prépare l'écriture de *Paroles du Christ,* « pas plus que le Christ ne peut être réduit à un homme, *l'homme non plus ne peut être réduit à un homme, il est "Fils de Dieu"* »[290]. Autrement dit, sa vie n'est jamais seulement la sienne, mais toujours d'abord celle de la Vie absolue. La chair du vivant infini qui est sienne n'est pas la sienne, mais celle de la Vie absolue[291]; nous avons vu la signification négative de cette affirmation : l'impuissance radicale de l'être humain, sa finitude ; nous pointons maintenant son pendant positif : dans son impuissance et sa finitude s'incarne la puissance infinie de Dieu[292]. Ainsi la proposition banale selon laquelle nous ne sommes *que des êtres humains* révèle son équivoque, car il apparaît qu'être humain, c'est, au

[288] I, p. 175.
[289] I, p. 333.
[290] Ms A 27651 in RIMH n°5, p. 112 ; cf. aussi Ms A 27211, in *ibid.*, p. 38 : « Donc "de même que" Jésus est le Verbe, l'homme lui-même n'est jamais homme, mais généré dans la Vie du Verbe. »
[291] Ce que Henry exprime dans CMV, p. 315, de la manière suivante : « Mais cette chair qui est la sienne a elle-même une Chair qui n'est pas la sienne, la Chair de la donation à soi de la Vie phénoménologique absolue dans l'Archi-Fils – la Chair du Christ. »
[292] Cette intrication de la signification négative et positive se dit à merveille dans le passage suivant de I, p. 352 : « […] une vie comme la nôtre est incapable de se donner à soi-même la vie, si c'est seulement dans la Vie absolue et infinie de Dieu qu'elle est donnée à soi pour jouir de soi dans la vie, alors cette vie de Dieu demeure en notre vie finie, comme celle-ci demeure en Dieu aussi longtemps qu'elle vit. »

fond, être plus qu'humain, de même qu'être soi c'est, au fond, toujours être plus que soi : l'Archi-chair dont nous sommes des incarnations singulières. De sorte que l'homme n'est qu'humain en tant qu'il est *simplement* humain – *i.e.* en tant qu'il est simplement *fini* –, mais il est toujours aussi plus qu'humain en tant qu'il n'est jamais *seulement* lui-même – *i.e.* en tant qu'il est fini seulement *dans la Vie infinie*[293].

Ce qui apparaît à la lumière du commentaire de la structure duale ipsologique du vivant humain, c'est donc que la critique henryenne de l'humanisme sous sa forme la plus radicale, à l'aune de la distinction du sens fort et faible de l'auto-affection, sauvegarde et réassure la réalité et la liberté du soi (points 1 et 2), mais qu'elle fait encore beaucoup plus que cela : en se référant à l'Avant de cette réalité et de cette liberté (point 3) elle révèle que l'être humain est non seulement un soi, mais, que, pour être ce soi, il est toujours aussi et d'abord plus que soi, infiniment plus que soi : une ipséisation singulière de la Vie absolue universelle. Et ce débordement de l'être humain vers le Dieu vivant qui l'excède ne se fait pas à rebours de l'approfondissement du sens de sa finitude radicale, mais selon un même mouvement phénoménologique qui cherche à élucider l'expérience humaine. L'épreuve de l'infini en l'homme apparaît comme la condition phénoménologique de possibilité de l'expérience concrète et affective que l'homme fait de sa finitude ; elle n'est pas posée par la pensée « comme un attribut métaphysique »[294], mais indissociable « de la détermination phénoménologique constitutive de la vie du Soi et qui comme telle ne cesse d'être vécue par lui » : « la passivité du Soi singulier dans la Vie – passivité faisant de lui un moi »[295], et ajoutons : un je. Immanent au soi fini, l'infinité du Plus-que-soi, est par rapport au soi humain, ce sur quoi « l'écrase » sa propre finitude, « le fond de la vie en lui »[296]. C'est parce que l'homme est *simplement* un vivant fini, qu'il n'est *pas seulement* un homme[297], mais une manière d'être Dieu, *i.e.* une manière de vivre de la Vie absolue. Autrement dit, la critique radicale de l'illusion humaniste court-circuitant notre finitude débouche

[293] L'affirmation déjà citée (note 47 de notre chapitre VIII) de *Généalogie de la psychanalyse* prend dans ce dernier chapitre, une nouvelle acception : « Ainsi sommes-nous toujours un peu plus, en réalité, que ce que nous sommes, plus que notre corps », à savoir un « Archi-corps » (GP, p. 396). Car nous voyons maintenant que cet Archi-corps que nous sommes « en plus de notre corps », en-deçà de notre corps qui a des yeux, des oreilles, des mains, n'est pas seulement notre chair immanente de vivant en laquelle chacun de ses pouvoirs, le corps comme l'esprit, deviennent possibles, mais plus avant encore, la Chair de la Vie qui fonde notre chair, l'Immanence en laquelle nous sommes immanents à nous-même, un Archi-corps qui, pour nous précéder et nous excéder, n'en demeure pas moins en nous, « ce que nous sommes toujours un peu » ; « un peu » seulement effectivement, pour autant que nous ne sommes qu'une incarnation parmi d'autres de cet Archi-corps ; mais aussi « beaucoup » et même « totalement », pour autant que notre incarnation se tient tout entière dans cet Archi-corps et que ce que donne cet Archi-corps « à chacun de ses membres », à l'instar de ce que donne le Christ, aux membres de son corps mystique, « c'est lui-même » (cf. I, p. 359 : « Le Christ demeure en ce corps "tout entier" qui est son corps mystique […] Ce qu'il donne à chacun de ses membres, c'est donc lui-même »).

[294] CMV, p. 137.

[295] *Ibid.*

[296] Cf. I, p. 352 : « Que cette naissance [celle de l'homme] soit contingente, que cette contingence soit le signe d'une finitude originelle, ne change rien à l'essence de la Vie en lui, au fait qu'il est, en elle, et en elle seulement, un Soi transcendantal vivant ayant part à la jouissance de soi que lui confère cette Vie. Bien plutôt *cette finitude l'écrase-t-elle sur le fond de la vie en lui* », nous soulignons.

[297] « Seulement un homme » ou, selon l'expression que Henry prête à Sartre : « rien qu'un homme » ; cf. Ms A 27670, in RIMH n°5, p. 116 : « [L']ébranlement de la nature du Christ comme homme [se produit] à partir du moment même où il dit aux hommes qu'ils ne sont pas des hommes au sens que nous donnons à ce nom (cf. Sartre, "rien qu'un homme"). »

sur une pensée de l'homme qui peut exhiber ce que recèle notre vie finie : *non seulement* elle-même *mais encore* infiniment plus qu'elle-même, la Vie infinie qui la donne à elle-même.

« Non seulement, mais encore » : cette formule rhétorique en laquelle s'exprime la logique hyperbolique de la vie, sa surabondance fondamentale, formule à laquelle Henry, dans son effort pour penser cette logique, recourt lui-même abondamment, et que nous-même, en imitant celui-ci, n'avons cessé d'utiliser, permet d'offrir à l'anthropologie henryenne un syntagme caractéristique. L'être humain, dans la perspective de la vie phénoménologique absolue, apparaît en effet comme ce qui est *non seulement* un moi, *mais encore* un je, et, en outre, comme ce qui est *non seulement* ce « moi, je », *mais encore* ce qui est l'ipséisation d'un Soi absolu. L'« homme henryen » – si cette expression a un sens – n'est pas *seulement* un homme, mais *encore* plus qu'un homme ; s'impose ici la figure de *l'homo non solum sed etiam*[298]. Ce qui veut dire toujours deux choses : que l'homme est réellement fini, et que, dans la réalité de sa finitude, il réalise l'infini pour autant que l'infini se réalise en lui. De sorte que si la critique henryenne de l'humanisme qui prend l'homme pour l'Absolu reconnaît encore la légitimité d'une certaine identification de l'homme à l'Absolu, ce n'est pas pour affirmer finalement cela même qu'elle dément. Il ne s'agit pas de prétendre que l'homme est l'Absolu, soit de donner à l'homme la place de Dieu, mais plutôt l'inverse, de soutenir que l'Absolu fait l'homme, soit de situer l'homme à la place que lui fait Dieu – il s'agit d'assoir l'humanisme. Contre l'identification illusoire de l'homme à l'Absolu, qui procède d'une occultation de notre finitude, il fait valoir l'identification réelle de l'Absolu à l'homme, qui procède d'une élucidation de cette finitude. Non seulement l'homme est une chair finie, mais encore, et pour cette raison même, infiniment plus qu'une chair, l'incarnation d'une Archi-chair infinie, « une finitude tissée d'infini ».

Et c'est ainsi que le sens précis de la critique finale de la notion d'*humanitas* et de nature humaine, dans le dernier moment de l'œuvre henryenne, ne peut plus nous échapper. Ce n'est pas cette notion en tant que telle, ni son contenu identifiant l'homme à un soi libre, qui pose problème, mais la considération de cette notion *abstraction* faite de son fondement, et de son contenu *indépendamment* de sa condition de possibilité ultime. Ce qui n'existe pas, ce n'est pas la nature humaine en tant que telle, mais une nature humaine qui reposerait tout entière sur elle-même, sans dépendre de la Vie absolue, c'est celle de l'homme mondain ou bien celle qui ne dépasse celui-ci que pour s'en tenir à l'homme-ego, au « Je pense » ou au « Je peux », sans aller plus avant, vers son Avant ; c'est celle de l'*homme* (empirique ou transcendantal) *seulement* : une nature *seulemen*t humaine, *sans plus*. Si bien, qu'en remontant à cet Avant, en reconnaissant en l'homme « une essence qui d'une certaine façon n'est pas la sienne », qui est plus que lui, « celle de l'Absolu en tant que vie », il s'agit bien de « *préserver* ainsi la vraie nature de l'homme »[299]. Contre l'*humanitas* qui se forclôt sur elle-même, et tend à se projeter dans le monde, il s'agit de faire valoir celle qui se donne dans la Vie absolue, l'*humanitas* de l'homme qui n'est aucunement une chose du monde, mais qui n'est pas non plus seulement un être-au-monde, ni non plus seulement un vivant, mais encore et d'abord, un

[298] Cf. Ms A 27635/27639, in RIMH n°5, p. 108 : « […] les hommes que nous sommes ne sont jamais seulement des hommes […] [Ils sont] Fils de Dieu […] »
[299] AD, p. 80.

vivant dans la Vie, l'*humanitas* d'un soi transcendantal, fils de la Vie, une *humanitas*, en ce sens relativisée mais réalisée dans cette relativisation, une *humanitas* reliée et fondée.

De même, ne peut plus être ignoré le contexte des affirmations apparemment définitives selon lesquelles la prise en compte de la dépendance à l'égard de ce qu'il y a avant l'homme, implique la ruine « de tout humanisme concevable ». Dans le texte – *Paroles du Christ* – où Henry donne sa forme la plus acerbe à la critique de « l'humanisme », il apparaît en effet que ce qui est alors visé sous ce terme n'est pas tant sa référence à l'homme et à son *humanitas*, que sa configuration comme *système* : c'est le « "*système de l'humain*", où tout vient de l'homme, où tout se réfère à lui »[300]. Un tel cercle où se meut l'humanisme « systématique » n'est pas simplement celui où s'enferme une considération spéculative qui ne circule plus que du sujet à l'objet en oubliant la vie, le système réflexif de la conscience, mais bien avant lui, celui où s'enferme une vie et une praxis humaine qui ne considère plus qu'elle-même en tant qu'humaine, le système spontané de l'ego, « le système de l'égoïsme transcendantal »[301]. Par conséquent, ce qui est exclu, par la phénoménologie de l'In-carnation, ce n'est pas à proprement parler l'humanisme, mais l'humanisme exclusif qui exclut dans sa conception de l'homme toute référence à autre chose que l'homme, tout renvoi à ce qui, situé avant l'homme, avant son ego, vient faire éclater le « système de l'humain », le cercle imaginaire de l'ego auto-centré, un humanisme qui se borne à affirmer *l'homme seulement*, en déniant la Vie absolue qui fait de lui un homme, soit sa finitude, la faiblesse de son auto-affection. Autrement dit, ce qui est rejeté, c'est « tout humanisme concevable »… à l'intérieur de ce cadre conceptuel restrictif ; c'est « toute interprétation humaniste »… dans les bornes étroites de ce présupposé interprétatif : l'homme à partir de l'homme seulement[302]. Aussi, le rejet de cet

---

[300] PC, p. 26, nous soulignons. La formule que Henry accole à un tel système : « "un humanisme" si l'on veut » (*ibid.*), suffit d'ailleurs déjà à indiquer que ce n'est pas l'*humanisme* en tant que tel, ni l'Idée même d'*humanitas*, qui fait l'objet de la critique, mais sa réalisation historique, à la fois dans la philosophie, antérieurement, dans les « sagesses » produites par « toutes les grandes civilisations avant même d'être des civilisations de l'écrit » (*ibid.*), et plus profondément encore sans doute, dans l'esprit de tout humain en vertu de l'illusion transcendantale accompagnant sa praxis en première personne, soit cette représentation spontanée que l'homme se fait de lui-même, représentation, où tout part de l'homme et tout y revient, non point simplement une pensée qui parle à l'homme de lui-même mais qui ne lui parle que de lui, en se mouvant dans le cercle clos de l'humain, devenu l'alpha et l'oméga, l'Absolu.

[301] Cf. CMV, p. 180.

[302] Notons que l'exigence formulée par la phénoménologie de l'In-carnation de ne pas comprendre l'homme à partir de lui-même, mais à partir de ce qui se tient avant lui, Dieu comme Vie, en accédant ainsi à une « *Archi-intelligibilité* » dite « johannique », ne signifie pas un abandon de la méthode phénoménologique que nous avons invoquée dans le chapitre III, fondée sur *l'auto-intelligibilité* de la vie humaine, garante du sérieux épistémologique de la perspective henryenne, au profit d'une intelligibilité supérieure fondée sur l'autorité extérieure d'un Texte religieux, au statut épistémologique beaucoup plus problématique. Car c'est bien dans la mesure où l'homme fait *l'expérience pathétique* de sa propre finitude, qu'en lui, en son auto-intelligibilité se révèle l'Archi-intelligibilité de la Vie absolue qui la fonde. En sorte que l'Archi-intelligibilité qui éclaire ultimement la compréhension du phénomène humain en le rapportant à son Avant n'est pas connue ailleurs que dans l'auto-intelligibilité de ce phénomène, comme son propre fondement. On serait tenté de dire que l'auto-intelligibilité du phénomène humain est la *ratio cognoscendi* de l'Archi-intelligibilité offerte par la Vie quand celle-ci est la *ratio essendi* de celle-là, si toutefois cette Archi-intelligibilité ne se révélait pas en moi comme ce qui fonde d'un même mouvement à la fois mon *être* vivant et *le savoir* pathétique que j'ai de moi-même et de la Vie en moi. En tout cas, entre l'auto-intelligibilité du phénomène humain et l'Archi-intelligibilité dite johannique, nulle contradiction : cette Archi-intelligibilité est ce que « porte inéluctablement en soi, la chair du vivant humain », et ce qui fait d'elle « un inébranlable fondement », « s'auto-affirmant et d'auto-légitimant » (I, p. 193) ; si bien que c'est de cette chair humaine finie elle-même dont il faut dire qu'elle est *archi-intelligible* : « *Originairement et en soi, notre chair réelle est archi-intelligible, révélée en soi dans cette révélation d'avant le monde propre au Verbe de Vie dont parle Jean* » (*ibid.*, p. 365) ; et c'est de « ma propre vie, si j'entends la parole qui parle en elle » dont il faut dire, qu'« elle qui ne cesse de me parler la Parole de Dieu » (CMV, p. 283). On rappelle enfin la citation de I, p. 290 : « C'est pathétiquement, en me donnant à moi dans

« humanisme » ainsi déterminé, de cet humanisme *clos*, centré exclusivement sur l'homme, sert encore « une forme d'humanisme », promeut même un « véritable humanisme »[303] : un humanisme *ouvert* sur ce qui précède l'homme et le décentre à la faveur d'un centre plus originaire ; en écartant l'humanisme « fantastique » qui oblitère la dimension religieuse de l'homme pour produire la religion non assumée d'une *humanitas* posée comme Absolu, la conception henryenne de notre *humanitas* fait place nette pour un humanisme réaliste qui, dévoilant au contraire cette dimension religieuse, peut proposer une philosophie authentique d'un être humain pensé dans sa relation avec un Absolu qui l'excède. Contre un humanisme qui s'imagine pouvoir, à partir *seulement* de la nature humaine, rendre compte de l'homme, jusque dans ses propres besoins, elle peut faire valoir un humanisme prenant acte qu'une liberté *simplement* humaine dépend encore de la Vie absolue, soit un humanisme qui comprend l'homme à partir de ce qui le précède et qui comme tel se situe, non pas à côté, ni contre l'humanisme historique, mais dans un « au-delà »[304] qui n'annule pas purement et simplement l'humanisme mais l'assoit, le garantit, et le justifie, en bref, le fonde : *un archi-humanisme*.

Plus encore que dans la première partie, le recours à ce titre d'archihumanisme pour qualifier la conception henryenne de l'homme reçoit ici sa pleine justification. Car il ne s'agit plus seulement de dire que cette conception se fonde sur la vie en déterminant l'homme comme vivant, chair, soi pulsionnel et auto-affectif, antérieur à la raison, la connaissance ou la pensée, mais de mettre l'accent sur le fait qu'elle se fonde sur une Vie qui se situe *avant* ce vivant, et qui comme telle constitue une véritable *arkhè*. L'implication à la fois critique et légitimatrice de cet archihumanisme (critique vis-à-vis de l'humanisme traditionnel et légitimatrice vis-à-vis d'un humanisme revitalisé) prend alors une autre dimension que celle aperçue précédemment[305]. Car d'une part, dans le renvoi à une *arkhè*, on entend la référence à un avant qui est autre que l'homme, du moins qui n'est pas seulement l'homme et à qui l'homme doit d'être un homme, et son humanisme d'être soutenable[306]. Aussi bien, à la faveur de cette rétro-référence, la pointe critique de l'archihumanisme henryen se porte, au-delà des réductions naturalistes de l'homme à un être mondain, au-delà des réductions philosophiques de l'homme à un être-au-monde, jusqu'aux réductions philosophiques de l'homme à un simple ego vivant. Mais, d'autre part, dans le terme d'*arkhè* se laisse aussi entendre que l'avant auquel se suspend la conception henryenne de l'homme n'est pas la fin de l'homme mais son commencement, une altérité qui n'est pas le non-humain, mais ce qui est non seulement humain mais *plus qu'humain*[307]. De sorte que la force de la relativisation critique de la notion *d'humanitas*

---

l'étreinte en laquelle elle se donne à elle-même, que la Vie m'a donné d'éprouver que je suis le Fils, et *seule cette épreuve pathétique*, pour autant qu'elle s'accomplit en moi, me permet de reconnaître la vérité que disent les Ecritures dans la parole qu'elles adressent aux hommes : que je suis le Fils », nous soulignons.

[303] AD, p. 80.

[304] *Ibid.* : « *Votre pensée peut-elle être qualifiée d'humanisme ou sommes-nous, avec elle, au-delà* ? – Elle se situe au-delà. […] L'homme […] est fait dans la vague de la vie. Cette conception constitue à mes yeux le véritable humanisme […] »

[305] Voir notamment notre chapitre III.

[306] Dans PC, (p. 75) détermine cet Avant, à travers la figure du Christ, comme « quelqu'un qui n'est plus seulement un homme ». Et dans la note Ms A 27211, il renvoie, au sujet de cet Avant, « au hors humain » (RIMH n°5, p. 38).

[307] Dans une note préparatoire à *Paroles du Christ*, Henry décrit ce fondement comme « une force méta-humaine », (Ms A 27651 in RIMH n°5, p. 112 : « Seule une force méta-humaine peut faire fonctionner cette éthique en apparence

conférée par le recul vers ce qui se tient avant elle, est à la mesure de celle de son assomption légitimatrice, est sa mesure. Il ne s'agit plus de dire simplement que l'être humain est un soi de part en part phénoménologique et incontestablement libre, ni même simplement qu'il ne peut pas ne pas l'être, lors même qu'il le désire, mais qu'il en va de la sorte dans la mesure où il est l'incarnation d'un Soi plus qu'humain qui contient et assure en Lui la vérité et la liberté de son soi simplement humain.

Et c'est ainsi que l'archihumanisme henryen peut alors se présenter à la fois contre l'humanisme illusoire qu'il rejette, comme une pensée de l'homme plus modeste, plus limitante et plus exigeante, pour autant qu'il n'élude pas l'impuissance radicale d'une réalité humaine située dans une chair nécessairement finie, limitée et mortelle, mais aussi, comme une pensée plus ambitieuse, plus prometteuse, plus engageante que toutes formes d'anti-humanisme, pour autant qu'il reconduit à l'hyperpuissance fondamentale d'une Vie absolue, infinie et sans limite, au sein de laquelle l'être humain prend vie en recevant sa singularité, sa responsabilité, et sa fragile éternité.[308]

(iv) Un vivant humain parmi les vivants humains (et non-humains)

Un des apports majeurs, dans l'œuvre henryenne, de l'élucidation de la finitude de l'être humain, partant de sa relation à la Vie absolue, c'est, comme l'attestent les derniers chapitres de *C'est moi la vérité* et d'*Incarnation*[309], une théorisation de la relation de l'homme aux autres hommes, la prise en considération du problème de l'intersubjectivité humaine et de l'expérience d'autrui. La « considération », ou plutôt la reconsidération, et plus exactement encore le prolongement d'une reconsidération qui s'inaugure déjà dans le troisième chapitre de *Phénoménologie matérielle*, car, de fait, bien avant le traitement thématique d'une telle question dans la dernière partie de son œuvre, de nombreux passages descriptifs témoignent que Henry ne néglige pas l'importance de l'intersubjectivité dans l'appréhension du phénomène humain – ainsi par exemple lorsque dans son *Marx,* il rattache la nécessité du co-travail aux besoins les plus primitifs de l'homme[310], ou bien lorsque, dans *Du Communisme au Capitalisme*, il établit un lien explicite entre le caractère vivant de l'individu et sa relation concrète aux autres individus en affirmant ceci : « […] les individus ne sont jamais isolés : traversés par la vie, ils sont jetés l'un vers l'autre »[311]. Mais en introduisant le concept d'auto-affection au sens faible, Henry se donne alors les moyens non plus seulement de *prendre en compte* cette donnée anthropologique que les vivants humains sont vitalement, naturellement et

"humaine" ; cf. critique de l'humanisme. »

[308] Et c'est ainsi encore que rétrospectivement, en ses derniers développements, la démarche henryenne dans son ensemble acquiert sa pleine justification. Car dès lors que Henry nous donne à saisir l'homme dans la vérité de sa finitude, on comprend que s'il lui a fallu commencer par parler de la vie phénoménologique absolue et finir par parler de Dieu, alors même qu'il cherchait une réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? », c'est qu'on ne peut pas savoir ce qu'est l'homme en vérité, en ne parlant que de lui, de l'homme seulement.

[309] Cf. CMV, p. 309-323, et I, p. 339-359.

[310] Cf. M, p. 592-593 : « Outre sa finalité, qui s'origine en elle-même, la praxis présente ce caractère que, bien qu'elle soit par essence individuelle, elle n'est jamais le fait d'un individu isolé. L'acte de celui-ci s'accomplit toujours conjointement avec d'autres […] Depuis qu'il y a des hommes la production des biens nécessaires au maintien de leur vie est une production en commun. »

[311] DCAC, p. 194.

comme organiquement, liés les uns aux autres, mais, en thématisant la finitude humaine, il en *rend compte* – il en rend compte *jusqu'à un certain point* : il peut rendre compte à partir de la finitude, mais ne peut, par principe, rendre compte de la finitude humaine elle-même. La philosophie henryenne ne se contente plus d'affirmer le fait de leur relation mais exhibe le fondement ontologique et phénoménologique de ce fait[312] : à savoir que, donnés dans la Vie phénoménologique, en rapport pathétique avec ce principe qui leur est commun, les vivants humains se trouvent en rapport pathétique les uns avec les autres ; en Elle, qui est en chacun d'eux, ils sont les uns avec les autres, dans la Vie, ils sont vivants parmi les vivants, dans l'Archi-soi, soi parmi d'autres soi. À la faveur de la distinction du vivant et de la Vie absolue, sur laquelle le chapitre III de *Phénoménologie matérielle* fait déjà fond, sans toutefois lui conférer la précision et la clarté de la trilogie finale, l'intersubjectivité prend une tout autre dimension que lorsqu'il s'agissait simplement d'en prendre acte chez le vivant. Une « dimension », c'est le cas de le dire : l'intersubjectivité se révèle co-extensive et co-intensive à une dimension fondamentale de l'être humain, sa dimension la plus fondamentale, la dimension religieuse qui ouvre le vivant sur l'immensité de la Vie en lui. Dans la rétro-référence à l'Avant-ego, le phénoménologue remonte du simple fait de la communauté humaine qui s'atteste exemplairement dans le co-travail au lien fondamental qui rend possible non seulement la communauté des travailleurs mais toute communauté humaine quelle qu'elle soit : « *le lien religieux* (*religio*) », c'est-à-dire la relation de chaque Soi transcendantal à la Vie absolue que présuppose toute « relation entre des Soi transcendantaux » ; il exhibe ainsi l'essence de « toute communauté », « son essence religieuse »[313].

Selon les derniers chapitres de *C'est moi la vérité* et d'*Incarnation*, c'est en effet dans la dimension religieuse, où le vivant fini humain s'éprouve né au sein d'une Vie qui n'est jamais seulement la sienne, que se tient la possibilité pour lui de son rapport avec les autres vivants humains ; c'est dans le rapport pathétique à cet *Autre* qu'est la vie en lui, définissant sa finitude, que se tient la possibilité de l'expérience en lui d'*autrui*. Car il ne suffit pas de dire que le vivant en tant que fini éprouve une Vie qui, à la différence de lui, a le pouvoir de s'auto-engendrer en un sens absolu. Parce que cette Vie se donne comme jouissant d'un tel pouvoir, le pouvoir de l'Archi-soi, elle se donne, au soi fini, comme ce qui a non seulement le pouvoir d'engendrer ce soi qu'il est, mais encore une infinité d'autres soi. En ce qui se tient Avant son ego, le soi humain se trouve tenu en lui-même par une force infinie, infiniment plus puissante que lui, qui tient en elle, outre sa propre possibilité, celle de tous les autres soi : « […] le Soi primordial […] qui contient la multiplicité

[312]A vrai dire, dans les passages précités, l'analyse fait bien déjà signe vers le *fondement* vital de l'intersubjectivité : « […] l'intersubjectivité trouve son essence originelle dans la praxis » (M, p. 593), « traversés par la vie et par sa pulsion, ils sont jetés l'un vers l'autre » (DCAC, p. 194), mais, faute d'une élaboration théorique suffisante de la différence entre la Vie et le vivant, la question demeure encore de savoir ce qui précisément dans la vie peut fonder un tel fait. En tant qu'elle identifie alors le Soi vivant à un principe radicalement immanent, la phénoménologie henryenne se trouve inévitablement exposée au problème qui motive le chapitre III de *Phénoménologie matérielle* : « Un tel "Soi", porté par une subjectivité acosmique, mais aussi bien enfermé en elle, n'est-il pas voué au solipsisme ? » (PM, p. 8).

[313] I, p. 349.

potentielle et indéfinie de tous les moi possibles »[314]. Hors monde, avant toute représentation, le vivant humain éprouve, en lui, le Fond de la vie en lui, et ce qu'il éprouve alors, comme l'analysait déjà Henry dans *Phénoménologie matérielle* : « […] c'est identiquement lui-même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est lui aussi ce Fond »[315].

Certes, l'immanence de ce Fond en moi oblige à dire qu'il n'est pas « différent de [moi] », et « qu'il n'outrepasse pas ce qui a pris naissance en lui », c'est-à-dire moi ; puisqu'« il est l'auto-affection en laquelle [le vivant] s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon il s'identifie »[316], et que, de la sorte, il est parfaitement ajusté à moi. Selon la citation de Kafka : « Le sol sur lequel je me tiens n'est jamais plus large que les deux pieds qui le couvrent »[317]. Mais l'approfondissement de la question de la finitude humaine montre aussi bien que dans la mesure où c'est ce Fond, et non pas moi-même, qui me fait coïncider avec lui, dans la mesure partant, où il n'est jamais seulement moi-même, mais d'abord l'Archi-soi capable de faire coïncider en lui tous les autres moi, soit dans la mesure même de ma finitude et de l'infinité qui l'habite, je me découvre, en ce Fond, jamais seulement avec moi-même, rivé à ma subjectivité unique et libre, à mon ego, mais avant même d'être seul avec moi, je me découvre avec tous les autres moi potentiellement donnés en ce Fond. La réalité sur laquelle je me tiens n'est pas « plus large » ou « plus vaste » que moi qui suis vivant – la place que j'y trouve est à ma mesure ; mais cette réalité est infiniment plus « dense », plus « profonde », plus « abondante » que moi qui ne suis que fini – sans commune mesure avec moi, elle est capable d'offrir en elle une place à d'autres que moi-même. À la première citation de Kafka, répond celle tirée du roman *L'Amérique* : « Ici, il y a une place pour chacun »[318].

En éprouvant en lui la Vie absolue, le vivant fait, sur le plan acosmique de l'auto-affection, l'expérience pathétique d'un « être-avec », soit de ce que, selon Henry, la phénoménologie historique de l'intentionnalité et de l'être-au-monde se borne à présupposer sans en indiquer « la possibilité phénoménologique radicale »[319]. C'est en régressant en deçà de l'ouverture heideggérienne sur un monde, vers une subjectivité charnelle encore plus close sur elle-même que l'ego-conscience de Husserl, que Henry trouve dans le soi humain, le chemin qui conduit vers d'autres soi. Mais c'est que si sa « régression » le ramène vers le soi humain, elle ne s'arrête pas à l'ego, mais va jusqu'à ce qui se tient Avant lui : elle ne conduit à bon port, celui qui s'enquiert de « savoir qui il est », qu'en le rejetant aussitôt en haute mer vers cette vague qui, en son pli, engendre inlassablement l'infinité des soi vivants, c'est-à-dire vers « l'ouverture » préalable de l'Archi-soi en lequel se tiennent non seulement – effectivement –, un être humain mais toujours aussi – potentiellement – tous les autres êtres humains. En reconnaissant « elle-même sa propre limitation »[320], la phénoménologie de la chair se libère des « présupposés "monadiques" de l'analyse

[314] *Ibid.*
[315] PM, p. 178.
[316] *Ibid.*, p. 177.
[317] *Ibid.*
[318] Cité par Henry dans PV-I, p. 37.
[319] I, p. 347.
[320] I, p. 346.

qui bloquent la compréhension aussi bien que l'effectuation d'une véritable expérience de l'autre capable de parvenir au partage avec lui d'un "même contenu", d'une même réalité »[321]. Dans l'expérience de la Vie absolue où se tiennent tous les vivants humains, elle peut indiquer autre chose qu'un « rapport formel et vide »[322] entre leurs existences individuelles concrètes : chaque vivant peut se rapporter à tous les autres pour autant que le Fond pathétique qui donne chacun à soi est un même « Souffrir » ; l'« être-avec » est un « pathos avec ». Au lieu même de la naissance d'une subjectivité finie, en ce lieu abyssal, elle saisit le point de contact charnel – cette « nappe affective souterraine » qu'est l'Archi-chair de la Vie absolue – où peuvent se rencontrer et communiquer réellement – boire la « même eau à cette source et ce puits qu'[elle] est [elle-même] »[323]– toutes les subjectivités finies, le lieu phénoménologique de l'intersubjectivité.

Pour saisir comment la prise en compte de cet « être avec » enrichit la conception henryenne de notre *humanitas*, il importe d'indiquer les caractères principaux de cette relation. On remarquera principalement que les autres soi avec lesquels le soi humain fini entre en relation, en même temps qu'il entre en relation avec l'Archi-soi qui le contient, lui aussi bien qu'eux, présentent un caractère double.

1) D'une part, en tant que donnés au sein de cet Archi-soi qui me donne à moi-même, ils *comme moi*, ils sont d'autres *moi* possibles au sein de cet Archi-soi. Et puisque cet Archi-soi est le même, « comme moi » ne signifie pas qu'ils sont simplement semblables ou qu'ils me ressemblent. Ces autres moi se donnent en moi comme celui qui peut naître précisément là où moi-même je nais, au sein d'une même réalité fondamentale, d'« une même eau » ; c'est peu dire que nous partageons un même contenu, une même réalité, nous sommes, au fond, le même contenu, la même réalité vivante. Ce que j'éprouve en éprouvant l'hyperpuissance qui me porte dans l'être, c'est, en elle, la possibilité de rencontrer mon *prochain*, un prochain si proche de moi qu'au plus intime de nous-mêmes, dans la Vie qui vient en nous, nous sommes les mêmes. En éprouvant dans l'Archi-Fils son Père, le fils éprouve l'infinité potentielle des autres fils qui sont, dans ce rapport commun au Père, dans l'Archi-fils, des frères pour lui. En ce sens, ce dont fait l'expérience l'être humain en tant que vivant donné au sein la Vie infinie, c'est, en même temps que de son individualité effective finie, de la communauté potentielle que forme l'infinité des vivants donnés comme lui au sein de la Vie infinie. « Une *communauté* » : puisque cette infinité possible des vivants se révèle ainsi sur le Fond de ce qui est *commun*, et parce que l'être-avec est un « être-ensemble » au sein du *Même* ; de sorte qu'avant de faire l'expérience de soi comme d'un je ou d'un ego, le soi humain s'éprouve non seulement comme un moi mais, pour autant que ce moi est donné comme un moi fini, comme un moi appartenant à un *nous* défini comme cette infinité potentielle des moi donnés en même temps que mon moi effectif, dans la Vie absolue. Aussi bien : loin de réduire l'être humain à un ego, la perspective immanente de la phénoménologie henryenne rapporte l'*égoïté* à une *ipséité* primordiale

321 *Ibid.*
322 *Ibid.*, p. 347.
323 Cf. PM, p. 178 : « La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et ce puits qu'il est lui-même […] »

qui, dans son rapport à un Avant, ménage en elle une place, selon le titre de l'article de R. Mandiangu à une « *nostrité* »[324]. Le soi humain est toujours irréductiblement lui-même parmi d'autres.

Et nous ajoutons « une communauté *potentielle* »[325], car dans l'épreuve de sa finitude, ce qui se donne au vivant humain, c'est, avec l'épreuve de la Vie infinie en sa vie finie, la *possibilité* de cette communauté, une infinité d'autres moi *possibles*, et non point telle ou telle communauté, la rencontre effective de tel ou tel moi qui reste *éventuelle*. Ce qui ne veut pas dire que cette communauté potentielle a moins de réalité qu'une communauté particulière effective, qu'elle n'a pas plus d'existence qu'un simple possible, aucune actualité. Au contraire, la potentialité de cette communauté signifie ici que dans son rapport à la Vie absolue le soi humain fini porte en lui la réalité et l'effectivité d'une réalité commune à tous les autres vivants, et qu'en lui s'actualise-déjà « l'être-avec » tous les autres vivants qu'il pourra éventuellement rencontrer, ici ou ailleurs, un jour ou l'autre. Autrement dit, si dans l'épreuve pathétique de sa finitude, le vivant humain peut ne rencontrer effectivement aucun autre vivant fini, à part lui, reste qu'il a toujours déjà fait la rencontre de ce qui en sa finitude atteste indubitablement la possibilité de cette rencontre, il a déjà fait la rencontre d'une Vie où, *a priori,* tous les vivants communiquent et communient affectivement, avant même de se représenter les uns et les autres dans la lumière du monde, et même, avant d'avoir expérimenté, dans l'épreuve de leur vie, leur propre solitude d'ego. « La communauté est un *a priori* »[326]. En sorte que si dans l'épreuve *a priori* qu'il fait de lui-même, le vivant humain ne rencontre encore *a posteriori* aucun vivant fini avec qui il formerait, de fait, une communauté plus ou moins vaste, on ne peut pas dire pour autant qu'il n'a rencontré encore absolument personne d'autre que lui ; car dans cet *a priori* pathétique il fait d'ores et déjà la rencontre, en lui, de cet Autre-que-soi qu'est le Premier vivant, de cette Première personne en laquelle s'incarne la réalité première de sa propre personne et de toute autre personne finie. Cette communauté potentielle qui habite le vivant humain n'est pas une communauté possible mais la puissance en lui de toutes les communautés, soit, en lui, ce qui a plus de réalité que lui-même, que n'importe quel autre moi, n'importe quelle réunion de moi, le Fond, où, s'unissant à lui, tous les moi vivants, avant même de s'unir à eux-mêmes, s'unissent les uns aux autres. En ce sens, le *nous potentiel* qui accompagne et *a priori* double *son moi effectif* n'est pas la représentation, hors de soi, dans le milieu irréel de la pensée, d'une communauté simplement à venir, *l'Universalité d'une Idée* visée par la Raison au-delà des individualités vivantes, mais la réalisation, en soi, dans la réalité d'une chair finie, d'un « être-en-commun » toujours-déjà-donné, *l'Universalité d'une Force* s'incarnant dans

[324] Robby Mandiangu, « L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l'"égoïté" à la "nostrité" », in RIMH n°7, p. 95-111.

[325] Henry utilise ce terme à plusieurs reprises ; outre dans I, p. 349, déjà cité : « […] multiplicité *potentielle* et indéfinie […] », dans CMV, p. 318 : « C'est uniquement parce que chaque Soi vivant advient à lui-même dans ce procès de la vie et a part à ce procès qu'un accès *potentiel* lui est ménagé, dans ce procès et par lui, à tout Soi vivant concevable », et p. 321 : « […] 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" (Éphésiens, 2, 19) », nous soulignons.

[326] PM, p. 175.

l'individualité d'une vie[327]; comme telle, « sa puissance de rassemblement est infiniment plus grande »[328].

En s'en tenant au niveau des principes[329], cette analyse du rapport du vivant fini à la Vie absolue permet ainsi d'enrichir considérablement la description transcendantale de l'être humain. C'est en effet la structure duale ipsologique de l'être humain qui acquiert ici une nouvelle signification : en tant que donné dans l'auto-affection absolue de la Vie, en avant du *je*, se révèle, dans le soi humain, en même temps qu'un *moi*, un *nous*. Avant d'éprouver sa liberté propre, le lien à soi qui définit son ego, le vivant humain éprouve un lien religieux qui est en même temps qu'un rapport effectif à cet Autre qu'est la Vie infinie en lui, un rapport possible avec l'infinité de tous les autres vivants humains. La dualité pathétique qui caractérise un tel soi est de s'éprouver non seulement *auprès de soi*, dans la jouissance de son ego et des pouvoirs singuliers, mais aussi et d'abord, de s'éprouver *avec tous les autres soi*, dans la passion du Soi primordial et de sa puissance universelle. Mais c'est dire encore que la dualité ipsologique de l'homme – ce soi qui est à la fois, fils de la vie et ego – se comprend aussi bien comme dualité d'un soi qui se rapporte, en tant que fils de la Vie, à *l'être-en-commun* de tous les vivants, et, sur le fondement de ce premier rapport, se rapporte encore, en tant qu'ego, *à la solitude* de son être-propre, de sa liberté et de sa responsabilité – il est à la fois fils parmi d'autres fils qui sont ses frères dans la vie *et* ego. Parce qu'il n'est jamais simplement un homme, *homo non solum*, l'être humain n'est *jamais seulement* seul en lui-même, mais *toujours aussi et d'abord* en lien avec d'autres vivants ; ce qui, notons-le, n'annule pas – pas plus que la découverte du lien que le soi humain noue originellement en lui avec un Autre que lui n'annule la possibilité et l'effectivité de la liberté de son « Je peux » – la possibilité et l'effectivité de la solitude de son *ipse* ; car c'est bien dans l'épreuve de son « être-avec-les autres-vivants », au sein d'un seule et même Vie absolue s'ipséisant, qu'il se trouve rapporté à soi au sein de la structure

[327] Cf. PM, p. 178 : « En cette expérience primitive à peine pensable, parce qu'elle échappe à toute pensée, le vivant n'est pas pour lui-même non plus que l'autre, il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans objet. »

[328] I, p. 348 : « Le contenu de toute communauté, c'est ce qui appartient à la Vie et trouve sa possibilité en elle. La souffrance, la joie, le désir ou l'amour portent en eux une puissance de rassemblement infiniment plus grande que celle qu'on attribue à la Raison, laquelle n'a à proprement parler aucune puissance de rassembler pour autant qu'on ne peut déduire d'elle l'existence d'un seul individu, rien de ce qui doit être rassemblé dans une "communauté". »

[329] Il est vrai que la question de l'actualisation de ce rapport potentiel avec tous les autres vivants finis dans un rapport effectif avec tel ou tel autre vivant terrestre, actualisation qui se fait, au moins à l'occasion d'une expérience du monde où j'appréhende sensoriellement le corps organique de l'autre vivant ou l'un de ses signes, pose un problème spécifique que la phénoménologie henryenne ne traite pas, sinon par la négative en montrant l'échec de la relation érotique à autrui (cf. EM, p. 570-571, PPC, p. 296-302, et I, p. 284-318). Une fois mis au jour le fondement phénoménologique de la communauté, reste encore à éclaircir l'ensemble des conditions qui permettent à l'individu non plus d'accéder seulement au fondement qui contient potentiellement tous les autres individus vivants, mais encore d'accéder, à partir de ce fondement, à ce dont celui-ci assure le fondement : la rencontre actuelle d'un ou plusieurs individus ; autrement dit, reste à éclaircir comment, à partir d'une communauté potentielle, en droit illimitée et que chaque individu vivant porte *a priori* en lui, se forme telle ou telle communauté, limitée de fait à un nombre – une multiplicité – plus ou moins restreint d'individus ; comment, mais aussi pourquoi, le vivant humain qui toujours déjà éprouve, dans la Vie, son lien avec tous les autres vivants, éprouve en outre le besoin, le désir, ou le devoir, de se lier à tel ou tel individu particulier. En reconvoquant plus bas les chapitres précédents qui décrivent un être humain, à la fois contraint de survivre dans le monde, et appelé à se dépasser sans cesse, en évoquant aussi le manque qui se creuse dans le soi oublieux de la vie, nous suggérons quelques pistes en montrant comment ce pouvoir/besoin d'être soi avec les autres se modalise dans la vie du vivant humain (besoin de s'associer dans le travail, aspiration à accueillir en soi d'autres vies que la sienne, désir illusoire de rencontrer la vie dans le monde…).

immanente d'une ipséité qui, selon l'analyse de *L'Essence de la manifestation*, exclut d'elle toute altérité, en se définissant alors ontologiquement comme solitude[330].

Aussi en plaçant la focale sur la question de l'homme, sommes nous conduit à repérer dans les derniers moments de la pensée henryenne un relatif écart avec la conception que le jeune philosophe esquisse dans un ensemble de notes regroupées sous le titre « l'expérience d'autrui », datant vraisemblablement du début des années 50, et que commente G. Jean dans son article intitulé « Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche »[331] – écart qui est plus à comprendre comme un décalage et un affinement de la pensée initiale de Henry que comme une véritable rupture. G. Jean, qui s'emploie, à l'inverse de ce que nous suggérons ici, à repérer dans ces notes ce par quoi elle annonce ce que développera une cinquantaine d'années plus tard la trilogie, souligne en effet que Henry conçoit alors « solitude et communauté », ou « l'être-avec et la séparation », à travers la distinction de l'ontologique et de l'existentiel, comme des « modes » existentiels de la structure ontologique du Soi. Il cite à l'appui de sa démonstration la note suivante : « Donc la solitude, pas plus que l'expérience d'autrui, n'est rendue nécessaire par l'essence de l'homme, c'est parce qu'il est ego cogito que cette solitude aussi bien que l'expérience d'autrui sont possibles »[332]. Or l'élucidation de la structure ipsologique duale du vivant humain fini nous conduit au contraire à conférer un rôle à la solitude et à la communauté, à l'être-seul – compris comme expérience que fait le soi de son ego et de sa liberté – et à l'expérience d'autrui – du moins à l'expérience que fait le vivant de la possibilité d'autres vies que la siennes – une valeur qui n'est pas simplement existentielle. Si du point de vue ontologique de la Vie absolue, et du Soi primordial infini, certes, l'expérience par le soi humain de son être-commun et de sa solitude apparaissent bien comme des modalités simplement possibles et contingentes, *i.e.* existentielles, en revanche la spécification du vivant humain en tant que vivant fini les font apparaître comme des éléments structurels et nécessaires de son essence finie : il appert qu'en tant que fini, le vivant humain dans la Vie absolue ne peut pas ne pas faire l'expérience de lui-même, à la fois comme d'un soi lié *a priori* aux autres soi et comme d'un soi rivé *a priori* à soi dans la solitude d'un *ipse*. Ce qui, remarquons-le, n'exclut pas que la communauté ou la solitude, l'être-ensemble ou la séparation, la rencontre effective d'autrui ou l'expérience effective de son être-seul, puissent désigner encore deux expériences humaines *a posteriori* possibles, deux modes existentiels distincts de la vie humaine, se déclinant eux-mêmes de diverses manières (association, réunion, communion, amitié, amour, etc., dans le premier cas ; repli, isolement, esseulement, désolation, etc., dans l'autre cas) mais indique que ces modalités existentielles distinctes doivent se comprendre sur le fondement de cette dualité spécifiquement anthropologique, et partant jamais comme l'expérience pure et simple d'une solitude qui ne renverrait plus en aucune manière, même sur un mode négatif, à un être-en-

[330] Cf. EM, p. 354 : « L'essence repose dans la solitude et, parce que le repos constitue sa nature, elle est elle-même, comme telle, solitude. »
[331] G. Jean, « Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds.), *La vie et les vivants, (Re)-lire Michel Henry*, Presses universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 291-306.
[332] UCL, Plate-Forme technologique « Alpha », Fonds Ms C 9-471-3051, cité par G. Jean dans *ibid.*, p. 300.

commun, ou d'une communauté qui ne renverrait plus en aucune manière, même sur un mode négatif, à une solitude, mais bien plutôt comme deux façons pour l'ego humain de vivre sa solitude au sein de la communauté des vivants, d'être libre et de porter sa responsabilité de vivant parmi d'autres vivants, dans tous les cas, deux façons pour lui d'expérimenter sa solitude dans son rapport à l'être-en-commun qui la fonde[333]. En somme, sans contredire ce qu'affirmaient les manuscrits du jeune Henry, il nous semble qu'une lecture de ses œuvres de maturité, centrée sur la question de l'homme, invite à conférer, du point de vue de la structure ontologique spécifique du soi humain fini, celle de son auto-affection au sens faible, un caractère *a priori* et transcendantal à ce que, dans la note citée, le jeune Henry n'envisageait que comme deux possibilités *a posteriori* et contingentes de notre existence. Et nous rejoignons alors la conclusion de G. Jean lorsqu'il suggère que l'originalité de la trilogie ne réside peut-être pas tant « dans l'exhibition du rapport de la Vie absolue et d'une Première Ipséité – lequel constitue déjà le thème propre de *L'essence* –, mais dans celle, ontologiquement dérivée et où se lit une inspiration davantage *anthropologique*, de la manière dont les hommes en "participent" et se trouvent ainsi, *a priori*, liés les uns aux autres »[334] ; nous ajouterons simplement ceci : « […] *a priori*, liés les uns aux autres […] » avant d'être, sur le fondement de ce lien, mais encore d'une manière *a priori*, liés à eux-mêmes, dans la solitude de leur liberté finie. De même que la dualité ontologique du souffrir et du jouir co-constituent la structure fondamentale de tout pathos qui se décline en joies et souffrances diverses, de même la dualité anthropologique de l'être-avec-les-autres et de l'être-seul-en-soi-même co-constitue la structure spécifique du pathos de notre vie humaine qui se décline en diverses façons d'éprouver, dans l'unité d'une même expérience, sa solitude de vivant fini sur le fond de la communauté infinie des autres vivants.

Que dans l'épreuve pathétique de la Vie absolue, Henry repère à la fois ce qui lie chaque subjectivité à toutes les autres, et ce qui lie chaque subjectivité à elle-même et à sa liberté, indique bien que le lien pathétique sur lequel le phénoménologue matériel fait reposer l'intersubjectivité n'a rien d'une fusion affective où s'évanouissent les contours réels de l'individualité. Si « en cette expérience primitive à peine pensable », le vivant « n'est pas pour lui-même non plus que l'autre », « s'il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans objet »[335], c'est pour la raison négative qu'une telle expérience échappe à toute pensée. Aussi, l'individualité qui se dissipe est seulement celle qui se déploie devant cette pensée : l'individualité objectivable et représentable, celle, au fond irréelle, celle de l'individu séparé des autres dans le milieu de l'extériorité ; mais, en se dissipant, cette individualité illusoire, abstraite, mondaine qui se déploie dans le cercle du sujet et de l'objet, laisse intacte l'individualité réelle, concrète et vivante qui advient sur le plan invisible de la Vie absolue où chaque subjectivité finie se joint à elle-même en même temps qu'elle se trouve

[333] Par exemple, selon la dualité morale que nous allons bientôt envisager : ou bien en s'enfonçant illusoirement dans la solitude d'un ego oublieux de l'être-en-commun dont procède son moi, ou bien en assumant, dans la solitude de sa liberté, de souffrir une Vie qui n'est jamais simplement la sienne, celle de son moi, mais aussi celle de tous les autres moi qui sont, ont été, ou seront, comme lui, comme nous tous, un jour vivants En ce sens nous distinguons la solitude *éthico-existentielle* que peut éprouver l'ego victime de l'illusion de son auto-suffisance, de la solitude *anthropologico-ontologique* de l'ego, qui ne procède pas de cette illusion mais, qui au contraire, dans sa vérité indépassable, en fonde la possibilité.
[334] G. Jean, « Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche », in *op. cit.*, p. 306.
[335] PM, p. 179.

unie à toutes les autres subjectivités possibles. Contre le réflexe d'une pensée qui tend à considérer comme ineffective ce qui se dérobe à sa phénoménalité, il faut dire que la *communication*, ou *communio*n, affective, subjective, souterraine, nocturne, invisible qui s'établit dans le milieu de la Vie phénoménologique absolue entre les individualités finies n'est pas leur *confusion* dans un magma indifférencié et indifférenciant.

2) Aussi bien, on aperçoit la seconde caractéristique de la relation que noue le vivant humain avec les autres vivants finis dans la Vie absolue. Chacun de ces derniers se donne certes dans la Vie absolue au vivant humain comme ce qui est comme lui, mais aussi bien comme ce qui n'est pas lui : comme un *autre* moi possible, irréductible à lui. Cette seconde propriété en un sens renforce et confirme la première. Car c'est en se donnant comme autre que moi, comme une subjectivité singulière, unique et libre, seule à être au lieu même où chacune est en possession d'elle-même, que l'autre vivant que moi m'apparaît comme je m'apparais à moi-même, comme un *moi* et un *je*. Mais si, alors qu'il se présente avec les mêmes caractéristiques fondamentales que moi, l'autre vivant peut toutefois se manifester comme irréductible à moi, c'est qu'en moi, il se manifeste issu non pas de moi, mais de cet Autre en moi, qui, doté du pouvoir de me donner à moi-même, a le pouvoir de donner à eux-mêmes une infinité d'autres moi que moi. Il est certes donné en moi, comme moi-même, jusque dans sa différence avec moi, mais ce n'est pas moi qui me la donne ainsi, ce n'est pas moi qui fais qu'il m'apparaît différent de moi, ni même qu'il m'apparaît comme moi, c'est notre source commune. C'est dans l'avant-ego, dans cet Autre-que-moi en moi, que les autres vivants se donnent comme semblables et différents de moi, comme des *alter ego*. Aussi, quoique qu'infiniment proches de moi, ils se maintiennent dans leur proximité même, infiniment loin de moi pour autant que dans cette Vie qui nous unit fondamentalement, nous sommes, eux comme moi, donnés à nous-mêmes par ce qui, en nous, nous excède tous, si bien qu'aucun de nous ne peut rejoindre l'autre *par lui-même*, au *seul* moyen de sa liberté. Mon *prochain*, en tant qu'il se détache sur le fond abyssal d'une Vie absolue qui se dérobe à tout jamais à la prise de mes pouvoirs comme des siens, est aussi bien mon *lointain*.

Certes, au sein de cette relation vitale et immanente, on pourra toujours dire que l'autre ne peut pas se présenter comme absolument autre, mais comme autre relativement à un fond commun. Ce qui peut apparaître comme une manière de manquer la possibilité d'une expérience authentique d'autrui. Cependant, parce que ce fond commun n'est pas une Totalité abstraite produite dans la lumière de la Raison, mais la totalité dynamique qui offre « une place à chacun » – à chaque *un* – reste que, dans la relation à ce fond, chacun apparaît comme un soi unique, chacun comme l'épiphanie singulière d'un même Infini capable de se singulariser à l'infini. Autrement dit, les membres de la communauté invisible à laquelle accède l'être humain en tant que vivant fini, ont « en commun » ceci : « la venue en soi de la vie en laquelle chacun d'eux vient en soi comme ce Soi qu'il est »[336], soit l'Archi-soi. « Ainsi sont-ils à la fois le Même en tant que l'immédiation de la vie et

[336] *Ibid*., p. 177.

des autres en tant que cette épreuve de la vie est à chaque fois en eux l'un d'entre eux irréductiblement »[337].

Par où l'on voit que dans le cadre de la conception henryenne de l'homme, l'opposition de la société et des individus perd toute pertinence. Alors qu'il met en évidence la communauté que les vivants humains forment au sein de la Vie absolue, Henry affirme en effet : « On voit ici combien il est ridicule d'opposer, comme on le fait aujourd'hui, société et individus »[338]. Et ce sont bien les deux façons de poser une telle opposition qui se trouvent rejetées. D'une part, il est ridicule d'opposer l'individu à la société, si chaque vivant éprouve originairement sa propre individualité sur le fond d'une communauté qui le précède. Ce qui montre bien que la critique henryenne des catégorisations sociales de l'être humain au nom de la singularité irréductible de son auto-affection ne signifie pas un rejet de l'être-en-commun mais bien plutôt un rejet de la représentation irréelle, objective et mondaine de cet être-en-commun, soit un rejet de ce qui se substitue à la réalité subjective et vitale de l'auto-affection selon laquelle chaque individualité effective peut éprouver la communauté potentielle au sein de laquelle, toujours déjà, elle se trouve située, vivante et agissante. Et d'autre part, il est ridicule d'opposer la société à l'individu, si dans l'épreuve originaire de la communauté où il s'inscrit *a priori*, le vivant éprouve la force constitutive de son individualité. Ce qui montre bien que la prise en compte finale du problème de l'intersubjectivité humaine sur la base des présupposés acosmiques et pathétiques de l'ontologie de départ ne conduit pas à « la dissolution ou à un anéantissement de l'individualité » dans une « unité absolue »[339]. En somme, d'un côté : avant l'ego, là où moi je me tiens toujours déjà, j'éprouve l'unité d'un nous ; et d'un autre côté, au sein de ce nous, je m'éprouve moi-même comme un ego effectif parmi une multiplicité possible de moi, qui sont, comme moi, aussi des ego. Si la singularité du vivant humain et l'universalité de la Vie ne s'opposent pas ici, c'est que l'universalité est en cette singularité le pouvoir de sa singularisation : l'universalité de la Première personne qui a le pouvoir d'engendrer en elle une infinité d'autres personnes, assurant ainsi une « intersubjectivité en première personne »[340].

Cette connexion de l'universel et du singulier, impliquée dans l'immanence de la Vie infinie en chaque vivant fini, nous offre alors le moyen de répondre à une question que nous soulevions au chapitre V[341] concernant le fondement phénoménologique de l'égalité entre les hommes. Nous nous demandions si dans la vie auto-affective constitutive de l'être humain pouvait se révéler à celui-ci autre chose que le contenu de sa singularité unique, et si partant, celui-ci pouvait accéder à l'idée d'une vie auto-affective universellement partagée, fondant son égalité avec les autres hommes, autrement qu'en opposant, à ce contenu singulier réel donnée dans sa vie, une forme universelle idéale, visée par la pensée ? Ce qui revenait finalement à se demander comment la

337 *Ibid.*
338 I, p. 349.
339 I, p. 354.
340 PM, p. 152.
341 Cf. chapitre V (I, iii).

perspective henryenne pouvait introduire un concept d'égalité sans tomber sous le coup de la critique qu'elle formule elle-même à l'encontre de l'égalité formelle enveloppée dans le concept abstrait de genre humain. L'approfondissement de la définition de l'homme comme vivant dans la Vie permet en effet de préciser comment se révèle concrètement et originairement à lui une telle égalité : dans l'épreuve pathétique qu'il fait en sa vie finie de la Vie infinie qui le précède ; car ce qu'il expérimente ainsi, c'est en même temps que la faiblesse de son auto-affection, la force de l'auto-affection qui a le pouvoir de supporter sa réalité propre et celle d'une infinité d'autres vivants, en sorte que l'épreuve qu'il fait de lui-même en tant que situé dans la Vie est celle de l'être-en-commun – le Premier Soi – qu'il partage avec tous les autres vivants finis, tous les autres soi. S'éprouvant vivant dans l'hyperpuissance d'une Vie qui l'excède, il découvre dans l'impuissance radicale de sa chair qu'il est, au même titre que tous ceux potentiellement contenus dans cette hyperpuissance, « ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni maître, ni homme, ni femme », mais Fils de la vie, soi dans le Premier soi[342]. Une telle découverte ne signifie pas que l'ensemble des déterminations empiriques évoquées basculent dans l'illusion : en tant qu'elles ne sont jamais simplement des déterminations mondaines et objectives mais encore des déterminations vécues subjectivement, elles sont incontestablement réelles[343]. « La mise hors jeu par Paul, dans la définition de l'homme, des déterminations de Grec, de Juif, de maître, d'esclave, et enfin d'homme ou de femme, n'est radicale qu'à proportion du poids et si l'on peut dire du sérieux de telles déterminations »[344]. Mais se découvrant comme Fils, donné à soi dans l'auto-donation de la Vie absolue, le vivant humain découvre que la réalité de ses différentes déterminations est au fond toujours la même : la réalité d'une vie qui est la sienne, celle de son soi, et plus ultimement la réalité d'une vie qui n'est jamais seulement la sienne, mais celle de l'Archi-soi dont il est une ipséisation[345] ; il découvre leur « vérité essentielle commune »[346], vérité en vertu de laquelle, avant d'être – et non au lieu d'être – Juif, Grec, esclave, maître, homme, femme, il est, à l'égal de celui qui est Grec quand il est Juif, à l'égal de celui qui est maître quand il est esclave, de l'homme quand il est femme, d'abord une incarnation, parmi d'autres, d'une seule et même Chair : un vivant uni dans l'unité de la Vie absolue à une multiplicité de vivants, comme lui, comme tout un chacun, unique. Aussi, l'on voit que la relation originaire du singulier à l'universel dans la perspective de la vie immanente, se comprend moins comme la relation d'un contenu à sa forme que comme la relation entre deux contenus ; la Vie n'est pas une forme universelle posée et opposée par la pensée au contenu singulier du vivant, mais plutôt le Contenu capable, en se singularisant lui-même, de poser en lui une infinité de contenus singuliers, le Contenu capable de les contenir tous en les faisant tenir en lui, non pas simplement leur *contenant*, mais leur *contenance*. Aussi, l'universalité de ce premier contenu – la Vie – ne se révèle pas ailleurs qu'en chacun des contenus singuliers – chaque vivant – ; elle ne se révèle pas hors de lui dans le

342 Cf. Le commentaire que fait Henry de la déclaration de Paul aux Galates dans CMV, p. 310-321.
343 Cf. *ibid*., p. 311 et p. 313.
344 *Ibid*., p. 312.
345 Cf. *ibid*., p. 315 : « […] cette chair qui est la sienne, a elle-même une Chair qui n'est pas la sienne […] »
346 *Ibid*., p. 314.

milieu ek-statique où se construit le concept, mais, dans l'expérience pathétique que chacun fait de la contenance qui lui est offerte, à lui, comme à d'autres. Tout autre que l'égalité fondée sur l'abstraction du genre humain dépassant les individus concrets est donc celle que la perspective henryenne fait reposer sur la concrétisation des vivants dans une Vie absolue, soit, sur une réalité qui certes « dépasse » encore chacun d'eux en les excédant, mais sans jamais se séparer d'eux, ni les nier. Ainsi fondée, une telle égalité est au moins aussi réelle que les individus qui, en elle, se trouvent égaux les uns aux autres, elle est même en un sens encore plus réelle que chacun d'eux [347].

Une question toutefois persiste. Si l'être-en-commun partagé par tous les vivants humains se fonde dans la Vie absolue, l'universalité et l'égalité peuvent-elle être considérées comme une propriété de notre *humanitas* ? Assurément, elles sont d'abord une propriété de cette Vie absolue qui se définit comme un soi et une chair, le Premier Soi et l'Archi-chair, et non pas comme ce soi particulier, cette chair particulière qu'est le soi et la chair de l'être humain défini par l'ensemble des forces et des besoins, des puissances et des impuissances spécifiques que nous avons progressivement identifiées au fil des chapitres. En ce sens ce que l'individu humain découvre comme étant inséparable de lui, et de tous les autres êtres donnés dans la Vie absolue, ce n'est pas en premier, le genre humain, mais le genre vivant défini comme le fait d'être un soi et une chair, sans plus de précision, l'universalité de sa condition de vivant en général, son égalité par conséquent avec n'importe quel autre être vivant. Autrement dit, l'universalité ou l'égalité ne lui apparaît pas comme une propriété réservée à l'humanité ; la communauté au sein de laquelle il s'éprouve né n'est pas centrée sur son *humanitas* mais la déborde très largement en s'étendant, par la « médiation » de la Vie absolue, à tout ce qui est, d'une manière ou d'une autre, en vie, donné dans l'auto-donation de la Vie absolue. Ainsi cette communauté englobe-t-elle, nous le remarquions déjà au chapitre précédent, tous les autres vivants terrestres et même potentiellement aussi, à supposer qu'ils existent, des vivants non-terrestres, comme les extra-terrestres ou les anges. Cette extension de la communauté affective où prend place notre *humanitas* au-delà de celle-ci est ce que souligne très explicitement la fin de *Phénoménologie matérielle* : « En tant que l'essence de la communauté est l'affectivité, elle ne se limite pas aux seuls humains mais comprend tout ce qui se trouve défini en soi par le Souffrir primitif de la vie et ainsi la possibilité de la souffrance. Nous pouvons souffrir avec tout ce qui souffre, il y a un pathos–avec qui est la forme la plus large de toute communauté concevable »[348]. Henry, en vertu de la fondation de la réalité du monde dans la vie, confère même *in fine* à cette communauté, en elle-même acosmique, une dimension cosmologique : « Cette communauté pathétique n'exclut pas pour autant le monde, mais seulement le monde abstrait, c'est-à-dire n'existant pas, d'où l'on a mis hors jeu la subjectivité. Mais la communauté inclut le

[347] Tant et si bien que c'est même l'idée de genre humain – pour autant qu'elle ne désigne plus l'entité abstraite produite par l'égalisation idéale des individus concrets, comme telle séparée des individus réelles qu'elle égalise, mais la dynamique vitale au sein de laquelle s'engendre concrètement, de manière égale, la réalité de tous les individus humain – qui finalement retrouve, dans le cadre de la perspective henryenne, un droit de cité ; comme par exemple, lorsque, évoquant Kierkegaard, Henry n'hésite pas à écrire : que « l'individu chez Adam n'est jamais séparé du genre humain » (CMV, p. 325).

[348] PM, p. 179. En quel sens peut-on dire que les végétaux souffrent est un problème redoutable que soulève inévitablement l'extension à tous les vivants de la communauté fondé sur un « pathos-avec ».

monde réel – le cosmos – dont chaque élément – forme, couleur – n'est ultimement qu'en tant qu'il s'auto-affecte c'est-à-dire précisément dans cette communauté pathétique et par elle »[349]. La communauté où s'insère l'être humain ne semble en droit exclure que ce qui est mort ; « et encore » pourrait-on ajouter, car dans la mesure où ce qui a été donné de vivre un jour à un vivant, dans la Vie absolue – une impression, un acte, une idée, une émotion, une relation… – peut en droit toujours se répéter dans la Vie absolue et ainsi être donné à nouveau à ce même vivant ou un autre qui devient, à cette occasion[350], le contemporain du premier, en sorte que ce qui est objectivement mort dans le monde, peut subjectivement re-vivre dans la communauté des vivants : les vivants peuvent rester fidèles à leurs morts, former avec eux, dans la Vie absolue, « la communauté des morts et des vivants ». Parce qu'il est situé dans la réalité éternelle et acosmique du pathos de la Vie absolue, le vivant humain ne se trouve pas lié seulement à ce qui, de fait, vit à la même époque et dans la même région que lui, mais à tout ce qui a été, est, ou sera, un jour ou l'autre vivant, ici ou ailleurs dans le monde, mais toujours d'abord dans la Vie absolue, lié ainsi aux générations passées comme aux générations futures, aux sociétés des quatre coins du monde ; l'être-en commun de la Vie absolue, son « être-avec » transcendantal et affectif est transgénérationnel et transfrontalier. « Invisible, étrangère au monde et à ses catégories phénoménologiques, à l'espace et au temps, la réalité de la communauté ouvre un domaine de relations paradoxales […] une relation réelle peut s'établir entre des Soi transcendantaux qui ne se sont jamais vus et appartiennent à des époques différentes. Un homme peut voir sa vie bouleversée par la lecture d'un livre d'un autre siècle dont l'auteur est inconnu. Un individu peut se faire le contemporain d'un événement qui s'est passé il y a deux mille ans »[351].

Cependant, dans la mesure même où tout ce qui se révèle dans la Vie absolue se révèle comme étant en droit indéfiniment répétable, il en résulte que ce que découvre le vivant humain dans la Vie absolue qui le génère, c'est l'universalisation possible, ou l'université potentielle, non seulement de son être fondamental mais de toutes les composantes spécifiques de son être, donc non seulement de son être-vivant, mais de son humanité, et non seulement de cette humanité mais encore de chacune des puissances et impuissances particulières qui constituent cette humanité – sa sensibilité, sa motricité, sa psychéité, sa créativité, sa nativité – et même plus : l'universalité potentielle de chacune des modalisations empiriques de ses différentes propriétés transcendantales, en bref l'universalité potentielle de tout de ce qui, vécu en lui, est supporté ultimement par la structure génératrice et répétitive de la Vie absolue. C'est chacune des expériences du vivant fini qui se révèle, en tant qu'engendrée par une Vie infinie qui a le pouvoir de la répéter une infinité de

[349] *Ibid.*

[350] Que de fait, *l'occasion* de cette répétition, implique assurément des causes *occasionnelles* liées à une conjoncture mondaine (par exemple, selon la citation infra à laquelle renvoie la note suivante (351) : « la lecture d'un livre ») n'enlève rien à la possibilité en droit de cette communauté extra-mondaine qui se déploie « au-delà » du temps et de l'espace ; la dépendance du vivant-au-monde à de telles causes « mondaines » ne signifie pas pour lui l'impossibilité de cette communauté acosmique et éternelle mais l'impossibilité d'actualiser cette communauté potentielle, en rejoignant dans la Vie absolue *tel ou tel* individu vivant ou « mort », de manière permanente, ne pouvoir le faire que de façon intermittente – occasionnellement donc.

[351] I, p. 349-350.

fois, potentiellement partageable avec d'autres êtres vivants finis, en qui, éventuellement, sous certaines conditions, s'effectuera la répétition. Parce que le potentiel d'universalisation et de mise en commun se situe dans ce en quoi se manifeste l'*humanitas*, il se diffuse à tout ce qui se manifeste en cette *humanitas* : dans la Vie absolue, le vivant humain se trouve appartenir à une communauté qui s'étend au-delà, mais aussi, en deçà de cette *humanitas*.

Par conséquent, au sein de la Vie absolue, où le vivant s'éprouve lié fondamentalement à tout ce qui est vivant, celui-ci s'éprouve également lié plus spécifiquement à d'autres vivants qui partagent avec lui, outre le fait d'être situés dans la Vie absolue, telle ou telle manière qu'il a d'y être situé : sa manière finie, sa manière sensible, motrice, psychique, créatrice, en somme, sa manière humaine ; aussi bien : à l'intérieur de « la communauté la plus large » où il s'éprouve *a priori* inscrit, en vertu de son *pathos*, il s'éprouve inscrit secondairement mais toujours *a priori*, suivant les modalités déterminées de son pathos *humain*, au sein d'une et même plusieurs communautés plus ou moins resserrées, ordonnées entre elles selon des rapports complexes d'enveloppement et de chevauchement – au sein de la communauté des vivants, celle des mortels, au sein de celle des simples mortels, la communauté des humains, au sein de cette communauté, celles des terrestres, des travailleurs, des penseurs, des artistes, enfin au sein de chacune de ses communautés, au sein de sous-communautés fonction des accidents particuliers de sa vie-au-monde (par exemple communauté des mammifères, des ouvriers, des philosophes, des peintres…)[352].

La logique de l'immanence de la Vie absolue au vivant se répète à nouveau ici : si l'égalité et l'universalité appartiennent en propre et en premier à la Vie absolue, elles se transmettent à l'*humanitas* qui se forme en cette Vie, comme une égalité et une universalité secondes et dérivées, nouant des relations affectives avec d'autres universalités et égalités secondes et dérivées formées au sein de l'unité absolument première qui les subsume toutes de manière immanente, comme autant de communautés liées dynamiquement et affectivement les unes aux autres, au sein de la communauté de toutes les communautés dont l'être-en-commun est la Chair de la Vie phénoménologique absolue. En tant que vivant fini l'homme ne se découvre pas seulement transcendantalement inscrit dans l'unité d'une communauté, mais dans une multiplicité de communautés qui forment un réticulum complexe où se reflètent la structure et l'histoire de sa vie humaine.

On voit donc ici que ce dernier chapitre et les précédents de cette seconde partie, s'éclairent réciproquement : d'un côté le développement d'une phénoménologie de l'In-carnation permet de montrer que l'expérience que fait le soi humain de lui-même dans la Corpspropriation se double nécessairement d'une dimension intersubjective : il se découvre vivant corpspropriant le monde parmi d'autres vivants corpspropriants le monde, si bien que le monde rencontré par lui ne se donne jamais seulement comme le sien mais toujours aussi comme un monde susceptible d'être

[352] Entendons-nous : le vivant humain n'est pas *a priori* inscrit dans telles ou telles de ses « sous-communautés » empiriques, comme il l'est dans les communautés transcendantales relatives à la structure essentielle de son *humanitas*, mais cette structure est telle – celle d'un vivant-au-monde – qu'il est *a priori* inscrit dans une multiplicité de communautés empiriques fonction de sa confrontation pratique avec la réalité du monde.

celui d'autres êtres vivants, *un monde potentiellement commun* dans sa subjectivité même ; et, de même, ce qu'il y fait, ce qu'il en pense et en dit, comment il se situe en ce monde, se révèle susceptible de concerner pratiquement d'autres vivants. Et d'un autre côté, c'est l'élucidation de la structure corpspropriative du soi humain en ses différents éléments constitutifs qui nous permet d'indiquer les différentes manières *a priori* dont s'incarne l'intersubjectivité chez le vivant humain fini, soit les différentes façons spécifiques qui lui sont offertes de faire communauté : avec un monde et avec des vivants qui sont comme lui des vivants-au-monde, doués du pouvoir de sentir, d'agir, de penser, de créer, capables d'adaptation et d'augmentation.

(v) La dualité morale

Ce qu'apporte encore ce dernier chapitre à la construction de l'anthropologie henryenne et qui se trouve également éclairé en retour par les chapitres précédents, c'est la mise en évidence pour l'être humain d'une double option existentielle. Le doublet en question, que nous avons déjà entrevu, est celui qui se range sous les titres, d'une part, de « l'oubli par l'homme de sa condition de vivant », et d'autre part, de « la seconde naissance ». Et si c'est bien ce dernier chapitre consacré à la relation du vivant fini à la Vie infinie qui permet sa mise en évidence, c'est parce que cette « double possibilité » est « inscrite *a priori* dans la relation du vivant à la Vie »[353].

Premièrement, en effet, au sein de la Vie infinie, le vivant trouve, dans la liberté réelle et indubitable du « Je peux » qui lui est offerte, la possibilité de se considérer comme le fondement de son être, en même temps que la raison pathétique qui peut justifier à ses yeux une telle présomption. La possibilité de cette présomption d'une part, puisque c'est bien en tant qu'il est réellement en possession de lui-même dans l'auto-donation de la Vie absolue, doté d'un pouvoir-pouvoir, qu'il est en mesure d'accomplir lui-même la prestation particulière qui consiste à se considérer tel ou tel, en l'occurrence comme fondement de son être, et la raison pathétique qui justifie cette présomption d'autre part, puisque c'est en tant qu'il est indubitablement en possession de soi que la positivité de cette expérience peut recouvrir ce qui la rend ultimement possible : sa situation dans la Vie absolue, si bien que « plus l'ego exerce son pouvoir, plus profonde est en lui l'expérience, dans la concrétude de son effort, de l'effectuation de ce pouvoir, plus il attribue ce pouvoir à lui-même, plus il oublie la Vie qui le lui donne »[354]. Ce que rend paradoxalement possible la situation du vivant dans la Vie, c'est donc en premier lieu « *l'illusion transcendantale de l'ego* » : « Être lui-même, être ce Soi qu'il est, voilà ce qu'il considère désormais comme son propre fait, comme ce qui provient de lui et, en fin de compte, ne renvoie qu'à lui »[355]. Mais parce que dans cette auto-référence où l'ego se voit conférer une autonomie absolue illusoire, le vivant fini se dissimule à lui-même sa propre condition, celle d'un moi impliquant au contraire une rétro-référence à la Vie, il est alors inévitablement porté à se chercher hors de lui-même, à s'ex-porter, c'est-à-dire à s'ek-stasier là où il ne se situe jamais :

[353] CMV, p. 206.
[354] *Ibid.*, p. 179.
[355] *Ibid.*, p. 177.

dans le monde – « oublieux de son moi, l'ego se soucie du monde »[356]. « Il s'y jette ou plutôt il se projette vers tout ce qui se montre en ce monde, vers toutes les choses, de quelque ordre qu'elles soient, devenues soudain l'objet unique de sa préoccupation »[357]. Autrement dit le monde, les choses qui s'y montrent, peuvent devenir à l'ego qui s'illusionne sur lui-même en oblitérant sa véritable origine, l'objet de son idolâtrie : « […] une fois perdue de vue sa condition de Fils, l'ego ne porte plus intérêt qu'à ce qui se tient hors de lui. Tout ce qui se montre, l'empire entier du visible, c'est cela qui a valeur à ses yeux, qui mérite effort et persévérance. Rien n'est désirable que ce à quoi il n'est d'accès que dans l' "au-dehors", et le désir pour s'emparer de ce qu'il convoite doit suivre cet unique chemin, celui qui conduit hors de lui – aux "biens de ce monde" »[358]. Mais si l'ego qui oublie sa condition de Fils se tourne ainsi vers le monde et les choses qui s'y montrent, devenus pour lui objets obsessionnels de sa préoccupation, de son affairement et de son souci, c'est dans la mesure où, victime de sa propre l'illusion, oublieux de son véritable site, il s'y projette dans l'espoir insensé de s'y trouver : « […] s'il concentre sur eux son intérêt, faisant d'eux l'objet constant de sa convoitise, les biens de ce monde ne sont pas considérés en eux-mêmes et pour eux-mêmes par l'ego mais seulement par rapport à lui »[359]. Parce que l'ego qui s'illusionne sur lui-même devient alors à la fois celui qui se propulse vers tous ces biens et ce qu'il vise dans cette propulsion, à la fois « le pouvoir d'entreprendre toutes ces activités » et « leur but unique », « l'alpha et l'oméga »[360] qui forment un cercle ou un système, on voit ainsi que la possibilité de l'illusion transcendantale est identiquement celle de *l'égoïsme transcendantal*, et enfin, parce que « ce rapport à soi sur le fond duquel l'ego rapporte tout à lui-même, le monde et ses biens, [revêt] la forme du Souci », souci des choses du monde, fondé sur un souci de soi, on voit encore que la première façon pour le vivant humain d'accomplir sa relation à la Vie infinie se définit en somme « par trois formes superposées et conjointes de l'oubli de soi » : « Illusion transcendantale de l'ego, système de l'égoïsme, Souci »[361].

L'oubli de soi, comme oubli de la condition de Fils, n'est pas l'oubli ontologique qui définit fondamentalement la vie, impliqué dans la cohérence et l'immanence de son activité, mais le mode particulier de la vie selon laquelle le vivant humain se dissimule à lui-même qu'il ne jouit à son tour d'une telle cohérence et d'une telle immanence qu'en vertu d'un don initial. Sans doute, c'est bien l'oubli ontologique de la vie qui autorise ce mode existentiel accompli par le vivant[362] – ceci à la fois négativement, puisque le « pouvoir en acte de l'ego ne pourrait dissimuler à chaque instant à celui-ci qu'il n'est pas la source de ce pouvoir si cette source ne se dissimulait elle-même constamment »[363], mais aussi positivement, puisque c'est en vertu de l'oubli ontologique de la vie

356 *Ibid.*, p. 179.
357 *Ibid.*
358 *Ibid.*, p. 180.
359 *Ibid.*
360 *Ibid.*
361 *Ibid.*, p. 185.
362 Cf. *ibid.*, p. 185-186 où Henry évoque la « présupposition » de l'illusion transcendantale : « […] c'est le statut phénoménologique de la Vie, sa dissimulation originelle et essentielle qui la plonge dans un oubli en apparence insurmontable. »
363 *Ibid.*, p. 185.

qui dérobe celle-ci à tout regard en la maintenant auprès de soi que le vivant peut accomplir quoi que ce soit, y compris se dissimuler ce qu'il est vraiment. Mais l'oubli ou dissimulation existentielle revêt ici une signification propre bien différente et même opposée à celle de l'oubli ou dissimulation ontologique qui est son fondement : puisqu'au lieu d'accomplir l'étreinte selon laquelle la vie, dans son oubli d'elle-même, se concentre pathétiquement en soi, l'ego oublieux de sa condition de Fils se projette ek-statiquement dans le monde où il se disperse, et au lieu d'agir dans la vie, à la manière dont cette vie est agissante, ne cesse de penser à soi. Alors que la Vie infinie, dans son oubli d'elle-même, reste indéfectiblement attachée à elle-même, repose en son essence sans se préoccuper d'elle-même, dans un repos exclusif de tout souci et de tout intérêt, le vivant fini, dans l'oubli de sa condition de Fils, se perd dans le monde, laisse, dans les soucis et l'intérêt qu'il se porte à lui-même, son essence lui échapper[364].

Toutefois, dire que l'oubli ontologique où la Vie opère hors monde est la condition même de l'oubli existentiel où le vivant s'égare dans le monde, c'est dire que la Vie demeure à l'œuvre dans le vivant lors même qu'il s'en détourne. Parce que l'ego ne peut oublier sa situation de vivant dans la Vie, que pour autant qu'il est préalablement situé en elle, il ne peut jamais tout à fait se séparer, ni se couper d'elle ; la « coupure » ou « séparation » qui s'accomplit dans l'illusion transcendantale ne tient que par cette illusion. Ce qui ne veut pas dire que cette « coupure » ou « séparation » est purement irréelle comme le corrélat objectif fictif produit dans l'illusion, mais qu'elle n'a de réalité que par l'acte subjectif qui produit l'illusion, soit une réalité qui suppose la permanence d'un lien avec la subjectivité de la Vie absolue. Cette « coupure » ou « séparation » ne vaut que pour le vivant qui trouve dans l'hyper-puissance de la Vie le pouvoir de faire « *comme si* elle [l'hyperpuissance de la Vie] n'était pas »[365]. Mais c'est dire que la « puissance plus intérieure à l'homme que lui-même », reste, même chez celui qui l'ignore, « une pré-supposition intérieure à sa condition et de laquelle celle-ci ne peut se couper», « une présupposition absolue toujours incluse en lui »[366], et aussi bien que l'ego qui oublie sa condition de Fils, reste, malgré lui, malgré ce qu'il s'imagine et croit être, encore un Fils – un « fils prodigue ». De sorte qu'une autre possibilité que celle de la triade illusion/égoïsme/souci est toujours *a priori* donnée à l'ego : vivre sa condition toujours déjà et toujours encore donnée de Fils, « revenir à la Vie, renaître, voilà ce qui est donné à titre de possibilité principielle toujours présente à celui qui est né de la Vie »[367].

Ce qui a été effectivement perdu, mais non pas absolument, peut se retrouver. Parce qu'il reste un Fils, le Fils prodigue peut toujours revenir auprès du Père[368]. En d'autres termes, parce que l'oubli de la condition de Fils se fonde sur l'immanence du vivant fini dans la Vie infinie, cette première possibilité existentielle n'est jamais la seule qui soit offerte à l'homme ; elle se double nécessairement de sa possibilité contraire : la seconde naissance. Très significativement, la première

[364] *Ibid.*, p. 182
[365] *Ibid.*, p. 207, souligné par nous.
[366] *Ibid.*
[367] *Ibid.*
[368] « C'est en tant que Fils et parce qu'il est tel, que le Fils perdu peut retrouver une condition qui était originairement la sienne et que, pour cette raison, il ne fait précisément que retrouver » (*ibid.*, p. 206).

possibilité n'est pas nommée par Henry, en regard de l'autre, une première naissance. C'est que la première naissance qui définit l'homme avant cette double possibilité existentielle est sa naissance dans la Vie absolue, naissance qui précède en lui tout usage existentiel de sa liberté. Aussi, pour autant que l'oubli de la condition du Fils ne renvoie pas à la *première* naissance, cet oubli laisse en droit la possibilité ouverte, sur le fond d'une condition de possibilité commune qui est la *naissance transcendantale* dans la Vie absolue, d'une *seconde* naissance[369]. Pour autant que la Vie fait de lui un être libre, le vivant humain peut oublier sa condition de Fils et agir en se détournant d'elle, mais pour autant que sa liberté est faite dans la Vie, il peut surmonter cet oubli, il peut agir en revenant à elle.

Un tel agir, compris par le christianisme comme « œuvre de miséricorde », implique un *renoncement,* car il suppose que le vivant n'agisse plus à partir de lui-même, des pouvoirs de son ego et de son « Je peux », mais à partir de ce qui le précède et sur lequel il n'a aucun pouvoir ; il s'agit de « laisser le rapport à soi qui joint le Soi singulier à lui-même s'accomplir comme le rapport à soi de la Vie absolue »[370]. Cette façon d'agir est le « *mode de vie* dans lequel la vie du Soi s'accomplit de telle façon que ce qui s'accomplit en elle désormais, c'est la Vie absolue selon son essence et son réquisit propre » – « faire la volonté du Père »[371]. Parce qu'en un tel mode, l'ego humain renonce à agir selon l'idée illusoire qu'il se fait de lui-même comme source absolue de son être, il est aussi bien renoncement à l'ensemble des images mondaines de soi vers lesquelles, sur le fondement de cette illusion première, tend l'ego dans le souci de soi : « […] sont *mis hors jeu* le soi mondain qui se montre dans le monde, le rapport mondain à soi dans lequel le Soi se voit lui-même, désire être vu, se soucie de soi » ; il y « *élimination* de ce soi mondain »[372]. Mais un tel renoncement est couplé à une *ré-génération*[373]. Car c'est en renonçant à être « Sujet tout-puissant, maître de lui-même, principe en quelque sorte absolu de sa condition de vivant »[374], en s'abandonnant à son maître intérieur qu'est la Vie en lui, en soutenant par son effort l'effort-sans-effort qui le précède, qu'il laisse couler en lui, en son être et en son faire, la source même de son être et de son faire : « […] laissant toute place en lui à l'accomplissement de cette volonté [celle de la Vie absolue] il n'est plus rien d'autre qu'elle »[375]. Aussi bien, « la mise hors jeu » et l'« élimination » de ce que l'ego s'imagine être dans son égoïsme a la signification positive d'un avènement : « […] c'est seulement avec l'élimination de ce soi mondain qu'*advient* le Soi véritable qui s'éprouve lui-même dans l'Ipséité de la Vie absolue et n'est plus rien d'autre qu'elle »[376]. Renonçant à l'égoïsme où il ne cesse de prendre en vue son intérêt en agissant d'après la haute idée qu'il se fait de lui-même, son je, son moi, libère la Vie invisible en

[369] « Une re-naissance est […] impliquée en toute naissance, et cela parce que la vie nouvelle à laquelle il s'agit de parvenir, la seconde vie, n'est que la première vie, la Vie la plus ancienne, celle qui vivait au Commencement et qui a été donnée en sa naissance transcendantale à tout vivant » (*ibid*., p. 207).
[370] *Ibid*., p. 210.
[371] *Ibid*., p. 209, souligné par nous.
[372] *Ibid*., p. 214, souligné par nous.
[373] Cf. *ibid*., p. 339 : « […] l'éthique chrétienne. Comme éthique du renoncement […] Comme éthique de la ré-génération […] »
[374] PC, p. 121-122.
[375] PC, p. 153.
[376] CMV, p. 214, souligné par nous.

lui : « […] tout intérêt pour le Soi étant écarté et jusqu'à l'idée de ce que nous appelons un soi ou un moi, aucun obstacle ne s'oppose plus au déferlement de la vie dans ce Soi reconduit à son essence originelle »[377]. Abandonnant la représentation illusoire qu'il se fait de lui-même, il s'abandonne à l'agir véritable qui se fait en lui.

Assurément, à l'instar de la première, cette seconde possibilité d'existence implique encore de la part du vivant humain un oubli, un oubli existentiel qui trouve lui aussi sa condition de possibilité dans l'oubli ontologique de la vie. Mais « l'oubli de soi » inhérent à la seconde naissance et à l'œuvre de miséricorde[378] est tout à fait distinct de celui défini comme oubli de la condition de Fils et relatif à l'égoïsme transcendantal ; ils sont deux modes hétérogènes de l'oubli ontologique de la vie qui est leur condition de possibilité commune en même temps que la condition du passage de l'un à l'autre. L'oubli n'est plus en effet celui produit par l'ego qui, tout entier tendu hors de soi vers le soi dont il se soucie, oublie d'agir dans et à partir de la Vie absolue en lui, mais, au contraire, celui pratiqué par le moi qui, agissant dans et à partir de cette Vie ne pense plus à soi et à son intérêt. Il n'est pas l'oubli de la réalité originaire du soi au profit de sa projection dans le monde, il est l'oubli de toute idée du soi au profit de sa réalisation dans la Vie, non point par conséquent oubli de la condition de Fils dans l'*illusion* d'un ego qui se prend pour le Père, mais oubli de l'ego qui se prend pour le Père dans l'*avènemen*t de sa condition de Fils, il est « l'oubli de soi » salvateur. Le système de l'égoïsme transcendantal institué dans la première forme d'oubli, est, selon la seconde forme, « aboli »[379], de sorte que, si, selon la première forme de l'oubli, le soi humain se détourne de la vie, selon la seconde forme, il y retourne.

A travers cette double possibilité offerte au vivant, ce qui se donne à penser, ce sont donc bien deux façons pour le vivant de vivre la relation immanente qui tout à la fois l'*identifie* à la Vie absolue et le *différencie* d'elle, cette relation que nous avons tenté de clarifier, où le vivant, en sa finitude, s'identifie à la Vie selon un mode (faible) différent du mode (fort) selon lequel la Vie, en son infinité, s'identifie à elle-même.

En effet, selon la première possibilité, en se prenant pour la source absolue de son être, on peut dire sans doute que le vivant fini s'*identifie* à la Vie infinie en lui : « […] l'ego vit l'hyper-pouvoir de la Vie […] comme le sien propre, transforme le second dans le premier »[380]. Mais parce qu'il fait alors comme s'il ne différait en aucune manière de cette Vie, parce qu'il affirme son infinité en déniant sa finitude – alors qu'une telle infinité lui est conférée au sein même de sa finitude – l'identification n'est qu'illusoire. Or, à cause de cette identification illusoire avec la Vie infinie, il aggrave sa différence réelle avec elle. Car perdant de vue sa situation de vivant dans la Vie, il est conduit à se projeter dans le monde au lieu de se tenir en elle. De sorte qu'au lieu de venir coïncider avec la Vie en lui, le vivant humain ne tombe que sur de la mort[381] ; au lieu de se recentrer sur le

[377] *Ibid.*
[378] Cf. *ibid.*, p. 210-215.
[379] *Ibid.*, p. 213.
[380] *Ibid.*, p. 177.
[381] Cf. *ibid.*, p. 183 : « […] dans le "hors de soi" du monde où se jette le Souci, celui-ci ne rencontre que de la mort. »

lieu de sa venue à l'être, il se disperse dans le milieu irréel du « hors de soi » où « le centre est partout et la circonférence nulle part » ; au lieu de déployer dans le mouvement éternel de la Vie sa liberté acosmique, il est esclave des choses périssables idolâtrées, plus ultimement esclave de la tyrannie de son ego[382] ; au lieu de jouir de la plénitude de la Vie, il éprouve le vide de son ego. En somme, s'attribuant l'hyper-puissance qui n'est pas la sienne, il se heurte de plein fouet à son impuissance à être par lui-même[383]. Dans l'adoration du « pouvoir qu'il s'attribue à lui-même, de devenir et de se faire lui-même ce qu'il veut », « c'est à sa finitude et à sa mort qu'il se confie »[384]. Dans cette optique, l'homme n'est pas conduit de sa finitude réelle à l'infinité de la Vie qui la supporte ; au contraire, l'irréalité de son infinité le reconduit violemment à la finitude qu'il doit supporter : dans le fantasme de son infinité, il se précipite dans l'abîme de sa finitude[385]. À vouloir son infinité fondamentale, sans la finitude spécifique selon laquelle il accède à elle, à prétendre pouvoir l'atteindre immédiatement par soi sans passer par la médiation pratique de la Vie qui le précède, le vivant humain jouit d'une finitude qui se coupe de son infinité, en se constituant contre elle. Il n'est pas absolument plus rien, mais n'est plus qu'un homme seulement, un être fini « purement et simplement »[386], plus rien qu'un homme. Son identité fondamentale se disperse et se perd dans sa différence spécifique.

Cependant, pour autant, que son identité avec la Vie reste fondamentale, qu'il reste lié et uni à elle dans cette perte et cette dispersion, qu'elle ne cesse « de se donner [à lui] jusque dans son idolâtrie »[387], aussi bien, pour autant qu'il ne peut se constituer contre elle qu'en le faisant à partir d'elle, une autre voie d'accomplissement que celle de son identification illusoire à la Vie demeure pour le vivant humain toujours possible – toujours possible, car d'une certaine manière toujours déjà effective dès qu'il lors qu'il est en vie.

Selon la seconde possibilité, le vivant fini peut en effet passer d'une identification illusoire à une identification véritable à la Vie. La seconde naissance signifie « rejoindre cette Vie absolue, qui n'a ni commencement, ni fin, […] s'unir à elle, s'identifier à elle, vivre de nouveau cette Vie qui ne naît ni ne meurt – vivre comme elle, à la façon dont elle vit et ne pas mourir »[388]. Il faut toutefois reconnaître ce que signifie précisément une telle identification : le vivant vient coïncider avec la Vie infinie, dans la mesure où il « *laiss[e]* la vie s'accomplir en lui comme la vie même de Dieu »[389], aussi bien dans la mesure où « l'agir mondain de l'ego […] *cède la place* à l'agir originel de la Vie qui a donné cet ego à lui-même », de sorte que « l'auto-affection de la Vie absolue s'est *substituée* à l'auto-

382 Cf. PC, p. 123 : « Rapportant tout à soi en réalité, et ne cherchant en toute chose que son propre plaisir, c'est lui-même qu'il idolâtre. »
383 Cf. I, p. 254 : « Dans la faute, celui qui la commet fait l'expérience tragique de l'impuissance qui frappe à sa racine sa vie tout entière pour autant que, privée de tout pouvoir véritable, elle l'est du même coup de celui de faire ce qu'elle veut. »
384 *Ibid*., p. 334.
385 Cf. CMV, p. 264 : « Plus l'ego s'appuiera sur lui-même en vue de s'élever lui-même, plus le sol se dérobera sous ses pieds. »
386 Cf. *ibid*., p. 319 : « Ainsi s'enferme-t-il en lui-même. L'épreuve qu'il fait de la Vie en lui est devenue l'épreuve de sa propre vie, de sa vie à lui, *purement et simplement*. »
387 I, p. 334.
388 CMV, p. 190.
389 Ibid., p. 210.

affection du simple vivant donné à lui-même sans l'avoir voulu »[390]. Ce qui veut dire non pas que la finitude du vivant humain serait finalement purement et simplement niée et abolie mais presque le contraire : car si c'est alors la Vie infinie, au lieu du vivant fini, qui dans la seconde naissance, advient, elle advient *en lui*. « Au lieu » de lui, cela veut dire très précisément, là où il se situe, « à sa place ». Comme tel, ce qui arrive est bien une modification de ce vivant fini : non pas donc la négation de sa finitude qui ne peut être que sa dénégation mais sa transformation, sa « transmutation »[391], sa « transusbstantiation magique »[392], un devenir divin de l'homme (la seconde naissance du soi humain) fondé sur le devenir humain de Dieu (l'auto-génération de la Vie infinie comme vivant fini qui définit la naissance transcendantale du soi humain). L'infinité advient bien dans le vivant fini, et en outre, elle advient dans la mesure où il consent à ne pas être le premier initiateur de son action, un maître absolu, un sujet tout-puissant : « Tout cela n'advient en lui *que si* […] » il naît une seconde fois en « vivant sa condition de Fils » et en « n'étant plus rien d'autre qu'elle », en « s'éprouvant soi-même dans l'épreuve de la vie infinie et vivant de cette épreuve »[393]. En d'autres termes, si le vivant fini s'éloigne de l'Infini dans l'esquive de la finitude, c'est au contraire dans son épreuve qu'il le rejoint : c'est seulement en traversant le souffrir qui s'impose à lui, qu'il peut être conduit à jouir de la Vie éternelle. Aussi bien, le fardeau qui définit la finitude humaine n'est pas dans la seconde naissance à proprement parler annulé, mais allégé : il y a « mutation brusque du fardeau le plus lourd en la légèreté du vivre absolu et de son amour »[394]. Si donc Henry peut aller jusqu'à dire que selon cette seconde voie, le vivant humain se trouve « délivré de toute finitude »[395], il faut sans doute entendre qu'il ne s'agit pas ici de la *finitude radicale* constitutive de sa naissance, ni même de sa *finitude modale* constitutive de sa sensibilité, mais de la modalité qui caractérise la première voie, celle en laquelle s'enferme, en son illusion, l'ego, la *finitude existentielle* de l'égoïsme. Comme le précise en effet très significativement Henry, ce dont « est délivré » le vivant humain dans l'œuvre de miséricorde, c'est du fardeau « de l'*égoïsme* humain »[396], soit non point du fardeau anthropologico-ontologique qu'est l'existence humaine – ni même du fardeau de l'ego, sans plus de précision – mais du fardeau existentiel propre à l'ego qui s'imagine pouvoir porter tout seul, par ses seules forces, le premier. Par conséquent, de même que jusque dans l'idolâtrie, le vivant humain s'identifie à la Vie absolue, de même, jusque dans sa plus grande fidélité à elle, il ne supprime pas tout à fait sa différence avec elle. Car c'est en assumant sa différence spécifique de vivant fini qu'il rétablit et retrouve son identité fondamentale dans la Vie infinie. Et par conséquent encore, de même qu'il faut dire qu'il peut toujours retrouver l'éternité après l'avoir perdue, il faut dire qu'il peut aussi bien la perdre à nouveau après l'avoir retrouvée, les deux possibilités restant toujours *a priori* ouvertes au lieu même de sa naissance : là où sa liberté de vivant fini prend place

[390] *Ibid.*, p. 262, souligné par nous.
[391] *Ibid.*, p. 213.
[392] *Ibid.*, p. 262.
[393] *Ibid.,* nous soulignons.
[394] *Ibid.*
[395] PC, p. 153.
[396] *Ibid.*

dans la Vie infinie. Dans tous les cas l'être humain s'identifie fondamentalement à Dieu d'une manière spécifiquement humaine.

L'apport de ces dernières considérations à l'édification de l'anthropologie henryenne peut se dire alors en quatre points.

1) Tout d'abord, nous découvrons au cœur de notre *humanitas*, sur le fondement de son unité vitale, une dernière forme de *dualité* d'un genre nouveau. Cette dualité, qui intervient à la fin de notre analyse, concerne rétrospectivement tout ce qui la précède, toutes les déterminations, toutes les dimensions et tous les pouvoirs que nous avons préalablement mis à jour.

En tant qu'« inscrite *a priori* dans la relation du vivant à la Vie comme deux façons pour cette relation de s'accomplir »[397], elle signifie au premier chef pour le vivant deux modalités de sa dimension religieuse : non pas bien sûr deux opinions théoriques à l'égard de l'existence ou de la non existence de Dieu, mais, se jouant dans le silence du cœur, deux façons d'incarner pratiquement le lien ontologique et immanent du soi fini à l'Absolu qui le supporte, à savoir, au sein de ce lien, ou bien s'imaginer fictivement et contradictoirement dé-lié, ou bien, se sachant constitutivement lié, consentir dans son action à être re-lié[398].

En même temps que deux façons de vivre sa dimension religieuse, cette dualité est aussi bien deux façons de vivre ce que fonde cette dimension : à savoir le rapport à soi de l'ego, son ipséité, et le rapport du soi aux autres soi, l'intersubjectivité [399]. D'un côté, « au rapport à soi de l'ego dans le souci » répond le rapport de l'ego à son alter ego où, « faisant abstraction de ce qui en l'autre le donne à lui-même », le premier réduit le second ou bien à « un individu empirique se montrant dans le monde », ou bien « dans le meilleur des cas à un autre ego, semblable au sien et se suffisant à lui-même en sa qualité d'ego » : on assiste au rapport d'un ego à un autre ego au sein du système de l'égoïsme transcendantal. Dans l'illusion de son autosuffisance, l'ego ne se rapporte plus à l'autre qu'à la faveur du projet qu'il forme pour lui-même, dans l'extériorité séparatrice d'un monde[400] où autrui devient aussi étranger à soi que le soi le devient pour lui-même dans l'oubli de sa condition de Fils. Et d'un autre côté, « au rapport à soi de l'ego dans la Vie » répond « l'accès d'un Fils à un Fils »[401] dans l'intériorité d'une Vie qui est leur être-en-commun, leur être-familier

---

[397] CMV, p. 158.

[398] Il s'agit sans doute encore de deux croyances, l'une où le vivant « *croit* mener une vie autonome et n'être le bénéficiaire ou le débiteur d'aucun héritage ni d'aucune promesse » (*ibid.*, p. 158), ne croit qu'en soi, croyance aveugle, et dévitalisante, et l'autre où il croit d'abord dans ce en quoi il advient et s'accroît de soi, croit dans ce en quoi il croît, la Vie. Mais, d'une part, il s'agit de deux croyances très différentes : l'une apparaissant comme une croyance infondée, ou partiellement fondée, croyance qui contredit la réalité, croyance aveugle et illusoire en un ego absolument libre, l'autre, une croyance en ce qui se révèle indubitablement, croyance qui coïncide avec la réalité, croyance adéquate et véritable en un moi libre dans la Vie (cf. la distinction entre deux types de croyance faite par Henry dans CMV, p. 108) ; et d'autre part il s'agit de deux croyances irréductibles, l'une comme l'autre, à un positionnement social et public où chacun exprime et extériorise, pour les autres ou pour lui-même, s'il est croyant ou non-croyant, et ce à quoi il croit ou pense croire. Si l'on veut encore donner à ces deux possibilités le nom d'a-théisme et de foi, c'est donc à la condition de les situer sur le plan pratique et pathétique de l'immanence où elles prennent leur signification originaire.

[399] « […] *pour autant que cette relation du Soi à l'autre est de même nature que sa relation à soi* », à savoir une relation du vivant dans la Vie, il résulte que l'« une et l'autre varient conjointement et de la même façon » (*ibid.*, p. 319).

[400] *Ibid.*, p. 320 : « […] parce que le souci se dirige toujours hors de soi, en lui le règne de l'extériorité ne s'interrompt pas. Que l'ego se rapporte à soi ou à l'autre, c'est toujours en un monde ».

[401] *Ibid.*, p. 321.

faisant d'eux les membres d'une même famille[402]. S'abandonnant à la réalité immanente qui le précède, le vivant humain accomplit « l'essence pré-unifiante »[403] qui l'unit à tous les autres soi, comme elle l'unit à lui-même.

On le voit, la dualité oppose au mode existentiel qui, dans le souci, se projette dans le monde et s'abîme en lui, un mode, qui, délaissant au contraire ce monde, se régénère dans la vie acosmique. Pour autant, cette dualité ne saurait se réduire à celle d'un rapport au monde, et d'une absence de rapport au monde. Bien plutôt, de même que cette dualité s'applique au rapport du vivant à la Vie, à lui-même, et à autrui, elle s'applique encore au rapport du vivant au monde pour définir deux modalités possibles de celui-ci.

En effet, dans le système de l'égoïsme transcendantal, « l'ego qui s'éprouve lui-même *en chacun des pouvoirs* de son corps ou de son esprit *se jette avec eux* dans le monde »[404]. Or ces pouvoirs du corps et de l'esprit que l'ego soucieux de lui-même projette dans le monde, nous l'avons-vu, définissent, en tant que sensibilité, motricité, psychéité et créativité, un rapport au monde du vivant humain, rapport concret ou abstrait, pratique ou théorique, une Corpspropriation douée d'une effectivité incontestable. Dans la vie, en tant que Fils de la vie, le vivant humain se trouve être un vivant-au-monde, corpspropriant. Aussi, dans l'oubli de la condition de Fils, ce qu'oublie le vivant humain, c'est, en même temps que la Vie absolue, et son moi véritable, la source même de son être-au-monde, la possibilité originaire de son rapport au monde. C'est la possibilité même de se rapporter effectivement au monde qu'il méconnaît au moment même où, dans son souci, il ne cesse de se rapporter aux choses du monde qui le préoccupent. Comme la relation à Dieu, à soi et aux autres, c'est la relation au monde qui lui apparaît comme une possibilité à venir de l'ego (l'ego qui sera riche et puissant, l'ego qui possédera la science des choses, l'ego qui sera l'auteur de telle œuvre…) projeté ek-statiquement en avant de soi, au lieu de s'accomplir pathétiquement à partir de la Vie qui se tient avant lui (dans le processus actuel de corpspropriation qui modifie la réalité du monde en même temps que la connaissance que le vivant en a). En ce sens, c'est à son propre être-au-monde que le soi soucieux de soi se rapporte dans le monde plutôt que dans la Vie. Et l'on voit alors que dans cet oubli de la condition de Fils, ce qui advient, ce n'est pas la relation au monde du vivant en tant que telle, toujours déjà effective dans la Corpspropriation, mais une modalité particulière de cette relation, précisément celle impliquée par l'illusion et l'égoïsme transcendantaux, celle définie par le souci, l'être-au-monde pré-occupé, égo-centré, intéressé, inquiet, affairé, soucieux .

Ainsi lorsque Henry écrit dans la description de « l'oubli par l'homme de sa condition de Fils » que la « dissimulation de la Vie invisible dans l'ego […] ouvre tout grand l'espace du monde et le laisse libre devant lui et pour lui »[405], nous n'entendons pas que se joue ici, au niveau de

[402] Cf. *ibid.* : « […] comme "membre de la famille de Dieu" (Éphésiens 2, 19), d'un "peuple que Dieu s'est acquis…" (1 Pierre 2,9) ».
[403] *Ibid.*
[404] PV-IV, p. 59, nous soulignons.
[405] CMV, p. 179.

l'égoïsme transcendantal, l'ouverture *originelle* du vivant au monde, mais *celle-là* qui n'est plus déterminée et fixée par le vouloir de la Vie subjective absolue et par ses réquisits fondamentaux, *celle-là* qui est soumise à la volonté propre du vivant humain se prenant, en cette Vie, pour un Sujet souverain. En d'autres termes, le rapport au monde pensé ici n'est pas celui orienté et limité par les nécessités les plus profondes de la Vie, par les besoins liés à sa conservation et à son accroissement, mais un être-au-monde impulsé par la contingence d'un Désir devenu capricieux recherchant désespérément à combler son vide existentiel dans le monde. Si bien que ce à quoi s'ouvre le soi humain n'est pas ce qui en sa propre chair s'impose à lui en tant qu'il est un vivant-au-monde, l'*étendue* résistante d'un monde auquel se heurte son ego, mais « l'*espace* d'un monde » où l'ego se « jette » et « se projette vers tout ce qui se montre »[406] en lui, non point donc *le monde-de-la-vie* corrélé aux besoins réels qui définissent son Soi, mais *le monde-du-souci* hanté par un « Soi fantomatique et irréel » : au lieu de la consistance, en soi, d'une nature vivante, il fait se lever, devant soi, un horizon de projection pour son fantasme, une scène fictive où il peut se représenter lui-même à sa guise[407] ; au lieu d'un monde auquel se confronte pathétiquement sa liberté en y trouvant une limite et une mesure, il découvre un monde soumis tout à coup à la projection ek-statique d'une liberté qui se prend pour sa propre origine. Le monde où se projette l'ego oublieux n'est pas le monde à disposition de la chair corpspropriante, dont l'ouverture et la disponibilité trouvent leur règle et leur principe dans ce qui se tient avant cette chair, l'Archi-chair au sein de laquelle l'ego se trouve doté du pouvoir de corpspropriation, mais comme le dit précisément le texte, un monde ouvert « tout grand », soit effectivement « plus ouvert », « plus disponible » que lorsque le vivant s'y rapporte encore via la Vie qui le précède, en bref, « un monde libre devant lui et pour lui »[408]. Autrement dit, dans l'oubli de sa condition de Fils dépendant de la Vie absolue, le vivant humain ne s'ouvre pas au monde, mais l'horizon mondain toujours déjà ouvert dans sa vie de vivant-au-monde, l'horizon originellement rempli et borné par le contenu de la Corpspropriation formé au sein de la Vie absolue, défini et mesuré par cette réalité vitale première, s'éloigne dé-mesurément, in-définiment de cette réalité, devient une forme vide et lointaine, un pur hors-de-soi sur lequel l'ego qui fantasme son existence peut projeter le contenu qu'il veut illusoirement atteindre, la matière irréelle de son espoir : « un soi extérieur, un soi à venir et irréel », un soi qui par définition ne se réalisera et n'adviendra jamais. En même temps que l'ego égoïste se dé-lie illusoirement de son origine vitale, son horizon mondain s'é-vide à son seul profit, c'est-à-dire au profit de son néant, plus précisément encore, de sa mort.

Si donc quelque chose dans la dualité que nous analysons se définit par une coupure avec le monde et sa réalité effective et concrète, c'est bien davantage le premier terme de cette dualité que le second. Car dans l'oubli par l'homme de sa condition de Fils, la relation vivante et charnelle de l'homme au monde est compromise dans l'exacte mesure où est compromise la possibilité de la

---

406 *Ibid.*

407 Cf. CMV, p. 181 : « […] le rapport à soi de l'ego en souci de soi dans le monde ne libère qu'un Soi fantomatique et irréel. Celui-ci ne cesse d'occuper la scène, il est de tous les projets et tous les projets ramènent à lui. »

408 Ibid., p. 179.

relation de l'homme à la Vie absolue et à son Archi-chair[409]. Tandis qu'au contraire, dans la seconde naissance, retrouvant le chemin de la Vie et de son In-carnation, le vivant humain ré-active le lieu d'une confrontation effective, matérielle aussi bien que spirituelle, avec le monde, lui impulse de nouveau un mouvement selon les lois les plus fondamentales de cette Vie, celle de sa conservation et de son augmentation, restaure la co-propriation, ou co-culture, dans la Vie, de l'être humain et de son monde[410].

Certes, parce qu'ainsi le vivant n'est plus tendu *hors de soi* vers un soi chimérique à venir, un tel mode existentiel implique assurément un détachement à l'égard du monde. En même temps qu'il ne se soucie plus de lui-même, le soi ne se soucie plus du monde ; les choses perdent la « valeur » que l'ego leur conférait en les rapportant à lui-même et à la valeur absolue qu'il s'auto-attribuait ; elles ne sont plus considérées comme des « biens » par rapport à lui et à l'idée fausse qu'il se fait de lui-même. Dans l'oubli de soi propre à la seconde naissance se désamorce le processus de valorisation des objets fondés sur l'illusion de l'ego : l'idolâtrie. Mais il importe de bien voir que celui qui ne s'identifie plus et n'agit plus comme « un homme du monde » mais conformément à sa condition de Fils de la Vie, cet homme « détaché » et « désintéressé » n'abandonne pas pour autant le monde : en lui qui revient à la Vie ne se substitue pas à un être-au-monde une relation à la vie. À un être-au-monde où le vivant, oubliant son origine, se trouve immanquablement projeté dans un monde étranger à lui, à la recherche d'une vérité et d'un soi qui ne s'y révèle jamais, comme tel voué à l'errance et à la mort, se substitue un autre être-au-monde, celui où le vivant puise dans les ressources acosmiques de la Vie qui l'engendrent la force de traverser le monde sans s'y perdre, la force de se lier à lui sans s'y aliéner[411]. Aussi bien, le passage du premier mode au second mode, la renaissance, n'est pas la dé-valorisation du monde et une dés-implication du vivant, mais une *re-valorisation* du monde depuis un Absolu qui n'est plus l'ego qui s'illusionne sur sa propre valeur et celles des choses, mais ce qui avant l'ego confère à celui-ci comme à toutes choses sa valeur véritable, et ainsi une *ré-implication* du vivant dans le monde à partir de cela même qui initie, commande, règle et vivifie leur relation : une ré-orientation de l'action du vivant sur le monde centrée sur ce qui originairement oriente cette action.

---

[409] C'est ainsi que Henry peut dire que ce que « fausse » « l'illusion qui fait de l'ego le fondement de lui-même », c'est « la manière dont l'homme se représente à lui-même, et par suite, *son rapport au monde et aux choses* », (PC, P. 122, nous soulignons) et que « Caïn […]séparé d'une vérité qui est celle de Dieu en même temps que la sienne » se trouve « privé de toute attache *sur la terre* comme au ciel », (*ibid*., p. 130, nous soulignons).

[410] Cf. ces trois notes manuscrites : « […] le monde peut être vécu transcendantalement de façons bien différentes : le rapport à un monde fini ne saurait enchaîner la subjectivité et lui donner une vie et un sens finis » (Ms A 28-5649 in RIMH n°4 p. 35-36) et : « […] "le monde" en général ne saurait être univoque. […] Le monde, c'est le sens que lui confère la subjectivité, ce sens peut être infini. L'Absolu s'incarne dans un acte d'intentionnalité s'il est porteur d'infini. Moissonner, aimer, travailler, tout cela peut être infini. Le monde comme noème. Les choses sont affectées d'un sens qui est ce que nous sommes, qui est la vie même de notre subjectivité ; ce qui importe, c'est de vivre ce sens en nous, de ne pas l'objectiver » (Ms A 6-3-3791 in RIMH n° 3, p. 149), et : « C'est l'essence du monde qui doit être radicalement transformée (bien que rien ne soit changé dans tel ou tel existant) ; ceci comme corrélatif d'une régénération intérieure immédiate » (Ms A 6-8-4075, in *ibid*., p. 171).

En somme, parce qu'elle est impliquée par la relation du vivant à la Vie qui fonde son essence en même temps que l'ensemble des relations qui la définissent, cette dernière dualité concerne tout ce que peut faire le vivant humain et tout ce à quoi il peut se rapporter.

2) Cette dualité a ceci de particulier par rapport aux précédentes qu'elle ne renvoie pas à *deux pouvoirs* du soi humain comme la dualité sensori-motrice, la dualité psycho-somatique ou la dualité psycho-logique, ni à *deux usages* de ces pouvoirs comme dans le cas de la dualité éthologique, mais à *deux voies d'accomplissement* de ses pouvoirs, l'une où fort de son illusion, l'ego se trouve conduit au dehors de soi vers une possibilité à venir, l'autre, où, à la faveur de son abandon, l'ego se trouve reconduit à la réalité éternelle qui depuis toujours agit en lui ; d'un côté un chemin tendu vers un horizon qui se dérobe à mesure que le soi avance vers lui, de l'autre un chemin issu d'une origine qui offre à chacun des pas du soi un sol pour s'appuyer. Fondée sur la dualité ipsologique d'un vivant fini qui est un je et un moi dans la Vie, un ego mais d'abord un Fils, elle distingue et oppose deux « types d'agir », l'un « qui mène à la mort », « l'autre à la vie »[412] ; en ce sens, elle est une *dualité morale ou éthique*. (Remarquons que le terme d'« éthique » ne désigne plus ici, comme au chapitre VIII un mode particulier de la dimension spirituelle et du pouvoir de l'âme, une modalité de la vie du vivant qui cherche à s'accroître, à côté de l'art et de la religion. Car il désigne maintenant deux voies d'accomplissement qui valent pour toutes les dimensions et tous les pouvoirs du soi, donc aussi bien pour les dimensions naturelle, organique et symbolique que pour la dimension spirituelle, et aussi bien pour les pouvoirs définissant le corps et l'esprit du vivant humain, que pour celui relatif à son âme. Et il enveloppe aussi bien deux façons de se conserver, que deux façons de s'accroître : ou bien en se prenant pour la source de sa conservation, et/ou de son accroissement, que l'on se fixe alors comme « objectif » de vie, ou bien en trouvant dans le mouvement pathétique de conservation et d'accroissement au sein duquel nous nous situons, le moteur invisible et silencieux de notre vie).

Ce qui justifie cette façon de désigner cette dualité, c'est la survenue, dans le cadre de l'analyse que Henry en fait, d'un ensemble de déterminations de nature morale : la loi, le jugement, le commandement, la faute, le péché, le mal, le mensonge, le vol, l'hypocrisie, la convoitise, la honte, la culpabilité, le salut, le bien, la justice…[413]. L'ensemble de ces notions morales reçoit assurément dans le cadre de la phénoménologie henryenne un sens propre renvoyant à la relation pratique et pathétique du vivant à la Vie, relation comprise elle-même comme relation de l'auto-affection au sens faible à l'auto-affection au sens fort. Ainsi *la loi* selon laquelle se trouve jugé le vivant, ses actions discriminées comme bonnes ou mauvaises, justes ou injustes, mensongères ou véritables, la loi qui prescrit ou interdit, n'est pas une loi transcendante à lui, située au dessus de lui, « étrangère »[414] à sa vie, mais celle de l'immanence au sein de laquelle il se situe ; *le jugement* est

[412] Cf. CMV, p. 211 : « C'est sur le plan de l'agir lui-même que joue maintenant l'opposition. Elle distingue et oppose deux types d'agir, l'un qui mène à la vie en effet, l'autre à la mort. »
[413] Cf. notamment, chapitre X de CMV, « L'éthique chrétienne », et chapitre IX de PC : « Paroles du Christ sur la difficulté pour les hommes d'entendre sa Parole ».
[414] Comme l'est au contraire l'ancienne loi condamnant à l'impuissance, cf. CMV, p. 224.

l'archi-révélation de la Vie absolue – l'Œil omni-voyant de Dieu – au sein de laquelle le vivant se révèle lui-même[415] ; *le command*ement est un « Commandement radicalement immanent, intérieur à la vie, ne faisant qu'un avec elle et avec son mouvement »[416], son contenu ainsi n'est pas une norme, une idée, un idéal, mais la réalité même la Vie, à savoir « l'amour infini que la Vie absolue se porte à elle-même » et que le vivant « porte en lui comme ce qui l'engendre à chaque instant »[417] ; enfin, *le bien et le mal, le péché et le salut*, se comprennent comme deux manières de vivre dans la Vie, deux façons de vivre dans la mouvement de son Amour[418]. Tout s'éclaire et se comprend dans « l'entre-jeu »[419] de ma vie et de la Vie absolue.

Il n'empêche que la clarification des rapports du vivant humain à la Vie absolue, de leur « entre-jeu », implique l'introduction d'une dimension spécifique dans l'anthropologie henryenne : accompagnant la dimension religieuse dont elle procède, *une dimension morale* faisant du vivant humain une liberté soumise depuis toujours à un commandement, située comme telle, *a priori*, à la croisée d'un double chemin, à la croisée, dans le cœur humain, du mal et du bien, c'est-à-dire de la mort et de la vie[420]. Et ce que Henry pouvait déjà affirmer dans la conclusion de *Phénoménologie et philosophie du corps*, en se contentant de mettre en avant la subjectivité de notre corps, reçoit à la fin du parcours, avec l'explicitation des rapports entre notre chair et l'Archi-chair, sa pleine justification : notre corps « s'offre aux catégories de l'éthique »[421]. La vérité de la formule rimbaldienne appliquée aux corps humains : « Les corps seront jugés », tient à ce que, auto-révélés dans l'auto-révélation d'une Archi-chair, jugés, ils le sont toujours déjà.

3) Outre ce caractère moral, ce qui spécifie encore cette dernière dualité, c'est le rapport entre eux de chacun des deux termes qui la constituent. Alors que les termes des dualités précédentes apparaissent comme compossibles, ils renvoient maintenant à deux possibilités de vie exclusives l'une de l'autre. La sensibilité et la motricité, le corps et l'esprit, l'esprit et l'âme, la conservation et l'accroissement, le moi et le je, peuvent bien désigner des modalités d'existence différentes et même à certains égards opposées, elles peuvent toutefois jouer et se développer ensemble, composer les unes avec les autres dans l'unité intérieure d'une même action. Ensemble, elles co-constituent l'essence spécifique de l'être humain. Or au contraire, si les modes de la dualité éthique ou morale ont un fondement commun, leur relation est celle d'une « exclusion réciproque »[422] : d'un côté, l'oubli de la condition de Fils compromet la naissance du vivant dans la Vie, « plus l'ego est en souci de soi, plus son essence lui échappe. Plus il pense à lui-même, plus il

---

415 Cf. *ibid*., p. 220.
416 *Ibid*., p. 230.
417 *Ibid*., p. 235.
418 Cf. Ms A 5-2-2734/2735 in RIMH n°3, p. 117 : « […] le plus bas désir, du moment qu'il est humain, a le même statut ontologique que l'acte d'abnégation le plus sublime. »
419 *Ibid*., p. 224.
420 Cf. *ibid*., p. 215 : « […] les préceptes de cette éthique [chrétienne] sont formulés […] comme des conditions de vie ou de mort. » Dans *La Barbarie,* Henry évoque « *le point-source* de toute culture comme de sa réversion possible dans la barbarie », p. 172, nous soulignons.
421 PPC, p. 306.
422 CMV, p. 182. Cf. l'article d'Antoine Vidalin, « La genèse du mal dans l'éthique de la vie », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), La vie et les vivants, Re(lire) Michel Henry, *op. cit.* : « Dans l'intention, s'actue le Besoin de Soi de la vie, dans le sens de l'ego ou dans celui de la Vie et de son amour. Il n'y a pas de moyen terme » (p. 630).

oublie sa condition de Fils » ; de l'autre, la seconde naissance surmonte cet oubli : avec elle « se produit la substitution décisive en vertu de laquelle l'agir mondain se souciant des choses, des autres ou de lui-même en vue de lui-même, cède la place à l'agir originel de la Vie qui a donné cet ego à lui-même ». Ces deux voies ne co-constituent pas la vie du vivant humain, mais bien plutôt sont co-constituées par celle-ci, l'une est la possibilité de sa dégradation, l'autre de sa préservation. Aussi, les deux modalités de la vie auxquelles renvoie cette dernière dualité se déterminent comme des modes simplement *existentiels*, c'est-à-dire contingents et accidentels, et cela non seulement du point de vue de la vie en général, mais encore du point de vue de la vie spécifiquement humaine, puisqu'à chaque fois, en chacune de ses actions, il appartient au vivant humain de réaliser l'un ou l'autre, l'un et non pas l'autre. Ce qui ne veut pas dire que la dualité n'a rien d'essentiel et de nécessaire pour l'homme, mais que ce qui en elle entre dans la définition de notre *humanitas*, ce qui est *a priori*, n'est pas chacun des deux termes de la dualité, chacune des deux possibilités, mais la dualité elle-même, la possibilité pour l'homme de vivre selon l'une ou l'autre des deux possibilités.

Ce qui finalement trouve une place au sein de l'anthropologie henryenne, avec cette dernière dimension, c'est bien la notion d'un *choix*[423], notion arrachée à une philosophie de la transcendance pour être ressaisie dans l'immanence de la vie[424]. Dans notre chapitre V, la liberté du vivant humain, son « je peux », apparaissait, sur le plan de l'immanence, comme pouvoir positif d'accomplir le mouvement nécessaire de la vie, de réaliser sa nécessité pathétique, son souffrir ; l'analyse de l'immanence du vivant comme immanence *à la* Vie, la rétro-référence du pouvoir du premier à l'hyperpouvoir de la seconde, fait alors apparaître maintenant ce pouvoir, dans « l'entre-jeu » du vivant fini et de la Vie infinie, comme pouvoir d'accomplir cette nécessité selon un double mode : pouvoir de l'accomplir illusoirement et contradictoirement à partir de celui, l'ego, qui procède de cette nécessité – l'accomplir par soi –, *ou bien* pouvoir de l'accomplir véritablement et adéquatement à partir de celle, la Vie, dont procède cette nécessité – l'accomplir dans la Vie. À chaque fois le souffrir de la vie, en vertu de sa nécessité éternelle, ne cesse de se réaliser, mais là où en lui le soi humain entre en possession de soi et jouit de sa liberté, au niveau de l'ego, il trouve à se réaliser – selon que l'ego se rapporte à soi dans le souci de soi ou dans la vie – *ou bien* sur le mode du manque, du vide, du désespoir… *ou bien* sous la forme de la plénitude, de l'abondance, de « l'ivresse de l'amour sans limites »[425].

Il en résulte que, dans la nécessité de la vie, là même où la nécessité joint le vivant à lui-même survient le lieu d'une *contingence*, contingence qui n'est pas celle offerte par le *Je pense* qui peut

---

[423] Ainsi dans CMV (p. 185) il peut écrire : « […] la parole du Christ […] met l'homme en demeure de *choisir* : "Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi, dissipe" (Luc, 11, 23) », alors que les analyses de *L'Essence de la manifestation*, sa critique de la philosophie sartrienne, impliquent effectivement le rejet de l'idée de choix – voir ce manuscrit préparatoire dirigé contre Sartre : « […] l'idée même de choix n'est pas recevable : elle n'intervient que contre le déterminisme psychologique, lui-même intenable. La thèse et l'antithèse sont donc également vicieuses. C'est l'horizon tout entier dans lequel elles se situent et s'opposent qui est à rejeter » (Ms A 6-3-3746 in RIMH n°3, p. 146).

[424] C'est bien l'immanence principielle d'un tel choix que Henry pointe dans l'analyse du choix particulier par lequel la vie bascule de la culture à la barbarie : « Il faut donc apercevoir *dans la vie même* le moment et le principe du choix par lequel elle a prononcé sa propre condamnation, la condamnation à mort de l'homme » (B, p. 118).

[425] CMV, p. 262.

passer librement d'un objet à un autre, mais celle permise par le *Je peux* d'un vivant en tant que donné dans la Vie absolue. À ce niveau originaire, le choix n'est donc pas celui *en face duquel* se tiendrait le vivant se rapportant intentionnellement à deux projets de vie offerts à son libre jugement, mais un choix à faire *à l'intérieur duquel* se situe le soi agissant, qu'il doit nécessairement faire dès lors que, jeté pathétiquement dans la Vie, il se trouve en demeure d'agir « sous le regard » de la Vie et de son jugement *a priori*. Un tel choix n'est pas l'objet possible d'une délibération publique ou privée dans la lumière d'une conscience ou de la Raison, mais d'un débat nocturne[426] entre soi et soi, plus exactement entre soi et l'Archi-soi. Il ne procède pas d'une volonté qui suit telle ou telle fin jugée préférable, mais du vouloir d'une chair qui s'accorde (« choix de soi dans la vie ») ou se désaccorde (« choix de l'ego par soi »[427]) avec le mouvement de l'Archi-chair qui la génère[428]. S'il engage bien de la part du vivant une intention, c'est une intention irréductible à l'intentionnalité [429] : un choix qui précède toute conscience, sans pour autant être inconscient, un choix libre qui opère dans la phénoménalité immanente de la vie affective.[430]

4) Enfin cette dualité permet de vérifier une dernière foi l'alliance qui se noue dans l'anthropologie transcendantale henryenne entre un réalisme et un humanisme.

Dune part, en effet, l'inscription au cœur de l'homme de la possibilité existentielle relative au premier terme de la dualité morale témoigne de la lucidité d'une conception qui n'occulte pas, sous une « haute » idée qu'elle voudrait se faire de l'homme, sous la notion glorieuse et lumineuse de son « *humanitas* », sa réalité la plus « basse », la part la plus misérable et la plus sombre de son existence. Elle ne réduit pas l'homme, selon la formule pascalienne, à un cœur « plein d'ordure », mais indique plus gravement la raison *a priori* pour laquelle, cet être fini peut si facilement donner lieu, *a posteriori*, à un tel jugement désabusé. En pointant dans la naissance transcendantale du vivant humain fini au sein de la Vie infinie, la possibilité transcendantale d'une illusion et d'un égoïsme, conduisant l'ego à se chercher là où il ne se trouve jamais, l'anthropologie henryenne révèle qu'à chaque génération se répète les conditions de possibilité d'une corruption, d'une déchéance[431],

---

[426] A. Vidalin évoque un « débat originaire avec la vie » dans « La genèse du mal dans l'éthique de la vie », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), La vie et les vivants, Re(lire) Michel Henry, *op. cit.,* p. 630.

[427] Les deux expressions sont de A. Vidalin, cf. *ibid.*

[428] Cf. A. Vidalin, *ibid*., « Ce choix entre deux routes n'est jamais le fait d'une liberté surplombant ses possibilités mais se réalise dans la naissance même de la liberté à elle-même ».

[429] Il faut dire de l'acte de se détourner de la vie, dans le souci de soi, ou bien d'y retourner, dans la seconde naissance, ce que dit Henry de l'acte de « se tourner contre la vie » dans *La Barbarie* : cet acte « ne désigne pas d'abord une visée, une intention sise dans l'ek-stase d'un voir, une considération, celle de quelque chose à quoi on se prendrait à réfléchir, à penser, sur quoi on porterait un jugement, positif ou négatif […] 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 », (p. 119).

[430] Il reste vrai toutefois qu'en se préférant à la Vie qui l'engendre, l'ego est conduit à se *projeter* hors de soi dans le monde, en devenant l'objet *conscient* de son souci, le corrélat d'une *intentionnalité* qui vise une possibilité à venir. Néanmoins, on voit alors que la projection, l'intentionnalité, ou la conscience, n'est pas *l'opérateur du choix*, mais bien plutôt *une des options* du choix donné dans l'immanence de la Vie avant toute projection, toute intentionnalité, toute conscience : la tentation d'accomplir sa vie via une projection ek-statique de soi plutôt que via la pulsion pathétique de cette vie, *i.e.* la tentative, vouée à l'échec, de réaliser sa vie par la voie de la transcendance plutôt que par celle de son immanence.

[431] CMV, p. 319.

d'une chute[432]. Chaque homme nouveau reçoit dans la Vie infinie, avec sa réalité finie, la possibilité d'une déréalisation, avec son ego et sa chair, la possibilité d'une dé-personnalisation et d'une dés-incarnation, avec sa vie la possibilité de mourir à lui-même de son vivant. Accomplissant cette possibilité, « la condition de l'homme est mise sens dessus dessous »[433].

Au sein de la pleine positivité vitale de la Vie absolue, la vie du vivant fini qui s'enferme en lui-même dans le système de son égoïsme, se révèle comme négativité et vide. Le vouloir fondamental de la vie qui s'étaye sur la cohérence sans faille de sa réalité immanente, se modalise affectivement, chez l'homme qui s'abuse lui-même, comme déchirure, soit comme Désir et manque : « La plénitude de la vie et le sentiment de satisfaction qu'elle apporte – voilà qui doit céder la place à la grande déchirure, au Désir qu'aucun objet ne viendra combler »[434] ; « *ce manque terrifiant en chaque ego de ce qui le donne à lui-même* – ce qui lui manque lors même qu'il s'éprouve lui-même comme ne manquant de rien, comme se suffisant à lui-même […] – voilà qui détermine en lui la grande déchirure : ce manque et ce vide absolu, la Faim que rien ne vient combler »[435]. Le philosophème du « manque à être » que la philosophie allemande et française à su décliner de bien des façons, et qui trouve dans le concept heideggérien de Souci l'une de ses formulations les plus marquantes, ne se trouve pas exclu de l'anthropologie henryenne, purement et simplement ignoré au nom de la positivité de son principe ontologique, mais resitué à la place qui lui revient, comme l'un des termes existentiels de la dualité morale fondée sur la dualité ipsologique du soi humain – comme cette « Faim et [cette] Soif de la Vie qu'il a cessé d'éprouver en lui en même temps que sa condition de Fils, lorsque, dans le plaisir, il s'est pris pour la source de ce plaisir et identifié à lui comme à son bien propre »[436].

Nous avons déjà vu la perspective henryenne intégrer en elle l'idée d'une négation de soi et d'une inversion de la téléologie vitale pour rendre compte du phénomène humain. Mais il n'est plus question maintenant de la négation de soi passive impliquée dans la sensibilité, ni de cette auto-négation active relative à la psychéité. Sa négativité ne renvoie plus à une des puissances spécifiques du vivant humain selon laquelle se décline son « je peux », mais à la manière d'accomplir ce « je peux » et chacune des puissances qui le caractérise spécifiquement : il s'agit d'une négativité de second ordre. Si la négation de soi impliquée dans la sensibilité et la psychéité peut être encore considérée comme une manière pour la vie de s'auto-affirmer dans le vivant humain, si à ce titre, celles-ci définissent encore des puissances positives du vivant, en revanche, prises dans cette négation de second ordre, c'est la positivité de ses puissances et de leur négation de premier ordre qui se trouvent comme suspendues, empêchées dans leur déploiement immanent à la Vie, abîmées dans le souci de soi qui creuse en chacune d'elles un manque impossible à combler.

---

[432] Cf. I, p. 277 : « Chaque génération (au sens d'une génération naturelle et non plus transcendantale, au sens de l'histoire) se trouve en présence de la même tâche, chaque individu recommence l'histoire du monde, c'est-à-dire celle d'Adam. »
[433] PC, p. 151.
[434] CMV, p. 255.
[435] *Ibid*., p. 257.
[436] Ibid.

Cette auto-négation de second ordre rappelle celle que nous avons entrevue à travers l'évocation de l'auto-négation monstrueuse propre à la barbarie de notre temps, qui, faisant basculer la science dans l'idéologie scientiste, ôte à une prestation transcendantale ambigüe de la vie – l'idéalisation – qui relève de sa culture, la positivité de sa négativité. Sans doute convient-il encore de distinguer la négation inhérente à l'égoïsme transcendantal de celle qui relève de la barbarie. La première décrit un mode transcendantal dont la possibilité est inscrite dans l'essence vivante de l'individu humain, la seconde intervient dans la problématique henryenne pour définir le principe directeur d'une époque et d'une société (même si ultimement elle trouve sa réalité et sa possibilité dans les individus qui vivent à cette époque et composent cette société). La première décrit une forme de vie banale, ordinaire, « la figure du mal, la plus immédiate et la plus répandue »[437], la seconde, la forme d'une vie devenue « monstrueuse »[438], une figure du mal terrifiante. La violence, qui est comme feutrée, masquée, et encore retenue dans la première forme, semble au contraire subir, selon la seconde forme, un déferlement qui la rend spectaculaire ; si à la première Henry rattache souvent l'hypocrisie[439], la seconde semble davantage liée au voyeurisme et à l'exhibitionnisme[440]. L'aggravation de la négation se repère encore dans les formules henryennes relatives à chacune d'elles : alors que dans le souci de soi, le vivant se « détourne » de la Vie, dans la barbarie de notre temps, il « se tourne contre » elle, ce qui signifie qu'il ne se contente plus de s'opposer à la vie en se posant lui-même, à travers son souci, dans le monde, mais qu'il s'y « oppose brutalement »[441] ; la vie n'est plus simplement « oubliée », « dissimulée », ou « occultée » mais « récusée »[442]. Dans l'égoïsme, l'ego qui veut encore s'accomplir – mais à partir de lui-même – maintient un rapport positif au bien : dans la faute, il « veut ce qui est bien et fait ce qui est mal »[443]. Au contraire, dans la barbarie, c'est comme si le vivant, incapable d'atteindre le bien par lui-même, en venait, à la faveur d'une volonté d'« auto-destruction » cherchant à « détruire purement et simplement [son] malaise »,[444] à vouloir le mal pour le mal. Autrement dit, la négation de soi ne semble plus être simplement *la voie* illusoire et contradictoire que choisit l'ego qui se jette vers soi hors de soi, mais *sa visée même*, non plus ce au moyen de quoi l'ego cherche vainement à s'affirmer, mais cela même que le conduit à chercher, en désespoir de cause, l'échec de sa première tentative ; non plus simplement une négation de soi induite par le *sentiment* de son souffrir, mais celle provoquée par son *ressentiment*.[445]

---

[437] PC, p. 119.
[438] Cf. par exemple DCAC, p. 89.
[439] Cf. par exemple CMV, p. 222.
[440] Cf. le §43 d'*Incarnation*, décrivant l'aggravation de l'échec « normal » de la relation érotique « au temps du nihilisme », p. 311-318.
[441] Cf. B, p. 119.
[442] Cf. B, p. 119.
[443] I, p. 254.
[444] B, p. 185.
[445] La distinction de ces deux formes d'auto-négation recoupe peut être celle que fait Henry dans *Paroles du Christ* (cf. p. 126 : « Dans le péché, le mal se dédouble en quelque sorte […] ») entre, d'une part, une première forme de péché, ou « simple mal » qui se laisse encore reconnaître comme mal sous l'éclat de [la] lumière dévastatrice [de la Vie] et, d'autre part, un « péché suprême », « le mal à sa limite » « ne laissant plus cette lumière implacable le démasquer », le mal qui « s'en prend » à cette lumière, le scandale, « la dénonciation de la Lumière, la négation de Dieu » (*ibid.*).

Mais quoiqu'il en soit de cette distinction que nous ne pouvons approfondir ici davantage, ce que révèle l'analyse henryenne de l'oubli de la condition de Fils, c'est bien ce qui prépare, annonce et rend possible la barbarie. Dans cette occultation de la vie, dans cette corruption initiale du vivant, inhérente à l'égoïsme et au souci de soi, ce que l'on aperçoit c'est bien une première forme de fuite de soi dans l'extériorité du monde, et de destruction de sa propre essence, un premier refus de la Vie, et de son souffrir, une première manière pour le vivant de dire non à la Vie, de ne plus croire en elle en ne croyant plus qu'en soi[446]. De sorte que ce que décèle Henry, dans le procès transcendantal de la naissance du vivant humain, avec ce premier mode existentiel, ce n'est certes pas, d'ores et déjà la réalité du nihilisme, mais sa condition de possibilité transcendantale, non point donc, dans l'essence même de l'homme, la maladie de la vie, mais les germes dont le développement signifie augmentation du risque de contracter la maladie.

De même, s'il ne s'agit pas déjà de la maladie mortelle qui définit le désespoir comme vouloir mourir[447], toutefois, ce mode d'existence où l'ego espère parvenir à soi en réalisant ce qu'il projette dans le monde est bien déjà une forme de mourir. Il n'est plus question ici de ce mourir qui tient au rapport du vivant à la Nature, à sa sensibilité, ni de ce mourir dont le vivant expérimente la possibilité certaine en même temps qu'il éprouve en lui sa dépendance à l'égard de la Vie absolue, sa nativité. Le mourir propre à l'action, conduisant l'être humain, de son vivant, « vers la mort », tient maintenant à ce que le vivant compromet son rapport à la Vie, en se rapportant à lui-même à travers l'espace d'un monde. Or c'est dans ce rapport du vivant à la Vie que les deux premières formes de mourir trouvent ultimement leur possibilité. Donc, en se détournant de ce rapport à la Vie, ce sont bien ces deux formes de rapport à la mort, et les souffrances qu'elles occasionnent, que le vivant humain esquive. Mais, selon la logique tragique du « rendez-vous de Samarcande »[448], l'esquive est vaine : le vivant humain fuyant la mort, se précipite dans ses bras. Dans l'esquive même, il accomplit une forme encore plus problématique du mourir. Car les premières formes du mourir renvoient à la condition paradoxale de son vivre en tant qu'il est un vivant humain, à savoir à sa vie de vivant-au-monde, et à sa vie de vivant fini, à sa sensibilité et à sa nativité, elles impliquent deux rapports à la mort qu'il n'a pas choisis et qui sont liés positivement à sa présence au monde, dans la Vie, et avec les autres. Au contraire, cette dernière forme de mourir procède de sa liberté et de l'illusion de son « Je peux », et elle provoque la dégradation de sa présence au monde, dans la Vie, et avec les autres ; il n'est plus question d'une forme de mourir « naturelle », liée à cette nature naturée qu'est le monde, ou bien à cette nature naturante qu'est la Vie, mais un « mourir moral » de la personne qui en porte la responsabilité[449]. De même, le concept de finitude qui lui est attaché n'est plus le concept de *finitude modale* rencontrée au chapitre VI, ni celui de *finitude radicale*,

[446] Cf. Ms A 32-29-24589, in RIMH n°4, p. 39: « Donc si [la] chair = [un] mode de vie, il s'agit d'un mode de vie qui aspire à la mort […] »

[447] Cf. le commentaire que Henry fait du désespoir, cette « modalisation existentielle extrême et la plus intense » de la souffrance, (EM, p. 851) en s'appuyant sur le *Traité du désespoir* de Kierkegaard, dans EM, p. 851-858.

[448] Cf. la conclusion de DCAC (p. 203) où Henry évoque « le rendez-vous de Samarcande » dans un autre contexte, à savoir pour figurer la mort qui attend celui, qui fuyant le communisme, se précipite dans les bras du capitalisme.

[449] Cf. PC, p. 118 : « Le mal n'est pas ici quelque principe anonyme et impersonnel, il est quelqu'un […] Enfoui dans notre propre cœur, libre comme nous, il est peut-être bien nous. »

rencontrée au chapitre IX, mais celui d'une *finitude éthique ou morale*, évoquée par Henry dès la conclusion de *Philosophie et Phénoménologie du corps* et reconsidérée dans la trilogie finale, une finitude qui n'est pas l'épreuve de son impuissance dans un rapport passif et sensible au monde, ni l'épreuve plus fondamentale de son rapport passif et natif à la Vie, mais l'épreuve de cette impuissance dans laquelle, en cherchant à esquiver ces deux épreuves, il s'enfonce, autrement dit, cette impuissance qu'il provoque en se croyant tout puissant et en s'adorant – la finitude et la mort auxquelles, croyant y échapper, « il se confie »[450].

On le voit, ce que recouvre un tel mode, c'est la possibilité du mal, la possibilité, donnée au vivant humain de faire le mal, d'être ainsi lui-même le mal. La description d'un tel mode révèle, au sujet du mal, « son enracinement dans le cœur »[451], soit sa réalité proprement humaine, justifiant le jugement porté sur les hommes par le christianisme, plus pessimiste encore, sur ce point, que Schopenhauer, « "remplis qu'ils sont, selon Paul, de toute injustice, méchanceté, cupidité, malice ; pleins d'envie, de meurtre, de dispute, de fourberie, de perfidie : médisants, calomniateurs, honnis de Dieu, insolents, orgueilleux, présomptueux, ingénieux pour le mal, rebelles aux parents ; sans discernement, sans loyauté, sans cœur, sans pitié"([Romains] 13, 9) »[452]. Qu'un tel mal procède d'une illusion ne signifie pas en effet qu'il ne serait rien d'autre qu'une représentation laissant indemne la réalité concrète de l'homme. Car, comme le souligne Henry, « l'illusion qui fait de l'ego le fondement de lui-même ne fausse pas seulement la manière dont l'homme se représente à lui-même, et par suite son rapport au monde et aux choses. Elle subvertit de fond en comble le lieu où nous sommes donnés à nous-mêmes dans la Vie absolue et qui est notre "cœur" »[453]. De sorte que c'est bien de l'homme lui-même, de ce qu'il est lui-même, de son cœur, de sa liberté, que vient le mal : « Ce cœur aveugle à la Vérité, sourd à la parole de la Vie, plein de dureté, exclusivement préoccupé de lui-même, se prenant comme point de départ et fin de ses expériences et de ses actions, c'est de lui que sort le mal »[454], ce mal qui se définit lui-même originairement comme un mensonge[455] et un vol[456]. Pour autant que dans le mouvement *paisible* de la Vie absolue, il jouit réellement d'un pouvoir propre et que, sur la base de cette jouissance réelle, il s'identifie illusoirement à l'hyperpouvoir dont procède ce pouvoir, sa vie devient violence ; cette violence réactive n'est pas celle que déploie le vivant sensible contre le monde, pour répondre à la violence de la Nature en lui, elle est celle qu'exerce l'ego à l'encontre de la Vie, et donc aussi bien soi-même, pour tenter de se soustraire à la violence de son Origine qui le joint à lui-même dans le pathos de

---

[450] Cf. I, p. 334. Avec cette forme « morale » ou « éthique » du mourir et de la finitude, qui s'ajoute aux deux formes « naturelles » du mourir vu précédemment – la finitude *modale* et celle *radicale* – se confirme que l'opposition henryenne à l'être-pour-la-mort heideggérien, le rejet initial d'une forme *ontologique* du mourir et d'une finitude *fondamentale,* n'est pas l'occultation du rapport que l'être humain entretient incontestablement avec la mort. Cf. cette note manuscrite : « […] *expérience de la mort* ; nous la faisons d'une tout autre façon que le pense Heidegger. Cf. *Désespoir* » (Ms A 6-8-4088 in RIMH n° 3, p. 174).

[451] PC, p. 119.

[452] CMV, p. 234.

[453] PC, p. 122.

[454] CMV, p. 122.

[455] « […] ce n'est pas un mensonge particulier, quelque déformation ponctuelle des faits […] C'est sa propre condition que l'ego dénature dans la parole même par laquelle il l'énonce » (*ibid*., p. 177).

[456] « […] car s'attribuer ce qui ne vous appartient pas, c'est là proprement un vol » (*ibid*., p. 178).

sa chair finie. Mais parce que cette violence de l'Origine est « telle qu'il n'est contre elle nulle protection »[457], la violence réactive de l'ego se condamne à l'échec et à la répétition exacerbée de son échec, en s'enfermant dans un cercle proprement vicieux et infernal – à la différence de la violence réactive du vivant sensible contre la violence de la Nature qui permet, en communiquant à une matière inerte le feu de la vie, le déploiement du cycle vital pratique[458].

Il est bien vrai que ce mode, en tant que terme de la dualité morale, ne caractérise pas l'essence du vivant humain, mais une simple possibilité existentielle de cette essence. Il n'en reste pas moins, qu'en tant que possibilité transcendantale fondée sur la structure ontologique du vivant humain, elle est une possibilité *permanente* de son existence, la possibilité d'un devenir, d'une chute, qui subsiste lors même que le vivant s'engage dans l'autre voie. Ce que l'on pourrait peut-être exprimer en disant que si la nature de l'homme n'est pas *peccamineuse*, elle demeure *peccable*. En outre, significativement, ce mode existentiel surgit dans l'analyse de la naissance transcendantale de l'ego comme *la première* possibilité, le *premier* terme de la dualité morale[459]. Si elle ne désigne pas la première naissance, qui définit l'être humain avant toute modalisation existentielle, son surgissement dans l'analyse, avant l'autre possibilité, fait du salut une seconde naissance. Or comment comprendre la préséance de l'oubli de la condition de Fils, sinon comme l'indication qu'il est ce vers quoi penche et incline spontanément le vivant humain, qu'il est comme tel une tendance première – un penchant, une inclination – du vivant humain, ce qui toujours déjà le tente : une tentation[460] ? Et l'on comprend aisément une telle disposition ou propension si la découverte que fait l'ego de la vie en lui, et de lui-même, est celle d'un souffrir, d'une charge et d'un fardeau, si aussi bien la naissance du vivant humain dans la Vie implique un malheur, « le malheur d'être né » qui a pour principe « l'Archi-fait en vertu duquel chacun porte la charge de ce Soi qu'il est sans l'avoir voulu, sans avoir jamais pu décider s'il voulait ou non venir dans la vie, dans cette vie qui est précisément la sienne, non plus que dans ce Soi qui est le sien »[461]. Si donc le mal est compris comme un simple mode existentiel du vivant humain, la compréhension de ce mode dans l'immanence de la vie comme propension inéliminable du vivant d'incarner lui-même ce mal, lui confère une structure telle que, sans faire porter à un niveau *a priori* le constat empirique du mal, elle explique pourquoi ce constat est si fréquent. De ce point de vue, si une existence humaine totalement indemne du mal, soit une existence peccable qui ne deviendrait jamais peccamineuse, à un aucun moment, dans aucune de ses actions, n'est pas *a priori* exclue, reste que, d'une manière non moins *a priori*, cela apparaît très difficilement possible, non point absolument impossible mais hautement improbable.

---

457 PC, p. 123.

458 Et qui comme tel est plus une *violence ré-agissante, c'est-à-dire* agissant *en retour,* qu'une violence *réactive*, agissant *contre*.

459 On serait presque tenté de dire que la formule henryenne dans *La Barbarie*, selon laquelle « le Mal toujours provient du Bien » (p. 184) se trouve démentie dans le cas du vivant humain. Ce serait toutefois oublier que l'actualisation du bien en l'homme repose sur un Bien absolu, l'auto-donation de la Vie, qui précède cette actualisation, comme celle du mal.

460 Cf. Ms A 35-07-26025 in RIMH n°4, p. 44 : « […] la tentative, la tentation de saisir la vie, de la voir, dans le monde. Tel est le désir, tel est son échec. »

461 CMV, p. 260-261.

Toutefois, pour autant qu'une telle modalité n'est jamais qu'un terme de la dualité morale, que sa possibilité dans l'immanence de la Vie implique la possibilité inverse, il en résulte qu'au moment même où le réalisme henryen prend ses accents les plus pessimistes, il ne verse pas dans une forme anti-humaniste repliant l'essence de l'homme sur sa dégradation. Il doit affirmer que lors même que l'homme s'abandonne au mal, devient le mal, celui-ci conserve un lien fondamental avec le Bien qui en est la possibilité originaire. « Le Mal toujours provient du Bien »[462]. Même si chez l'homme la voie du bien comme seconde naissance vient après celle de l'oubli de la condition de Fils, elle est l'accomplissement d'une réalité qui est absolument première[463]. Et, même dans les formes aggravées du mal, « lors même que le mal en est venu à haïr la vérité », il faut dire qu'« il n'a pas rompu tout lien à celle-ci », car « c'est elle qui motive sa haine ». « La relation du cœur à la Vérité subsiste […] au cœur de l'abîme »[464]. L'apparente dé-connexion de l'homme à la Vie reste une modalité du *nexus* natif qui lie le vivant à la Vie. De sorte, qu'au sein de la perspective henryenne demeure affirmée pour l'homme, comme une possibilité aussi « principielle » que la possibilité de « se confier à la mort », « toujours présente à celui qui est né de la vie », la possibilité d'une « re-naissance »[465].

En tant qu'elle implique un renoncement, cette seconde voie porte sans doute encore la marque de son lien avec la première, et comme telle les stigmates d'une négativité ; dans la mesure où elle suppose de ne plus vivre tel que l'ego incline à le faire, uniquement à partir de soi, en s'enfermant dans le système de son égoïsme, elle peut bien encore être comprise comme une forme de mourir. Mais si le *vivre* propre à l'égoïsme, définit une façon de *mourir* avant l'heure, à l'inverse le *mourir* propre au renoncement éthique, est une façon de *vivre* à nouveau. « Qui sait si vivre ce n'est pas mourir et si mourir ce n'est pas vivre » [466]; à condition d'être éclairée par les présupposés ontologiques ultimes d'une pensée de l'immanence selon lesquels vivre n'est fondamentalement pas mourir – expliquant que celui qui vit d'abord en mourant puisse encore trouver, dans la Vie absolue qui ne meurt jamais, le moyen de vivre en mourant à lui-même – la formule d'Euripide reprise par Socrate reçoit, dans le cadre strict du champ éthique, sa justification philosophique.

Aussi, sans fermer les yeux sur la négativité de la première voie empruntée le plus souvent par l'homme, l'anthropologie henryenne laisse ouverte une seconde voie où s'opère la substitution du négatif au positif, selon une transubstantiation qui n'est « magique »[467] qu'en apparence. Car en réalité, la substitution ne fait pas apparaître le positif à partir du négatif, quelque chose à partir de rien, mais se contente d'actualiser la positivité qui est toujours déjà là au sein même de la négativité. Si la première façon de vivre définit une *corruption* de la relation du vivant à la Vie, un cœur impur, la seconde signifie que cette relation est « rendue à sa pureté originelle », et que le cœur de l'homme

462 B, p. 184.
463 Cf. CMV, p. 207 : « […] la vie nouvelle à laquelle il s'agit de parvenir, la seconde vie, n'est que la première, la Vie la plus ancienne […] »
464 PC, p. 132.
465 CMV, p. 207.
466 Platon, *Gorgias*, 493 a.
467 Cf. I, p. 262.

retrouve « sa pureté native »[468]. Celui qui éprouve sa *misère* dans le souci de soi peut retrouver « sa *splendeur* initiale »[469]. Par « la médiation » de ce qui depuis sa naissance opère en lui, le vivant qui tente follement[470] de vivre immédiatement à partir de soi, menant une vie *resserrée* sur son propre anéantissement, esclave de sa finitude, chargé du fardeau devenu insupportable de son existence, peut « éprouver l'extraordinaire *élargissement* d'un cœur délivré de toute finitude et du fardeau de l'égoïsme humain »[471]. Ce qui, nous l'avons souligné, ne veut pas dire qu'il ne serait plus un vivant fini, mais bien plutôt qu'assumant sa finitude, traversant le souffrir qui l'engendre pathétiquement, écoutant et gardant en lui la Parole de la Vie, s'abandonnant à sa Volonté, il rejoint en sa finitude de vivant humain le mouvement infini de la Vie [472]. Alors que dans le délire de sa Toute-puissance, l'ego égoïste butte sur son impuissance, s'y enferme, s'y abîme, à l'inverse, dans l'endurance de son impuissance, il laisse advenir en lui « l'hyperpuissance de la vie qui le submerge »[473]. De même, si, fuyant la possibilité certaine de sa propre mort, il se précipite dans ses bras, si, esquivant le fardeau de son existence, il l'aggrave en se privant de la possibilité de l'alléger, et s'il éprouve alors le fait d'être né comme une « malédiction », au contraire, assumant la charge de sa naissance qui fait de lui un être mortel, il vient coïncider et accomplir ce qui en lui ne meurt pas, son fardeau peut devenir léger, et sa naissance se révéler comme un don bienheureux ; l'expérience de la déchirure et du manque propre au Désir, se change en l'expérience de « l'ivresse de l'Amour sans limites »[474]. Ce n'est plus au monde et à la mort qu'il se « confie », mais à « la Puissance dont il est né et qui elle-même ne naît pas » ; et en ce sens précis, celui qui est né de la Vie peut à son tour être dit lui-même « non-né »[475] – au sens où il accomplit « sa pré-destination phénoménologique, celle de reproduire en lui le destin de la Vie absolue, son perpétuel parvenir, dans le souffrir et par lui, dans la jouissance de soi et dans l'ivresse de cette jouissance »[476].

Par conséquent, si le premier terme de la dualité morale, peut conférer une certaine légitimité à un jugement très désabusé sur l'être humain, le second terme interdit, sur le fondement même de la vérité de ce jugement, de désespérer de lui et d'attendre un salut qui viendrait d'ailleurs : car en même temps que se trouve inscrite la possibilité du désespoir au cœur de l'être humain, « *la condition de la Foi est toujours posée* ». « Seul le dieu peut nous faire croire en lui mais il habite notre propre chair »[477].

---

[468] PC, p. 132.
[469] *Ibid*., p. 138, nous soulignons.
[470] Cf. PC, p. 122 : « […] telle est la croyance proprement *démentielle* […] », nous soulignons.
[471] PC, p. 152.
[472]« Tout cela n'advient en lui que si, vivant sa condition de Fils et n'étant plus rien d'autre qu'elle, s'éprouvant soi-même dans l'épreuve de la vie infinie et vivant de cette épreuve, il est né une seconde fois, re-généré dans la seconde vie », CMV, p. 262.
[473] Cf. *ibid*., p. 262-263 : « Que son impuissance soit vécue et portée à son comble », alors c'est « le pouvoir invincible et inaliénable de la vie, qui occupe d'un coup toute la place, la place de son impuissance devenue celle du pouvoir sans limites de la vie […] "*Cum impotens tunc potens sum* ", "Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort" (2 Corinthiens 12, 10) ».
[474] *Ibid*., p. 262.
[475] *Ibid*., p. 214.
[476] *Ibid*., p. 257.
[477] *Ibid*., p. 291. À quoi fait écho cette note où Henry commente *Le traité du désespoir* de Kierkegaard : « La liberté coïncide avec l'auto-production de l'absolu en nous et c'est nous qui, coïncidant avec ce mouvement, faisons qu'il est

Telle est donc, outre la dimension inter-subjective, ce qu'apporte l'élucidation de « l'entre-jeu » des deux vies à l'anthropologie henryenne : la mise en évidence 1) d'une dualité 2) morale 3) de termes existentiels, où 4) se réaffirme la convergence d'un réalisme et d'un humanisme. Mais de même que la dimension inter-subjective, cette dimension morale, se trouve éclairée en retour par les chapitres précédents. Pour deux raisons principales.

Premièrement, la détermination de la modalité de l'oubli de la condition de Fils, comme *première* modalité de la dualité, reçoit un surcroît d'intelligibilité à la lumière des chapitres VI et VII. Ce qui permet de comprendre l'inclination du vivant pour cette première modalité, c'est en effet, on l'a dit, le souffrir du vivant dans la vie, souffrir motivant la tentative de son évitement. Mais c'est aux chapitres VI et VII, exhibant la structure sensori-motrice, que le souffrir du vivant humain nous est apparu avec la caractéristique spécifique de se déployer successivement, selon une séquence progressive requérant un effort actif. Aussi, c'est en se rappelant ces deux chapitres que l'on peut pleinement comprendre pourquoi le vivant humain est pré-disposé à s'é-loigner de la Vie plutôt qu'à se tenir auprès de celle qui pourtant, assure sa jouissance : à savoir l'impossibilité pour lui de changer le souffrir de sa vie immédiatement en un jouir, soit la nécessité pathétiquement pénible, pour accomplir sa vie spécifique de vivant-au-monde, de se contraindre à agir.

Deuxièmement, le chapitre VIII, nous permet de justifier ce qui, dans le cadre de la référence au christianisme reste simplement présupposé : à savoir que la dualité mise en évidence, le doublement de la relation du vivant à la Vie, est bien spécifique au vivant *humain*. Car, à s'en tenir à l'analyse de la relation du vivant fini à la Vie infinie, de leur identité et de leur différence, on ne voit pas pourquoi, *a priori*, ne pas attribuer cette dualité à tous les autres vivants finis, qui comme l'être humain sont nés dans et de la Vie[478]. Mais un retour au chapitre qui parachève l'analyse de la Corpspropriation, nous permet d'apporter deux éléments de réponse.

Tout d'abord, la section III, I, de ce chapitre VIII, nous nous a permis de mettre en évidence une dimension et un pouvoir vraisemblablement propres à l'être humain sans lesquels il y a fort à penser que le premier terme de la dualité serait difficilement envisageable : la dimension symbolique et le pouvoir psychique pur de l'abstraction, l'auto-affection de l'ek-stase active de l'extériorité pure. En effet, la dépendance du premier terme de la dualité morale à l'égard d'une telle prestation transcendantale apparaît assez clairement dans le cadre de la description du souci de soi. Dans l'identification de l'acte de « se rapporter à soi en se souciant de soi » à celui de « se jeter au-devant de soi vers soi, se pro-jeter vers soi, ouvrir vers soi un chemin qui est celui du "hors de soi", qui est l' "au-dehors" du monde », et ainsi tendre « vers des buts qui sont ses propres possibilités à venir », il est clair d'une part, qu'est impliquée une ek-stase active, et ainsi un mode de la psychéité. La simple ek-stase active, la psychéité, on l'a vu, ne suffit sans doute pas à définir un propre de l'homme, mais constitue plutôt une modalité de la vie impliquée dans toute variation pratique de la Corpspropriation. Mais on remarque en outre que ce qui est pro-jeté dans le souci de soi n'a plus

tel ou tel, c'est nous qui choisissons le *Wie* particulier = "en amour, en désespoir" – du *Wie* universel » (Ms A 3731, in RIMH n°3, p. 146).

[478] *Ibid*., p. 181.

de rapport avec le contenu concrètement éprouvé lors du processus pratique de la Corpspropriation, avec les données subjectives de la sensibilité et de la motricité, avec le contenu réel du monde-de-la-vie. Ce vers quoi se jette le soi, c'est en effet vers « un soi extérieur, un soi à venir et irréel »[479] ; le rapport à soi de l'ego en souci de soi dans le monde ne libère qu'un « Soi fantomatique et irréel »[480]. Certes, dans le souci, l'ego se projette encore vers un monde et des choses qui peuvent se révéler par ailleurs dans une expérience concrète et appartenir ainsi au monde-de-la-vie relatif à la Corpspropriation : « les biens de ce monde », « richesse », « puissance »… Mais ce que l'ego vise à travers ce monde et ces choses éventuellement concrètes, c'est lui-même : « […] les biens de ce monde ne sont pas considérés en eux-mêmes et pour eux-mêmes par l'ego mais seulement par rapport à lui ». Autrement dit, il ne se rapporte au monde qu'en tant que celui-ci se trouve doublé d'une dimension qui renvoie à lui-même. Or lui-même n'est jamais dans le monde, cette dimension où il se pro-jette, signifie donc le soi à vide, elle est une dimension d'irréalité qui double la réalité du monde, d'un « Soi fantomatique ». Ce à quoi se rapporte l'ego dans le souci, ce n'est donc pas au monde tel qu'il est en soi, au monde réel et intérieur, mais à un soi qui serait dans le monde, un soi extérieur : « Ce qu'il veut ce n'est pas la richesse envisagée en elle-même, mais devenir riche »[481]. Le monde-du-souci n'a plus la réalité de ce qui se présente concrètement au vivant agissant effectivement dans la vie, mais l'irréalité de ce qui est re-présenté abstraitement par la conscience illusoire d'un ego ; il n'est pas la projection de ce qui est, dans la vie corpspropriante, reçu et en cours de transformation pratique : l'étendue contre laquelle le vivant s'emploie ; il est la projection, par un ego conscient, et par-delà ce monde de la Corpspropriation, d'un monde où il pourrait rencontrer la réalité qui lui manque : l'espace ouvert où se projette son fantasme – par-delà le monde corpsproprié pratiquement dans une chair, le monde approprié idéalement par une conscience. Un tel monde se peuple de valeurs qui n'ont plus de rapport avec la positivité pathétique du monde tel qu'il se révèle dans la vie des vivants, plus de rapport avec l'usage subjectif que peuvent en faire les vivants ; ce sont des valeurs fictives – « Dans le monde il n'y a pas de valeurs »[482] – comme telles inventées, surajoutées, abstraites, purement irréelles, conférées par l'ego qui vise illusoirement sa propre réalité en elles. Fixées d'une manière contingente et arbitraire par un ego capricieux qui se croit souverain, déconnectées de la réalité finie de ce qu'elles viennent fantastiquement valoriser en lui prêtant une signification infinie, elles n'ont rien de naturel, ni d'organique, elles sont de l'ordre du symbolique ; elles ne valent que pour l'ego qui les constitue.

Si donc le souci de soi implique bien le pouvoir psychique théorique défini, dans notre chapitre VIII, comme auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité pure, c'est qu'un tel souci semble bien supposer la possibilité de déployer devant soi une surface de projection neutre, une extériorité pure sur laquelle il devient possible de projeter, par-delà ce qu'il est donné de vivre au vivant-au-

479 *Ibid.*
480 *Ibid.*
481 *Ibid.*, p. 180.
482 *Ibid.*

monde qu'est l'homme, l'objet impossible d'un désir déboussolé, le projet irréaliste d'une volonté désorientée : soi-même réalisé dans le monde. Mais ce désir ou cette volonté de l'ego soucieux de soi ne sont déboussolés ou désorientés que pour autant qu'ils renvoient à une illusion préalable de l'ego s'ancrant elle-même dans un premier désir ou première volonté : être soi-même à partir de soi. Or on peut encore se demander si ce n'est pas déjà à cette source même du souci de soi, dans l'illusion transcendantale de l'ego, que se situe la dépendance à l'égard du pouvoir psychique théorique vraisemblablement propre au vivant humain.

Le lien à ce niveau est peut-être moins évident. Car la description henryenne semble parfois identifier l'illusion à l'expérience purement immanente du « Je peux », précédant la mise en œuvre de tout « Je pense », et de toute ek-stase, comme lorsqu'il écrit que « l'effectivité de ce "Je peux" / "Je suis" vient […] recouvrir le fait que ce "je peux" vivant, ce "je suis" vivant, n'advient que par l'œuvre, qui ne cesse pas, de la Vie en lui », et qu'il ajoute « "Moi, je" – je me superpose constamment à ma condition de Fils »[483]. Et ce qui peut encore confirmer l'idée que dans l'illusion transcendantale n'intervient pas encore un acte psychique et ek-statique, c'est lorsque Henry précise que l'illusion selon laquelle l'ego s'identifie à un Sujet souverain se fait en vertu d'une « implication si immédiate qu'elle se produit bien avant que l'ego songe à la formuler, dès qu'il s'éprouve comme ce Je peux dont nous avons parlé »[484], comme si au fond l'épreuve pure du « Je peux » suffisait, à elle seule, à faire naître l'illusion.

Pourtant, considérée en sa stricte immanence, l'expérience du « Je peux » ne contient rien d'autre que l'expérience positive de l'ego ; en elle, ne se révèle pas la suffisance *absolue* de cette expérience, suffisance absolue, qui précisément parce qu'elle ne se révèle pas dans l'immanence, est *illusoirement* absolue, *prétendument* absolue. Autrement dit, à s'en tenir au contenu immanent de son « Je peux », le soi éprouve sa liberté, mais non point ce qui s'affirme dans l'illusion, ce que prétend l'ego : à savoir qu'il est la source de cette liberté. Au contraire, si quelque chose se manifeste dans l'immanence du « Je peux », en tant que cette immanence est elle-même immanente à la Vie, c'est outre le contenu positif de l'ego et de la liberté, la dépendance de l'ego et de la liberté à l'égard de la Vie. De sorte que dans le simple « Je peux » ne se dit pas encore ce que vient dire l'ego de lui-même et de sa liberté dans l'illusion transcendantale. Mais qu'est-ce à dire sinon qu'au *sentiment* de soi définissant la vérité du « Je peux » doit s'ajouter, pour que surgisse l'illusion, une *idée* : l'idée que ce « Je peux » est la source de son propre être ? Autrement dit, ce qui n'est pas contenu positivement dans ce « Je peux » peut-il se révéler autrement qu'à la faveur de l'acte négatif d'un « Je pense » qui vise hors de soi ce qui n'est pas en soi, à savoir non point ce que je suis, mais ce que je préférerais être, non point ma subjectivité réelle mais l'objet de mon désir ou de ma volonté : un soi qui n'est pas un Fils, un soi absolument autonome, libre par lui-même ?

Sans doute, l'idée surajoutée au simple « Je peux », visée par mon désir et ma volonté, en tant qu'elle est fausse, ne pourrait se maintenir toute seule en l'air, faire illusion, si elle ne s'appuyait

[483] *Ibid.*, p. 178-179.
[484] *Ibid.*, p. 178.

pas, comme le dit Henry, sur « la positivité […] irrécusable »[485] du « Je peux » qui atteste ma liberté ; et en ce sens on comprend que le « Je peux » fonctionne comme un « masque »[486] qui se « superpose constamment à ma condition de Fils »[487]. Mais ce jeu de masque, de superposition et de faux semblant, peut-il opérer dans le seul milieu de l'immanence défini par sa transparence cristalline ? Ne suppose-t-il pas l'ouverture d'un milieu d'irréalité pure où les choses ne se montrent pas telles qu'elles sont, mais se re-présentent autrement qu'elles-mêmes et où peut se dire le faux ? Que l'illusion transcendantale de l'ego repose effectivement sur la production ek-statique d'un objet irréel hors de soi est bien ce que semble d'ailleurs reconnaître Henry dans la suite immédiate du texte qui nous faisait douter. Juste après avoir décrit le « Je peux » comme ce qui « se superpose à la condition de Fils », Henry précise en effet ceci : « Toutefois, le pouvoir en acte de l'ego ne pourrait dissimuler à chaque instant à celui-ci qu'il n'est pas la source de ce pouvoir si cette source ne se dissimulait elle-même constamment »[488], ce qui revient à rappeler que l'illusion repose ultimement sur l'oubli ontologique de la vie. Or cet oubli tient à ce que la vie se dérobe à la pensée et ne se révèle jamais elle-même dans le milieu ek-statique irréel[489]. Mais comment un tel oubli ontologique peut-il expliquer l'illusion de l'ego, son oubli existentiel, sinon précisément parce ce que ce milieu irréel ouvert par la pensée, étranger à la vérité subjective et pathétique de l'ego, offre à celui-ci la possibilité, en pro-jetant un objet ek-statique illusoire, de se représenter autre qu'il n'est, dans l'oubli de sa condition originaire ? La dissimulation de la Vie à la pensée, peut-elle expliquer que le pouvoir en acte de l'ego dissimule à celui-ci sa vérité sinon parce qu'il le dissimule à l'ego, qui fort de ce pouvoir en acte réel, se pense autrement qu'il n'est ? En tout cas, Henry n'hésite pas à affirmer dans *Incarnation* au sujet de « l'oubli par le "je peux" de la Vie qui lui donne son pouvoir » : « Cet oubli est le fait de la pensée, nullement celui du "je peux" lui-même »[490].

On remarque en outre, que pour décrire cette illusion, Henry ne cesse de recourir à des termes qui supposent, outre l'épreuve pathétique du « Je peux », le déploiement supplémentaire d'un acte transcendantal ek-statique : « Éprouvant chacun de ses pouvoirs […] l'ego *se prend* dès lors pour leur source […] il s'*imagine* qu'il possède ces pouvoirs, […] être lui-même, être ce Soi qu'il est, voilà ce qu'il *considère* désormais comme son propre fait » [491], « le voici devenu *à ses yeux* un Sujet tout-puissant »[492]. Aussi, il est significatif que lors même que Henry caractérise l'illusion comme une implication immédiate du « Je Peux » qui précède sa formulation, il ne cesse pour autant de la décrire comme une pensée et le fruit d'une attribution prédicative : « Quel est celui en effet qui, soulevant un poids, ne *pense* que c'est lui qui le soulève […] *s'attribuer* ce qui ne vous appartient pas,

485 *Ibid*., p. 179.
486 Cf. *ibid.* : « Ainsi la positivité d'une expérience irrécusable masque-t-elle constamment ce qui la rend possible. »
487 *Ibid.*
488 *Ibid*., p. 179.
489 Cf. *ibid.* : « C'est uniquement parce que, invisible par nature, radicalement immanente et ne s'ex-posant jamais dans l' "au-dehors" du monde, cette Vie se retient tout entière en elle-même que l'ego l'ignore, lors même qu'il exerce le pouvoir qu'elle lui donne et qu'il s'attribue. »
490 I, p. 267.
491 CMV, p. 176-177, nous soulignons.
492 PC, p. 121, nous soulignons.

c'est là proprement un vol »[493]. Si bien que ce qui dans l'illusion semble immédiat et antérieur à une formulation explicite, ce n'est pas simplement le « Je peux », mais une forme de « Je pense » implicite entée directement sur le « Je peux », ce « Je peux » lui-même *en tant qu'il se représente* son propre pouvoir d'une certaine manière.[494]

Pour rendre compte de l'illusion transcendantale la description henryenne fait donc intervenir, outre l'effectivité du « Je peux », un « Je pense », ou plutôt, un « Je peux » qui, pour s'illusionner lui-même, se modalise comme un « Je pense », en sorte que l'ego se représente lui-même le pouvoir qu'il est, comme s'il s'était lui-même auto-engendré. Ce qui semble bien vouloir dire que la condition de possibilité de l'illusion transcendantale n'est jamais seulement la naissance dans la Vie absolue d'un vivant défini par un « Je peux » et sa liberté, mais, de surcroît, la modalisation de ce « Je peux » en un « je-peux-me-représenter-moi-même-autre-que-je-ce-que-suis », et la spécification de sa liberté comme liberté non seulement d'accomplir, dans l'hyperpuissance de la Vie absolue, une action – liberté d'agir –, mais encore d'accomplir cette action spécifique qui consiste à me représenter d'une manière irréelle, comme dépendant de la Toute puissance de mon ego, la réalité de mon action – liberté de me penser tel que je ne suis pas. Mais comment ne pas reconnaître dans cette capacité de produire un objet théorique qui n'a plus de rapport avec les données subjectives et intérieures de notre praxis, dans ce pouvoir de création d'une dimension fictive qui redouble la vérité concrète de notre existence éprouvée dans la vie, dans cet acte qui consiste à viser à vide une signification pure produite par son esprit, la puissance psychique de l'abstraction que nous identifions au chapitre VIII ? Et si ce pouvoir est bien propre au vivant humain, il apparaît alors que tout ce qui découle de l'illusion entée sur ce pouvoir ne peut venir caractériser indifféremment tous les vivants situés dans la Vie. L'oubli de la condition de Fils, l'égoïsme transcendantal, le souci, l'égarement, le manque et la déchirure qu'il suppose, les affects et les conduites qu'il rend possibles, le désespoir, la fuite dans l'extériorité, l'auto-destruction, la dé-vitalisation, la dé-incarnation, se révèlent comme un ensemble de possibilités propres à notre humanité, comme le risque inhérent à son pouvoir de substituer à sa réalité vivante une pure idée.

Mais, la remémoration du chapitre VIII nous permet également de préciser la nature du contenu vital positif qu'il appartient spécifiquement au vivant humain d'accomplir, lorsque, selon la seconde possibilité existentielle de la dualité morale, il trouve au contraire la voie de sa re-vitalisation et de sa ré-incarnation. Revenir à la vie, pour le vivant, signifie vivre le Soi qu'il lui est

---

[493] CMV, p. 178, nous soulignons.

[494] Et s'il est bien vrai que Henry décrit l'illusion comme une manière pour l'ego de se vivre dans l'immanence de la Vie où semble s'éclipser toute référence à un quelconque acte de transcendance ou de re-présentation (par exemple, CMV, p. 179 : « […] l'ego se vit dans l'exercice de son pouvoir comme la cause de celui-ci » et p. 259 : « […] il s'éprouve lui-même comme ne manquant de rien, comme se suffisant à lui-même »), il ne faut pas oublier que l'acte de transcendance ou de re-présentation est lui-même compris dans la perspective henryenne comme une manière de se vivre dans l'immanence, et toute pensée comme un mode du « je peux ». En sorte que si dans l'illusion l'homme se vit d'une certaine manière, ce n'est pas parce qu'ainsi son rapport à lui-même n'impliquerait pas la production d'une représentation, mais c'est parce que « l'illusion qui fait de l'ego le fondement de lui-même ne fausse pas *seulement* la manière dont l'homme se *représente* à lui-même […] », et que, formée en notre immanence, comme mode du « Je peux », aussi bien, « elle subvertit le lieu où nous sommes donnés à nous-mêmes dans la Vie absolue » (PC, p. 122, nous soulignons).

donné d'être dans la Vie. Le contenu vital positif accompli par le vivant qui s'abandonne au mouvement de la Vie en lui est donc le Soi singulier qu'il est. Il est aussi l'ensemble des puissances spécifiques que porte en lui ce Soi. Ce contenu est donc d'abord, outre les puissances concrètes de son corps, celles de son esprit le plus abstrait. Mais on se souvient que le chapitre précédent identifiait en l'homme une dualité psycho-logique lui conférant, plus proprement encore que le pouvoir de l'idéalité, celui de la créativité, impliquant lui-même la dualité éthologique d'un vivant qui s'efforce non seulement de survivre mais encore d'augmenter la Vie en lui. Ce que commande la Vie au vivant humain, ce à quoi il se soumet en s'abandonnant à elle, c'est donc la satisfaction de besoins qui ne sont pas simplement, ceux matériels de sa conservation, mais ceux, spirituels, de son accroissement. En vertu de la constitution transcendantale que la Vie absolue nous octroie en propre, à savoir notre *humanitas*, nous sommes sommés d'accomplir la culture au sens supérieur, soit le dépassement de soi à travers l'art, l'éthique, et la religion[495]. À nouveau donc, à la lumière du chapitre VIII, se trouve explicitée la raison structurelle de ce qui est affirmé par la trilogie finale sans être parfaitement expliqué : non seulement que le vivant est capable – en raison de l'idéalité de son esprit – de se détourner de la Vie, mais en outre, que – en vertu de la créativité de son âme – le mouvement vital dont il peut se détourner et auquel il peut retourner est impulsé et orienté selon la loi plus fondamentale de la vie, et que, de la sorte, il ne se contente pas d'être lié à la Vie, comme le sont et le demeurent les autres vivants qui jamais ne sont, comme lui, tentés de se dé-lier d'elle, mais qu'il s'y re-lie en nouant une alliance tout à fait spécifique. Il appert que, si à la différence de tous les autres vivants finis, le vivant humain tend à se désolidariser de la Vie, en revanche, lorsqu'il consent à s'y maintenir, il ne s'y maintient pas tout à fait comme ceux qui ne se désolidarisent jamais d'elle : il s'y tient selon la nécessité la plus intérieure et la plus pure de son immanence, celle qui consiste à se dépasser, à être soi-même en étant plus que soi ; il s'y tient en accomplissant dans la Vie et par elle, la *surabondance* de son amour infini, l'*excédence* de son éternité, devenant ainsi une authentique « Icône de l'essence divine »[496]. Il retrouve la vie dans « sa pureté native »[497]. Ce qui ne veut pas dire que l'opposition du pur et de l'impur pourrait permettre de faire le partage entre l'être humain et le reste des vivants – puisque, d'une part, une telle purification apparaît comme une simple possibilité existentielle et que, d'autre part, aussi bien la possibilité de la corruption apparaît comme une possibilité propre à l'homme. Dans une telle perspective, la dyade impur/pur ne peut venir cerner le propre de l'homme qu'à la condition de situer l'individu humain non pas d'un côté

[495] Remarquons que l'accroissement de l'être humain peut signifier à la fois l'accroissement de celui-ci dans la Vie et l'accroissement en lui de la Vie. Ses deux significations renvoient assurément à une seule et même réalité, un seul et même processus : l'engendrement du vivant dans la Vie qui est l'auto-engendrement de la Vie dans le vivant. Mais le déplacement de l'accent permet d'envisager deux modalités de cet unique processus, ainsi deux modalités d'accomplissement de la culture au sens supérieur, et donc du retour à la Vie : l'une définissant un mode actif de la créativité impliquant effort, initiative, transformation, où l'on dira que le soi amplifie sa situation dans le monde, avec les autres et en Dieu, s'augmente dans la Vie, l'autre, un mode passif de la créativité impliquant abandon, écoute, disponibilité, contemplation, où on dira plutôt que le soi humain laisse grandir en lui le monde, les autres et Dieu,[495] augmente la Vie en soi – étant entendu que l'activité de la première implique un consentement du vivant à sa passivité radicale à l'égard de la Vie, déjà donc une forme d'abandon, et que la passivité de la seconde reste pour le vivant une manière d'agir, supposant donc encore un certain effort.

[496] PC, p. 148.

[497] *Ibid*., p. 132.

ou de l'autre de la dyade, mais au point où se nouent, l'une à l'autre, les possibilités respectives des deux termes de la dyade, en ce point crucial, où ne se décide pas une fois pour toute, mais où se répète à chaque moment de la vie humaine, le choix d'une existence ipséisée et incarnée qui, ou bien tente illusoirement de se fuir, ou bien s'assume dans sa vérité. Point crucial, où, si l'on rassemble les acquis du chapitre précédent et de ce dernier chapitre, viennent finalement se croiser trois types de dualités : une dualité psycho-logique impliquant elle-même une double dualité : la dualité éthologique et la dualité morale ; triple dualité, qui, si l'on se rappelle enfin l'hypothèse relative à la racine commune de la créativité et de l'idéalité pourrait elle-même trouver sa condition de possibilité simple dans cette conscience de soi – auto-affection de l'ek-stase de l'intériorité – où le vivant trouve la force de suspendre de manière radicale son déploiement naturel et organique de vivant-au-monde.

(vi) L'angoisse : un affect proprement humain

Cette boucle que forment avec ce dernier chapitre les précédents trouve encore une illustration exemplaire dans le concept d'angoisse.

D'une part, en effet, c'est dans le cadre de l'analyse des relations du vivant fini à la Vie infinie que la problématique henryenne lie le plus explicitement ce sentiment particulier qu'est l'angoisse à la question de l'homme. La critique de la théorie heideggérienne, dans *L'Essence de la manifestation,* permettait certes déjà d'arracher le concept d'angoisse à une philosophie de l'être-au-monde en le rapportant au fondement que cette ontologie de la transcendance se contente de présupposer et finalement nie : l'*immanence*[498]. Et le commentaire de Kierkegaard, dans *Incarnatio*n, permet de souligner la connexion essentielle de l'angoisse avec la *liberté* du « Je peux » dont l'être humain jouit en son immanence : « *C'est cette possibilité radicale de pouvoir qui se révèle brutalement à nous dans l'angoisse*, telle est l'intuition fulgurante de Kierkegaard : "l'angoissante possibilité de pouvoir" »[499]. Mais c'est la clarification de la différence des sens fort et faible de l'auto-affection qui offre à Henry l'occasion de saisir l'angoisse comme une tonalité pathétique induite par notre *finitude* d'être humain : « […] le mode spécifique de passivité du Soi en tant qu'auto-affecté dans l'auto-affection absolue de la Vie », remarque en effet Henry, « ne définit pas seulement un trait général de sa vie : il engendre en elle l'ensemble de ses modalités essentielles et comme telles pathétiques. Ainsi l'angoisse prend-elle naissance dans le Soi comme venant de lui […] »[500]. L'angoisse n'est donc pas seulement révélation pathétique de l'immanence, ni simplement de la liberté, mais de cette immanence et de cette liberté en tant qu'elles sont celles d'un être fini, caractérisé par une double passivité et une impuissance radicale à l'égard de ce qu'il est ; elle est sentiment de l'immanence d'un soi situé dans l'immanence d'une Vie qui le précède, pathos d'une liberté fondée sur une non-liberté. La suite immédiate du texte le dit avec force : l'angoisse « tient sa possibilité de l'essence

[498] EM, §65 : « Le pouvoir de révélation de l'affectivité selon Heidegger ».
[499] I, p. 275.
[500] CMV, p. 137.

même de ce Soi, de ce sentiment qu'il a d'éprouver ce qu'il éprouve sans y être pour rien, sans pouvoir rien y changer, sans pouvoir défaire de soi ni rompre le lien qui l'attache à lui-même et fait de lui ce Soi qu'il est à jamais ». Plus fondamentalement que la jouissance d'un pouvoir-pouvoir et que le plaisir qui peut accompagner cette jouissance[501], ce qui est éprouvé par le vivant dans l'angoisse, c'est donc bien la violence[502] avec laquelle ce pouvoir-pouvoir lui est confié, la lourdeur d'une charge qui se donne comme fardeau. Comme le dit incidemment le commentaire de Kierkegaard que nous venons de citer : dans l'angoisse, notre possibilité radicale de pouvoir se révèle avec « *brutalité* ». Plus que le pathos d'une liberté, l'angoisse est le pathos de la nécessité indépassable de cette liberté : « Échapper à soi, à ce fardeau qu'il est pour lui-même en tant que constamment affecté par soi sans que cette auto-affection vienne de lui ou lui soit imputable de quelque façon, – vouloir échapper à soi et ne pouvoir le faire, c'est ce qui provoque son angoisse »[503].

L'affirmation henryenne selon laquelle l'angoisse relève du « proprement humain »[504] trouve donc dans la spécification de l'auto-affection humaine comme auto-affection au sens faible un premier élément de justification : en cet affect se manifeste une vie qui, à la différence de la Vie absolue, éprouve son être sans être l'origine de cette épreuve, la vie d'un vivant fini. En outre, dans le cadre de cette spécification, l'angoisse peut apparaître comme une tonalité primordiale du souffrir propre au vivant humain, comme un *Grundstimmung*, ou encore, selon le mot de Freud auquel Henry dans *Généalogie de la psychanalyse* trouvait déjà une pertinence, elle peut apparaître comme « la monnaie courante de tous les affects »[505]. Dans la mesure en effet où la *manifestation* de soi dans l'angoisse est en même temps *la réalisation* du vivant fini dans la Vie absolue, la réalisation de son essence même, l'ensemble des autres modalités affectives du vivant humain se comprennent nécessairement comme le prolongement de cette angoisse, comme une réponse et une tentative de transformation de celle-ci. Ainsi c'est « du plus important » des comportements, ou plutôt de ce qui est « leur source commune » – la pulsion – que Henry affirme qu'il trouve son origine dans l'angoisse : « […] la pulsion, née elle aussi dans l'angoisse […] »[506]. Et partant encore, ce sont les deux issues possibles de cette pulsion – la tentative vaine « de se défaire de soi » ou bien celle de « se changer soi-même »[507] dans l'action – qui doivent encore se comprendre comme deux réponses possibles à l'angoisse, l'une qui, en tentant de l'esquiver, ne fait que la reconduire et l'aggraver, l'autre qui, la traversant, s'efforce de convertir ce qu'elle comporte de souffrance en joie. Enfin, le surgissement de l'angoisse dans le cadre de cette problématique finale permet encore d'exhiber la

[501] Cf. I, p. 276 : « Il y a un plaisir de l'angoisse […] »
[502] Cf. CMV, p. 189 : « […] le Soi est jeté en lui-même sans protection et avec une telle violence que rien ne le défendra de celle-ci non plus que de lui-même » ; cf. aussi PC, p. 123 : « Vérité absolue […] Son trait distinctif est la violence – violence telle qu'il n'est contre elle nulle protection. »
[503] CMV, p. 137.
[504] I, p. 278.
[505] Cf. p. GP, p. 12, et p. 371, où Henry cite Freud dans *Métapsychologie*.
[506] CMV, p. 137-138.
[507] *Ibid.*

raison *a priori* du lien affirmé par Henry, là aussi en passant, de l'angoisse avec la mort[508] : car on l'a vu, ce qu'éprouve le vivant dans sa finitude, c'est bien la contingence du don qu'il lui est fait de vivre dans la Vie. En éprouvant sa dépendance à l'égard d'un Avant sur lequel il n'a aucun pouvoir, il fait donc l'expérience angoissée en même temps que de l'impossibilité pour lui de défaire le soi que la Vie lui a donné sans qu'il y soit pour rien, de la possibilité permanente que le don que la Vie lui fait à chaque instant de sa vie de vivre le soi qu'il est, subitement s'arrête.

D'autre part, et en retour, les chapitres VI et VII, mettant en lumière le « déphasage » anthropologique du souffrir et du jouir induit par une structure sensori-motrice, permettent de comprendre encore mieux pourquoi, dans l'angoisse, le plaisir lié à l'attestation d'une liberté, se trouve recouvert pas les tonalités négatives qui font du pathos de l'angoisse une souffrance avant d'être une joie, pourquoi, aussi bien, la découverte par le vivant humain de l'essence de son soi prend la forme d'une violence et d'un fardeau : le souffrir dans lequel le vivant-au-monde que nous sommes parvient en soi et accède à sa liberté ne se transforme pas immédiatement en un jouir, mais moyennant un effort ; en sorte que ce à quoi ne peut se soustraire le vivant humain en tant qu'il est au monde, ce qui rend ainsi sa vie particulièrement angoissante, c'est – outre la certitude de la possibilité permanente de sa mort – la nécessité, pour changer le souffrir de sa vie en un jouir, de le supporter, de le traverser, de l'endurer dans un effort, soit une nécessité qui rend l'épreuve de la vie par le vivant effectivement difficile, violente, pesante, et tendanciellement insupportable.

Mais c'est surtout, en se rappelant le chapitre VIII, que nous pouvons progresser le plus avant dans la compréhension de l'humanité de notre angoisse. Car à l'instar de ce que nous avons vu concernant la dualité morale, une attention minutieuse portée à la description henryenne de l'angoisse, révèle au cœur de ce phénomène, l'intervention d'un pouvoir spécifique que le chapitre précédent invitait à identifier à la première composante d'une dyade définissant le propre de l'homme. L'élucidation henryenne de l'angoisse ne la rapporte pas en effet simplement au sentiment de soi et au « Je peux », ni à celui de l'impossibilité pour le vivant d'échapper à soi et à sa liberté, mais encore à une volonté : celle d'échapper à soi, de se fuir, de se débarrasser, de se défaire de soi. Cette volonté négative semble parfois présentée comme un *effet* de cette angoisse[509]. Mais l'analyse pointe une telle volonté au *principe* même de l'angoisse : « Vouloir échapper à soi et ne pouvoir le faire, c'est ce qui *provoque* son angoisse »[510]. La volonté comme effet de l'angoisse ne fait au fond que répéter la volonté source de l'angoisse, et cela, en raison de l'échec que lui prescrit *a priori* sa visée impossible – défaire ce qui ne peut se rompre, échapper à ce que l'on ne peut fuir. Autrement dit, l'échec de la volonté de se soustraire à la charge pathétique que le vivant doit

[508] CF. I, p. 278 : « […] tout ce que l'homme a de plus proprement humain, l'angoisse notamment, les phénomènes qui lui sont liés, la mort par exemple. »
[509] Par exemple dans I, p. 276 : « Il y a un plaisir de l'angoisse mais, dans ce plaisir même, l'angoisse subit à la fois la loi du pathos et le vertige de sa liberté. Elle se charge d'elle-même, plie sous son propre fardeau, au point de ne pouvoir se supporter. Se fuir elle-même, se débarrasser de soi, c'est là maintenant, ce que, au cœur de son angoisse qui brûle à la manière d'un feu dévorant, elle projette. »
[510] CMV, p. 137, souligné par nous.

supporter, révèle celle-ci, dans l'angoisse, comme un fardeau insupportable, motivant encore davantage la volonté de s'y soustraire[511].

Sans doute, cette volonté du vivant, source de l'angoisse, n'est-elle pas elle-même première : elle s'origine dans le souffrir de la vie et dans l'épreuve de l'impossibilité pour le vivant de s'y soustraire en rompant le lien pathétique qui le rive à lui-même ; en ce sens, c'est parce qu'il *ne peut* défaire le lien, que précisément il *veut* le défaire. Mais ce qui, selon la description henryenne, semble faire de l'épreuve de cette impossibilité une épreuve angoissante, c'est l'exacerbation de celle-ci par une volonté qui, allant contre cette impossibilité, vient inévitablement butter sur elle et ainsi l'aggrave, non point exactement par conséquent l'épreuve faite par le vivant, avant même qu'en lui ne se forme une volonté particulière, de son impuissance foncière, mais l'épreuve *en retour* de cette impuissance, dès lors que le vivant forme en elle, et à cause d'elle, la volonté de ne plus la subir. Selon la formule henryenne, l'angoisse est « un rappel pathétique » de la vie, rappel à l'encontre de toute volonté qui forme le projet d'y échapper, et ainsi une « expression *paroxystique* »[512] de l'essence du soi.

Or une telle volonté peut-elle se former indépendamment du pouvoir psychique qui ouvre, par delà la réalité immanente de la vie, une dimension de pure irréalité ? Un soi échappant à soi, un soi qui ne serait plus attaché à lui-même, voilà précisément ce qui ne se donne pas dans l'immanence du vivant où ne se dit rien d'autre que le lien indéfectible du soi à lui-même ; c'est même, disons-nous, parce que cette réalité visée ne se donne pas dans la réalité de l'immanence que le vivant est enclin à vouloir la réaliser. Mais c'est dire précisément qu'elle n'est rien d'autre que ce qui est *visé* par la volonté, une possibilité abstraite posée au delà de ce dont la réalité concrète de l'homme dit l'impossibilité de principe, un pur objet de pensée, voulu ou désiré par une subjectivité vivante dans la mesure même où cette subjectivité ne la contient pas en elle, comme telle une simple idée. Se fuir lui même, se débarrasser de soi, comme le dit la lettre même du texte henryen, voilà, ce que le vivant qui subit « la loi du pathos et le vertige de sa liberté », « *projette* »[513] ; mais un tel projet ne peut être qu'une signification visée à vide, une entité idéale, car « se fuir [lui]-même, se débarrasser de soi, c'est aussi ce que […] [il] ne peut plus faire »[514]. Sans doute la volonté de se fuir qui projette en avant de soi une telle fin est bien elle-même donnée subjectivement dans l'immanence, et ainsi réelle ; toutefois, donnée comme volonté de fuir ce à quoi on ne peut échapper, sa réalité immanente spécifique est celle d'une *fuite en avant*, l'acte d'une transcendance qui ouvre l'horizon nécessairement fictif d'une fuite possible.

Comme dans l'oubli de la condition de Fils, nous repérons, dans la description henryenne de l'angoisse, l'intervention d'un pouvoir qui projette, par delà la réalité pathétique de la subjectivité vivante, un horizon ek-statique défini comme irréalité pure et signification visée à vide, un pouvoir

[511] Cf. B, p. 186 : « […] le maintien de la vie au sein même de son projet de fuir et de se détruire. Voilà pourquoi un tel projet recommence sans cesse, avec une sorte de frénésie qui lui vient de son échec […] ».
[512] I, p. 277.
[513] *Ibid.*, p. 276.
[514] *Ibid.*

psychique centrifuge d'abstraction[515]. Ce qui confirme, à la lumière du chapitre VIII, que, à l'instar du manque propre au souci de soi, plus primitivement encore que celui-ci, que l'angoisse est bien un affect « proprement humain ».

[515] Remarquons que cela ne veut pas dire que le mal défini par l'oubli de la condition de fils, le mal comme égoïsme transcendantal, serait déjà présent au cœur de l'angoisse. Car dans le projet impossible de la fuite inhérent à l'angoisse, le vivant ne se prend pas nécessairement pour le fondement de son être. Et l'angoisse se révèle, en son innocence (cf. *ibid*., p. 290, note 1 : « En elle-même l'angoisse n'est pas coupable. On le voit bien dans l'innocence où elle se tient déjà et qui n'a pas perdu pour autant son innocence »), antérieure à la dualité morale de l'égoïsme et de la seconde naissance, ces deux voies existentielles se comprenant comme deux façons pour le vivant humain de vivre cette angoisse : l'une où, redoublant et remotivant l'illusion qu'il pourrait échapper à soi à la faveur de l'illusion de la toute-puissance de son ego, il reconduit la fuite en avant qui alimente l'angoisse, répète son échec, s'enlise en elle, et l'autre où, s'efforçant d'être ce qu'il éprouve être nécessairement dans l'angoisse, il ne se débarrasse pas d'elle mais la transforme dans l'action, accomplit en elle l'historial de la Vie absolue, la conversion de son souffrir dans un jouir. Tout se passe plutôt comme si dans l'angoisse, dans l'origine même de cette angoisse – la volonté illusoire de se défaire de soi et de se débarrasser de soi, – Henry repérait une illusion plus originaire encore que celle, déjà transcendantale, propre à l'égoïsme, soit, dans la structure propre au vivant humain, quelque chose comme la possibilité pré-morale du mal.

CONCLUSION

Une genèse transcendantale de notre humanité

Le détour par l'ontologie henryenne de l'immanence nous a permis d'accomplir une genèse transcendantale de l'être humain marquée principalement par deux moments. Une telle genèse est dite transcendantale en ce qu'elle ne consiste pas à proposer un récit décrivant l'apparition progressive dans le temps de l'espèce humaine à partir d'un ensemble de faits empiriques et objectifs de différents ordres, observables dans le monde : faits biologiques, anatomiques, paléoanthropologiques, culturels, sociaux… Elle ne produit pas un discours qui relève de l'histoire. Pour autant, elle n'est pas un récit fictif qui se libérerait de la contrainte positive des faits en donnant libre cours à sa fantaisie et en projetant ses fantasmes et ses délires subjectifs dans l'espace onirique de l'imaginaire. Elle ne se raconte pas une histoire. Elle tente de saisir l'essence de l'être humain depuis sa possibilité intérieure, pure et a apriorique, invisible et acosmique, telle qu'elle s'atteste dans la vie de chacun de nous, l'*humanitas* depuis la donne de la vie phénoménologique absolue.

Un concept de genèse transcendantale est ce que l'œuvre de Henry mobilise au moins à trois reprises : au sujet de l'économie – genèse ou « généalogie »[1] de l'économie –, au sujet de l'ego – genèse ou « naissance »[2] transcendantale de l'ego –, et au sujet de son interprétation de la pensée de Marx – genèse ou « histoire »[3] transcendantale des concepts marxiens. À la différence de la genèse transcendantale de l'économie qui part de la réalité concrète de la vie pour aboutir à une entité de substitution abstraite et transcendante, extérieure à la vie, l'économique pur, celle que déploie notre travail décrit à partir de la vie ce qui demeure en elle et qui en est une réalisation concrète et immanente : le vivant humain. Elle rejoint sur ce point ce que Henry nomme « la genèse transcendantale de l'ego ». Mais, dans le texte henryen, la genèse de l'ego, comme d'ailleurs bien souvent la genèse de l'économie, désigne le procès dans sa réalité même, alors qu'elle désigne ici la représentation théorique de ce procès, représentation qui intègre en elle, en différents moments de sa construction, la thématisation conceptuelle faite par Henry de la genèse transcendantale de l'économie et de l'ego (cf. nos chapitres VIII et IX). Notre théorie génétique s'appuie certes sur le procès réel selon lequel l'être humain est engendré dans la vie et sur son auto-révélation, mais elle tente de conférer à cette réalité qui porte déjà en soi sa propre intelligibilité, une intelligibilité autre : une intelligibilité philosophique. Plus exactement encore, elle ne s'étaye pas directement ou plutôt pas uniquement sur ce procès : elle est orientée par la théorisation consignée dans l'œuvre de Henry

[1] Cf. S, p. 35.
[2] Cf, CMV, p. 171-172.
[3] Cf. M, p. 26.

et sur l'intelligibilité philosophique qu'elle nous offre de notre humanité dans son rapport à la vie. En ce sens, il s'agit moins d'une genèse transcendantale de l'être humain à partir de la vie phénoménologique absolue que de la théorie de cette genèse dans la perspective de la philosophie de la vie phénoménologique absolue, en somme de la théorie de la genèse transcendantale de notre *humanité* à l'aune du concept henryen d'*humanitas*. Aussi s'accomplit-elle en produisant un ordonnancement et une hiérarchisation des concepts henryens selon le critère de la réalité humaine, qui, comme le montre notre introduction, est dans une certaine mesure le critère qui guide la recherche de Henry lui-même. *Mutatis mutandis*, il est donc possible de dire de la genèse que propose ce travail, ce que Henry dit au sujet de la genèse transcendantale de la pensée de Marx que propose son livre éponyme : elle « réfléchit cette marche vers la réalité et en expose de façon systématique les résultats. Loin de se borner à relever l'ordre de succession des concepts, elle institue l'ordre de leur fondation et opère la discrimination radicale entre les concepts ultimes, les concepts fondateurs, et ceux qui trouvent dans les premiers leur fondement. […] ». Elle opère ainsi « une mise à nu *des niveaux de l'être* »[4].

Ainsi le premier moment de la genèse transcendantale de notre humanité, ou de sa théorie, a-t-elle consisté à tracer et à définir, en deçà du plan empirico-transcendantal à la surface duquel, traditionnellement, l'être humain se trouve pensé, le plan radicalement immanent où se déploient les déterminations premières et fondamentales du concept henryen d'*humanitas*, plan invisible dont les coordonnées principales sont la réalité, la phénoménalité, l'affectivité, et l'ipséité. Et le second moment, se mouvant sur le plan ainsi pré-tracé et pré-défini, s'est employé à décrire l'ensemble des déterminations secondaires spécifiques, qui, sur le fond des premières, assurent une délimitation plus précise de ce concept.

A la faveur de ce progrès, la description initiale de notre humanité, essentiellement centrée sur le caractère pathétique de la relation immédiate définissant un *soi* et la substance charnelle d'une auto-affection, a pu s'enrichir d'une prise en compte expresse de la relation au *monde* et à *Dieu* permettant de spécifier le soi propre à l'être humain, la modalité humaine de l'auto-affection. La définition henryenne de l'être humain comme être-en-vie a pu trouver les conditions de son affinement dans la caractérisation de celui-ci comme vivant-au-monde et vivant-fini-dans-la-Vie : d'une part, la mise en avant d'un complexe de pouvoirs particuliers déterminant son « Je peux » (la sensibilité, la motricité, la psychéité et la créativité) a permis une caractérisation progressive du vivant humain au sein de l'ensemble des vivants, et, d'autre part, l'élucidation d'un non-pouvoir radical affectant ce « Je peux » (sa finitude), sa différenciation d'avec la Vie absolue. La perspective ontologique uni-dimensionnelle rabattant l'être de l'homme sur le seul plan de l'existence immanente a pu ainsi se prolonger et s'approfondir en une approche multi-dimensionnelle plus spécifiquement anthropologique mettant en évidence, dans l'immanence de la chair du vivant humain, un ensemble de strates architectoniques d'existence (sa dimension naturelle, organique, symbolique, spirituelle, religieuse, intersubjective, morale). Et la réalité essentiellement simple de la

[4] *Ibid*., p. 26-27, nous soulignons.

vie a pu apparaître, en l'homme, caractérisée par un faisceau dynamique de dualités (sensori-motrice, psycho-somatique, psycho-logique, éthologique, ipsologique, morale) enveloppées les unes dans les autres. Toutefois, nous nous sommes efforcé de montrer que ce progrès ne venait pas faire éclater la vie du vivant humain en introduisant en son être une scission ontologique, mais que, bien plutôt, il venait la complexifier en faisant d'elle le lieu d'une tension dynamique et pathétique, une chair supportant en son unité indivise un ensemble de modalités diverses.

Au premier moment de l'actualisation de la conception henryenne de l'homme, reposant sur *une radicalisation* du transcendantal, a donc succédé un second, guidé par la *modalisation* de ce transcendantal – la radicalisation permettant de rejoindre l'être humain dans ce qu'il a de plus profond, dans son être même, la modalisation autorisant depuis cette profondeur à circonscrire l'être humain dans ce qu'il a de particulier, dans son humanité même, et l'ensemble concourant à dire une humanité *réelle* qui soit aussi bien une réalité *humaine*.

Ce qui a rendu possible cette genèse, c'est donc la nature même du principe transcendantal qui la gouverne. L'originalité d'un tel principe tient à ce qu'il s'accomplit antérieurement au doublet empirico-transcendantal où se déploie la relation du sujet à l'objet, de la noèse et du noème, de la conscience et du monde, de l'être et de l'étant. Mais une telle caractérisation ne suffit pas à rendre compte de ce qui, en lui, lui confère la force de soutenir la genèse théorique de notre humanité selon ses deux moments. D'une part, ce qui permet à Henry de prétendre saisir à partir de ce principe transcendantal la réalité même de l'être humain, l'homme dans son effectivité, et ce, alors même que ce principe renvoie à un apparaître indépendant de tout ce qui apparaît effectivement dans le monde, c'est sa propriété remarquable d'être, en tant qu'auto-affection, un apparaître qui apparaît lui-même, une phénoménalité qui est en même temps un phénomène. En sorte qu'il serait équivoque de dire, selon la formule de Rousseau, que la perspective transcendantale henryenne, pour savoir ce qu'est l'homme, commence « par écarter tous les faits » [5]. Car si elle suppose assurément de suspendre tous les faits mondains et objectifs, c'est pour rejoindre ce qui, pour être acosmique et subjectif, ne se donne pas moins comme un fait supérieur, « le pur et simple fait d'apparaître – l'Archi-fait qui doit porter tous les autres »[6]. La vie phénoménologique est « l'Archi-affection » qui « comme Archi-révélation fait et peut faire de l'apparaître "un fait", elle est « cette Archi-facticité que Descartes dénomme "*sum*" : *sum* du *cogito* »[7]. Revenir au cogito pour penser l'homme signifie donc tout autre chose qu'un entêtement philosophique à penser encore et à nouveau l'homme comme pensée ; recommencer le cogito et la régression transcendantale, tout autre chose qu'un ultime retour idéaliste de la pensée sur elle-même : il s'agit bien plutôt de saisir dans un cogito plus originaire que la pensée le point d'ancrage de notre *humanitas* dans la réalité, la connexion charnelle du cogito et du « sum »[8]. D'autre part, si la perspective henryenne peut reconduire à cette réalité fondamentale sans fermer la porte à la reconnaissance d'un ensemble de

[5] Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 132.
[6] PV-II, p. 105.
[7] *Ibid*., p. 106.
[8] Cf. *ibid.* où Henry évoque « l'Archi-connexion de l'Archi-révélation et de l'Archi-facticité ».

différences traçant le contour précis de notre humanité, sa spécificité, c'est parce que cet Archi-fait premier se révèle, en nous, historialisé sous la forme d'archi-faits secondaires dont les deux principaux sont, d'une part, la rencontre d'un monde[9] – se déclinant lui-même en un complexe d'archi-faits qui sont les différentes manières pour l'homme de vivre sa vie-au-monde, les différentes puissances que sont sa sensibilité, sa motricité, sa psychéité et sa créativité –, et d'autre part, notre finitude[10] – marquant l'ensemble des puissances humaines d'une impuissance foncière à l'égard de la Vie. Dans sa radicalité même, le transcendantal laisse apercevoir en lui, c'est-à-dire en nous qui sommes situés en lui, la modalisation selon laquelle il vient définir notre vie en tant qu'elle est proprement et simplement humaine. Cette archi-facticité secondaire, à la différence de l'archi-facticité primaire où elle prend place, ne constitue pas seulement un ensemble de « faits » positivement donnés. Dans l'Archi-fait absolument premier et nécessaire définissant l'auto-révélation de la vie phénoménologique absolue, ils se donnent, par rapport à lui, comme un ensemble de faits contingents décrivant l'historialisation à la faveur de laquelle la vie phénoménologique absolue devient celle d'un vivant humain. Ils sont *effectifs* et *factices*. Dans la parole qui est la sienne, dans son logos, à travers un ensemble d'archi-faits ordonnés et hiérarchisés, notre vie humaine affirme qu'elle est *indubitablement*, et qui elle est *étonnamment.*

On voit donc que ce qui assure la fécondité du fil conducteur de la théorie génétique de notre humanité dans la perspective henryenne n'est pas tant son antériorité au doublet empirico-transcendantal que la singularité de la relation qui se noue en lui entre le transcendantal et l'empirie, son irréductibilité à la relation caractéristique du doublet Sujet/objet, conscience/monde, être/étants – ou du moins, si l'on tient à conserver le terme d'empirie pour désigner ce qui se montre dans le monde, les objets, et les étants : la singularité de la relation qui se noue en lui entre l'*apparaître* transcendantal et *ce qui apparaît* grâce à lui. Car si les archi-faits sur lesquels s'est fondée et a progressé l'analyse génétique se comprennent, d'un côté, en tant que « *faits* », comme un ensemble de *phénomènes* effectifs et/ou factices *engendrés* par la phénoménalité transcendantale de la vie, décrivant le devenir historial de *ce qui* s'incarne, rencontre en lui un monde et se finitise, d'un autre côté, en tant qu' « *archi*-faits », ces phénomènes se comprennent comme des modifications de la *phénoménalité* transcendantale de la vie *elle-même*, comme le devenir historial *de l'absolu*, l'incarnation *de l'être*, la rencontre d'un monde en ce qui est acosmique et la finitisation de l'infini. Ces faits qui *apparaissent* demeurent eux-mêmes affectés de la valeur transcendantale propre à *l'apparaître ;* ce sont des faits intérieurs et transcendantaux à partir desquels devient intelligible l'ensemble de l'expérience humaine. Et en même temps, en tant qu'ils spécifient la structure humaine d'un *apparaître* auto-*apparaissant*, ils ne dessinent pas, dans le milieu de l'essence, la structure formelle de notre existence humaine, mais la structure matérielle d'une essence telle qu'elle existe en nous, humains. Autrement dit, la relation de l'apparaître transcendantal de la vie phénoménologique

[9] Cf. AD, p. 72 : « […] *l'Archi-fait phénoménologique*, à savoir que la phénoménalité qui se phénoménalise pathétiquement en tant que vie s'ouvre aussi à un monde […] »
[10] Cf. CMV, p. 260 : « Tel le principe du "malheur d'être né" – l'Archi-fait en vertu duquel chacun porte la charge de ce Soi qu'il est sans l'avoir voulu, sans jamais avoir pu décider s'il voulait ou non venir dans la vie […] »

absolue à notre humanité qui apparaît en lui n'est pas celle propre au doublet empirico-transcendantal. Elle n'est pas l'extériorité : la vie phénoménologique absolue fait apparaître l'humanité sans que celle-ci apparaisse hors d'elle ; elle la fait apparaître en elle, en son immanence. La perspective henryenne sur l'homme est bien celle de l'intériorité ; mais l'intériorité, en tant qu'elle est celle de la vie, ne désigne pas seulement l'instance à partir de laquelle il s'agit de comprendre l'homme, mais la relation de cette instance à sa propre réalité fondamentale et à toute réalité spécifique, qui, comme la nôtre, se réalise en elle ; elle est la *ratio* propre à la vie. L'immanence de la vie phénoménologique absolue est à la fois *substantielle* et *génétique*. De sorte que, partir d'elle, se situer en elle, en son instance hors du monde et du temps propre à celui-ci, ne revient pas à s'enfermer dans une sphère d'irréalité uniforme et vide ; son auto-révélation donne accès à la matérialité complexe de notre réalité concrète – à condition toutefois de suivre cet Absolu qu'est la Vie selon le mouvement d'historialisation qui la conduit jusqu'à notre réalité de vivant proprement et simplement humaine. L'approche de l'homme à partir de ce transcendantal n'est pas formelle car la forme de ce transcendantal a, et est lui-même, un contenu ; et cette approche substantielle et ontologique n'est pas condamnée à la monotonie, car une telle substance fondamentale ne devient celle de l'être humain qu'en se modifiant d'une manière spécifique, délimitant un champ proprement anthropologique. La vie phénoménologique absolue n'est pas *le sujet* qui se tient en dehors des choses du monde, elle est *la subjectivité* en laquelle se tient notre *humanitas*. Au doublet empirico-transcendantal, la philosophie henryenne permet de substituer une genèse ontologico-anthropologique.

L'intérêt d'une telle démarche est alors devant nous. Il concerne bien sûr au premier chef l'anthropologie. La genèse de notre *humanitas* dans la perspective henryenne peut offrir à celle-ci autre chose qu'une nouvelle variation épistémologique fondée sur un jeu de renvoi de l'empirique au transcendantal : une tout autre lumière sur l'homme que celle impliquant ce jeu de renvoi dialectique, une tout autre ontologie que celle, nécessairement instable, où se produisent ces variations. Sur la base de l'ontologie henryenne devient possible une anthropologie qui éclaire l'homme du dedans. Et encore faut-il comprendre qu'ainsi, elle n'éclaire pas ce qu'est l'homme du dehors à partir de son dedans, mais plus fondamentalement, qu'elle éclaire à partir de son dedans ce dedans lui-même qu'est l'homme. Ce qui ne veut pas dire qu'elle le comprend grâce à une quelconque réflexion de la conscience sur elle-même, mais en se fondant sur le témoignage de notre chair. « Du dedans » veut dire qu'elle saisit l'homme en son cœur, ce cœur défini comme auto-affection, et ainsi en révélant la signification phénoménologique, pratique, conative, dynamique, affective, en ce sens *humaine*, de ce qu'est l'homme. Elle décèle l'humain en l'homme, précisément son *humanitas*. Ce que gagne le discours anthropologique dans son détour par la philosophie henryenne, ce n'est donc pas un simple complément, un renfort, ni même une simple assise, mais rien de moins que son objet : l'être *humain*, et une vérité : *la parole* de la vie phénoménologique absolue au sein de laquelle cet être humain trouve son intelligibilité originaire, où se révèle par conséquent non point une énième figure historique de l'homme, figure de l'homme antique ou

moderne, structurale ou neuronale, mais l'essence vivante et subjective de notre humanité, l'homme humain. Au sein de la philosophie henryenne, l'anthropologie gagne son titre d'*anthropologie philosophique*.

Pour autant, les deux temps de la genèse montrent que cette intériorisation du regard ne signifie pas l'abandon de tout ce par quoi le vivant humain est en rapport avec autres choses que lui-même. La genèse n'élucide pas seulement l'être humain depuis l'intériorité fondamentale de sa vie, mais depuis cette intériorité fondamentale, elle élucide encore le lien intérieur que cet être noue spécifiquement avec le monde, les autres vivants et Dieu ; et ainsi elle offre quelques moyens conceptuels de distinguer le mode de vie humain de modes non-humains : angélique, minéral, végétal, animal, divin. Si bien que ce qu'offre la perspective transcendantale henryenne à l'anthropologie ne se réduit pas à un simple cadre théorique au sein duquel pourrait venir s'insérer n'importe quel autre vivant que le vivant humain. Au sein de ce cadre au contenu invisible se dessinent les contours du visage de « l'homme sans visage »[11]. La parole de la vie phénoménologique absolue ne dit pas simplement ce qu'est l'homme en *premier*, elle dit l'homme dans *toutes ses dimensions*. Née dans les profondeurs de sa chair, en son cœur, la lumière invisible de cette vie traverse toutes les couches de son être et se diffuse jusqu'à ses aspects les plus superficiels. Elle éclaire tous les recoins de son existence, tous les « niveaux de son être ». Rien de ce qui est humain ne lui est étranger. Aussi, elle autorise une anthropologie philosophique qui, au lieu de sacrifier au nom d'un sens *pur et a priori* de l'humain ce qui en l'homme peut apparaître d'un autre ordre qu'humain – préhumain, non-humain, inhumain, ou surhumain –, révèle que ce qui est réputé ainsi (ses besoins naturels, sa part animale, sa méchanceté, sa spiritualité…) est en réalité, pour autant qu'il est bel et bien en l'homme, partie prenante de son existence, mode de sa vie, lui aussi doté d'un *sens pur et a priori*, d'une signification phénoménologique, pratique, conative, dynamique, affective, lui aussi, en ce sens, déjà et encore humain. Et quoiqu'une telle anthropologie commence, pour penser l'homme à l'origine, par tourner le dos à la philosophie historique fondée sur les présupposés grecs, elle peut alors retrouver, pour penser l'homme jusqu'au bout, un ensemble de catégories héritées de cette tradition (nature, sensibilité, travail, histoire, imagination, conscience de soi, pensée, esprit, âme, création, universalité, autonomie, loi, transcendance, choix, souci, manque…) en leur injectant un nouveau contenu immanent, en les refondant dans le feu de la vie.

Mais on voit alors que le gain théorique qu'apporte à l'anthropologie son ancrage dans la philosophie henryenne est indissociable de celui qu'apporte à la philosophie henryenne son développement en anthropologie. Car en renouvelant l'intelligibilité de catégories relatives à notre humanité de prime abord étrangères à la philosophie henryenne, l'actualisation du potentiel anthropologique de cette philosophie manifeste en effet *sa haute puissance intégrative*. Le passage d'un premier niveau ontologique, opérant le déplacement henryen du monde vers la vie, à un second niveau plus spécifiquement anthropologique, cernant de plus près la vie humaine dans ses différentes dimensions, permet en effet de donner sa pleine mesure à ce qui dans le texte henryen

[11] Cf. notre chapitre II.

tend à être recouvert par le geste de la *réduction radicale* reconduisant à l'origine : dans le prolongement de ce geste inaugural se développe un geste de *réappropriation intégrale* consistant à arracher une détermination au milieu ontologique du monde où elle prend traditionnellement sa signification, et à la réintroduire dans celui de la vie immanente pour lui conférer une signification plus originaire.

Or le premier geste, celui de la réduction radicale, est sans doute dans la philosophie henryenne ce qui est le plus problématique. Comment en effet ne pas être décontenancé par une philosophie qui commence par laisser de côté rien de moins que le monde, et même, non seulement le monde mais encore la conscience qui s'y rapporte, non seulement les étants mais leur être-même ? Comment ne pas soupçonner une approche de la réalité qui se fonde sur une réduction aussi poussée d'être inévitablement réductrice ? L'enthousiasme et l'éblouissement provoqués par la profondeur et la nouveauté de la vue proposée peuvent certes l'emporter sur le soupçon, mais c'est faire bien peu justice à la philosophie henryenne que de ne plus lui poser de question. Ainsi, de fait, de nombreux commentaires critiques[12], et parmi les plus avisés et les plus charitables, se rejoignent pour pointer le caractère aporétique d'une telle philosophie : prenant acte de la radicalité de la phénoménologie henryenne, on montre l'impossibilité de penser à partir de cette entité immanente, absolue, éternelle, acosmique, invisible, monadique, tel ou tel pan de la réalité : la mort, la nature, la mort, l'histoire, la finitude, le temps, la société… et même, contre l'une de ses prétentions principales, le corps, voire, la vie elle-même ; et devant une telle aporie, on en conclut à la nécessité d'amender ou de tourner le dos à la philosophie henryenne. Ce que fait valoir le développement anthropologique de l'ontologie de la vie phénoménologique absolue selon les deux temps de la genèse, c'est donc la possibilité d'une autre interprétation de la philosophie henryenne que celle qui se cambre devant l'obstacle : une voie interprétative qui, face à la difficulté rencontrée sur le chemin noir de l'immanence absolue de la vie, ne trouve pas le motif de rebrousser chemin ou d'un frayer un autre, mais le moyen de le poursuivre un peu plus loin, soit une voie interprétative qui ne consiste ni à ne pas voir le problème, ni à ne plus voir que lui. Car en posant frontalement la question de l'homme à la philosophie henryenne, on place celle-ci face un phénomène complexe qui, de prime abord, semble déborder de tous côtés le cadre de son ontologie acosmique de l'immanence. On se trouve inévitablement confronté aux limites du thème cardinal de la duplicité de l'apparaître corrélé au geste de réduction radicale. Mais en revenant au texte henryen pour trouver en lui, dans le thème de la Corpspropriation et de l'In-carnation, le ressort d'une distinction entre un niveau strictement ontologique et un niveau plus précisément anthropologique, en suivant la modalisation historiale de l'immanence acosmique de la vie théorisée à la faveur de ces deux thèmes, en articulant alors au geste de sa réduction radicale le geste d'une réappropriation intégrale, on trouve les moyens théoriques d'affronter le problème que pose la philosophie henryenne dans cette philosophie même, en intégrant en elle, et ainsi en pensant à nouveaux frais, ce que de la

[12] Notamment R. Barbaras, E. Falque, J. Rogozinski, C. Riquier, J-F-Lavigne, P. Lorelle, (cf. les articles cités dans cette thèse).

réalité humaine elle semblait d'abord exclure. On peut proposer une résolution immanente aux problèmes posés par le concept d'immanence. Devant la butée, au lieu de chercher ailleurs le secours, on revient sur la force qui bute, et, se concentrant en elle, on recherche et trouve la ressource qui lui permet de se déployer plus avant.

Alors, traversant l'épreuve de la question de l'homme, la philosophie henryenne s'en retrouve grandie. Elle accrédite sa capacité à accomplir la tâche qu'elle se fixe à elle-même en tant que phénoménologie matérielle : « [non] pas de s'attacher à un ordre de phénomènes encore négligés jusqu'à présent mais de tout repenser, s'il s'agit de penser la réalité. Chaque sphère de celle-ci doit faire l'objet d'une analyse nouvelle, qui régresse en elle jusqu'à sa dimension invisible »[13]. Certes, elle s'acquitte de cette tâche « immense » d'une manière encore bien parcellaire, puisqu'elle s'en tient à cette région particulière de l'être qu'est le phénomène humain ; mais relativement à cette région, elle ne s'en acquitte pas qu'à moitié, car l'analyse régressive atteint non seulement cette sphère de réalité en son centre mais, depuis ce point nodal, en vertu d'une analyse progressive qui prolonge l'analyse régressive, elle repense les différentes sphères de réalité que la sphère humaine retient dans son champ de gravitation. Accomplissant une genèse théorique en deux temps, la philosophie henryenne pense l'être humain selon les différents « niveaux » de l'être qu'il implique : à son niveau le plus fondamental, en son noyau vital, et à son niveau spécifique, où, selon le style propre de développement de ce noyau, il entre en relation avec le monde, les autres vivants et Dieu ; elle repense l'homme à tous les niveaux. Et ainsi à la profondeur de vue impliquée par sa radicalité ontologique, l'actualisation de sa potentialité anthropologique permet de lui conférer la vertu, qui, selon Bergson, manque le plus souvent à la philosophie : la précision ; elle apparaît « taill[ée] à la mesure de la réalité où nous vivons »[14]. Aussi bien, en suivant la réalité humaine selon les inflexions historiales de la vie phénoménologique absolue qui en trace le cerne ontologique, elle se donne quelques arguments pour désamorcer le soupçon qui entache sa démarche critique et transcendantale : elle tend à prouver qu'une telle démarche ne se solde pas nécessairement par une approche simplificatrice, vague, unilatérale et idéalisante de cette réalité complexe, concrète, différenciée et mouvante qui est la nôtre. Elle peut formuler la condamnation la plus ferme du réalisme naïf qui réduit l'homme à ce que l'on voit de lui dans le monde sans verser pour autant dans une forme d'idéalisme critique non moins réducteur, identifiant l'homme à un sujet éthéré, évanescent, abstrait, en bref inconsistant. Au lieu de cet idéalisme qui est comme le pendant critique du réalisme naïf, le pas de côté accompli par la philosophie henryenne permet d'opposer une autre forme de réalisme, un réalisme induit par son propre point de vue philosophique, un réalisme critique, *un réalisme transcendantal* qui rejoint la réalité humaine là même où elle se réalise et qui l'accompagne en chacune de ses prestations, relations et limitations propres[15].

---

[13] PM, p. 11.

[14] Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1960, p. 1.

[15] Ainsi est-elle alors en mesure d'affronter *directement* la question que Henry se pose à lui-même dans un manuscrit intitulé « *Subjectivité déterminée*. Subjectivité, problème [de la] diversité de la vie transcendantale » – mais en la reportant, dans cette note préparatoire à *l'Essence de la manifestation,* « au terme de la recherche, lorsque l'horizon ontologique à l'intérieur duquel pourront s'élever des questions déterminées sera lui-même spécifié » – à savoir :

De surcroît, pour autant précisément que le réalisme qui se déploie dans l'effectuation de l'anthropologie henryenne est transcendantal, pour autant par conséquent que la réalité à partir de laquelle se trouve décrit progressivement l'être humain s'identifie à une activité, une vérité, une subjectivité, une ipséité, et une liberté, autrement dit, pour autant que le lieu où elle rejoint la réalité de l'être humain, est celui-là même où il s'humanise, ce qu'atteste la philosophie henryenne à travers cette effectuation, c'est en même temps que sa capacité à penser la réalité de l'homme, celle de « *fonder* un véritable humanisme »[16]. Elle est ainsi en mesure d'opposer aux diverses réductionnismes objectivistes qui se fondent sur la positivité des faits empiriques, autres choses que des valeurs au fondement subjectif incertain et douteux, partant toujours suspectes. Elle peut faire valoir rien de moins que la réalité la plus indubitable de l'homme, certifiée dans la positivité phénoménologique la plus originaire du principe transcendantal qui la guide.

Surtout, dans la mesure où cette positivité phénoménologique n'est pas extérieure à ce principe, elle ne vient pas donner une densité ontologique à notre *humanitas* en introduisant en son cœur une instance impersonnelle, anonyme, irrationnelle, aveugle, inerte, simple revers inconscient de la conscience. Bien plutôt, elle ressaisit cela, cette instance, à la lumière de la vérité qu'incarne notre *humanitas*, c'est-à-dire que, sans nier que ce que l'on tient pour « inconscient », « impersonnel », « irrationnel », « aveugle » ou « inerte » comme la nature, l'organique, la mort, le social, l'universel, aient une réalité humaine, elle révèle que cette réalité, pour autant précisément qu'elle est humaine, n'est pas inconsciente, impersonnelle, irrationnelle, aveugle et inerte mais celle d'un cogito charnel, qui a sa logique et sa parole propres. Si bien qu'en prenant pour fil conducteur de son analyse ce conatus charnel qui vient donner une consistance et un contenu vivant à l'être humain, la perspective henryenne ne vient pas « blesser » ou « humilier » le cogito constitutif de notre *humanitas* mais précisément le *fonder* et ainsi le *renforcer* en lui conférant la force du conatus phénoménologique de la vie. Ce qui revient à dire qu'elle ne donne pas un poids à la réalité de notre humanité en la plombant, mais en l'incarnant, plus exactement en accordant le plus grand sérieux à son incarnation, c'est-à-dire en remontant à la possibilité phénoménologique première de cette incarnation et en déterminant son mode proprement humain ; et ce qui implique, qu'au sein du moment contemporain du vivant, elle a ceci de propre qu'elle vient modifier l'intelligence que nous avons de nous-mêmes et de notre rapport à la vie et aux vivants, sans compromettre, ni même affaiblir, le concept d'*humanitas* au sein d'un naturalisme devenu souverain, mais au contraire en conférant à ce concept une meilleure assise et une plus grande vitalité.

Pour autant, le cogito renforcé et revitalisé qu'elle promeut n'est pas la répétition d'un cogito « exalté », si l'exaltation signifie l'oubli des dépendances, l'illusion d'une Toute-puissance, la croyance à un ego qui serait son propre fondement. Car en s'indexant sur la manière même dont se révèle ce cogito vivant que nous sommes, la perspective henryenne ne saurait révéler la force et

« Pourquoi cette vie (subjectivité transcendantale) se spécifie-t-elle en amour-haine, connaissance, sympathie, honte, désir, pourquoi celui-ci à son tour se spécifie-t-il en soif, faim, etc., ma philosophie transcendantale peut-elle expliquer ces phénomènes en tant qu'ils arrivent à la réalité humaine ? » (Ms A 6-12-4262, in RIMH n°3, p. 182).

[16] B, p. 227.

la puissance propres de ce cogito, sans être conduite à dire la faiblesse et l'impuissance qui le détermine en son tréfonds. Parce qu'en partant de la vie phénoménologique absolue, elle se situe en réalité en amont de l'homme, et parce qu'ainsi le cogito fondé dans le conatus de la vie est un cogito situé dans un avant, elle n'est en aucun cas un retour à l'hubris humaniste contre lequel se tourne l'anti-humanisme ; elle est « au-delà » d'un tel humanisme, plus exactement ailleurs, en un autre lieu. En fondant la réalité de notre *humanitas*, sur une réalité qui se dérobe au jeu antagoniste de l'humanisme et de l'anti-humanisme, sur un principe qui est pour l'homme un commandement et un commencement, elle inaugure une forme philosophique insigne d'humanisme, une forme lucide et critique d'humanisme, quelque chose que l'on pourrait appeler un archihumanisme.

Qui ne peut entendre aujourd'hui le signifiant « humanisme » sans aussitôt se raidir, éprouvera vraisemblablement la plus vive méfiance en recevant le nom « d'archi-humanisme ». Sur le fond de sa réticence *a pri*ori, il percevra sans doute en lui l'exacerbation d'une conception abstraite centrée sur l'homme, qui pense celui-ci par séparation et occultation en l'isolant idéalement du Tout de l'être ; il entendra rupture avec la nature, ravage de la terre, mépris du corps, opposition aux autres vivants terrestres, déni du social, oubli de l'être… pensée du passé, à dépasser. Mais l'accomplissement de la genèse théorique de l'*humanitas* depuis la vie phénoménologique absolue, en exhibant ce que recouvre véritablement ce terme « d'archihumanisme », présente celui-ci comme une conception qui fait fond sur cela même qui, selon le reproche commun adressé à cette pensée oublieuse de tout sauf de l'homme et que l'on identifie à l'humanisme, manque cruellement à celui-ci : la réalité la plus concrète au sein de laquelle l'individu humain est non seulement joint et révélé charnellement à lui-même, mais se trouve encore, dans la jointure et la révélation de sa chair, joint à tout ce qu'il lui est donné de révéler en elle, à une Nature originelle, à son corps organique, à des instruments, aux autres vivants avec lesquels il forme des communautés différenciées, et surtout à l'être en tant que Vie – soit comme une conception qui fait fond sur un absolu qui n'est pas un principe de séparation, d'abstraction et d'occultation mais une puissance de rassemblement, de concrétion et de manifestation, un absolu au sein duquel s'insère, s'étreint et s'éprouve l'individu vivant humain. Et ainsi l'accomplissement de cette genèse invite à reconnaître en cette forme insigne d'humanisme, non pas une figure de l'homme révolue, ni véritablement une nouvelle figure, mais la pensée qui peut prétendre éclairer notre avenir, comme notre passé, pour autant qu'elle propose l'élucidation de la réalité de ce qu'est l'homme ici et maintenant, comme toujours, de l'homme réel, que celui-ci, de fait, la reconnaisse ou non dans sa pensée, l'accomplisse ou non dans son action.

Dans l'actualisation de sa conception de l'homme, la philosophie henryenne de la vie gagne donc autant que l'anthropologie développée dans son sillage. Cet intérêt mutuel peut encore se faire sentir si l'on envisage enfin un prolongement possible de ce travail. On aperçoit en effet, dans l'actualisation de l'anthropologie henryenne, précisément dans l'élucidation des différentes strates architectoniques vitales – les différentes dimensions de notre chair – selon lesquelles la Vie phénoménologique absolue *s'historialise* en l'homme, les linéaments d'une théorisation de l'*histoire*

de la Vie phénoménologique absolue. Une telle théorie ne consisterait plus à décrire, comme nous l'avons fait, le vivant humain à partir de la manière dont la Vie absolue s'incarne, *maintenant*, *en lui*, mais à tirer de cette description une conception de la manière dont la Vie absolue s'incarne, *avant* lui et *indépendamment* de lui. Il est vrai, nous l'avons souligné, que la Vie absolue, en vertu de sa préséance transcendantale, s'incarne toujours avant et indépendamment du vivant, et ce lors même qu'elle en vient à s'incarner maintenant, en lui et comme lui. Mais avec cette histoire de la Vie absolue, il s'agirait d'envisager la façon dont cette Vie absolue, toujours première sur tout vivant, s'incarne non pas *immédiatement* dans la vie humaine et comme *vie humaine*, mais *progressivement* dans d'*autres formes* de vies que celle de l'homme, comme formes de vie qui précèdent historiquement celle de l'homme, comme celle de l'animal, du végétal, celle du monde lui-même et avant celle-ci, peut-être celle d'une vie-origine qui n'était pas encore une vie-au-monde. Le point de vue synchronique se prolongerait en un point de vue diachronique. L'expression « avant et indépendamment » aurait donc un sens non plus transcendantal mais précisément historique. Pour autant, il serait encore question de formes de la Vie transcendantale données en sa temporalité dynamique hétérogène au temps ek-statique du monde. Mais en tant que ces formes seraient envisagées dans leur succession progressive, dans leur évolution, nous aurions à faire à une sorte d'histoire du transcendantal[17] s'efforçant de saisir les grandes étapes du devenir historial de la Vie absolue dans des formes de vies finies, soit les moments principaux de son auto-transformation allant de l'irruption en elle d'un monde, jusqu'à notre propre apparition sur Terre. Ce qui reviendrait non point à inscrire la Vie transcendantale dans l'histoire de l'univers – *historiciser le transcendantal* – mais bien plutôt à saisir cette histoire de l'univers comme celle de la Vie transcendantale, comme historialisation historique de son historial – *historialiser l'histoire*.

Pourrait ainsi être envisagée une théorie historico-transcendantale de la Vie phénoménologique absolue capable peut-être d'aborder les frontières de problèmes aussi redoutables que ceux de l'évolution des vivants et de l'origine du monde. En supposant que la Vie absolue engendre un vivant en répétant et en réactualisant en lui chacune des auto-transformations qui lui ont permis de devenir elle-même historialement ce vivant, soit en supposant qu'elle concentre en lui l'ensemble de son histoire, cette théorie historico-transcendantale pourrait trouver dans l'actualisation de l'anthropologie henryenne, dans le contenu dynamique progressivement dévoilé en elle, l'indication d'une scansion possible de cette histoire selon ses principaux moments. Elle pourrait y trouver aussi, dans l'élucidation de la Corpspropriation, la possibilité d'une hypothèse sur la raison du déploiement historique de la Vie absolue : n'est-ce pas en effet le surgissement, dans l'immanence de la Vie absolue, d'un obstacle à son accomplissement immédiat – la réalité d'un monde – qui contraint celle-ci, à l'instar de notre vie humaine, à déployer

[17] Cf. la B, p. 123, où Henry évoque une « histoire du transcendantal » : « […] la vérité plus originelle dont nous parlons et qui s'identifie à la subjectivité absolue, cette vérité-là varie avec la vie, elle a *une histoire* qui est l'historial de l'absolu ». Et c'est bien déjà une théorie historico-transcendantale de la Vie absolue qu'il accomplit lorsqu'il analyse la forme de vie qui définit notre époque. Mais dans *La Barbarie* Henry envisage cette histoire, dont les phases de culture ou de barbarie sont des moments, en se situant dans les limites de la vie humaine, alors que nous entrevoyons maintenant la possibilité d'étendre cette analyse avant l'apparition de l'homme.

successivement et progressivement ses différentes potentialités ? Peut-être même que ce prolongement théorique de l'anthropologie henryenne pourrait apercevoir en celle-ci, outre la raison du déploiement historique de la Vie absolue, à savoir la rencontre en elle d'un monde, la raison de cette raison, c'est-à-dire la raison qui explique pourquoi la Vie qui, en vertu de l'indépendance de sa structure immanente fondamentalement acosmique, n'a pas besoin du monde pour être ce qu'elle est, a toutefois pris la forme d'une vie-au-monde. Nous avons vu[18] en effet que l'épreuve sensible d'un monde dans la chair du vivant pouvait s'interpréter comme une chance pour le vivant, comme la jouissance d'une puissance positive spécifique ; aussi, ne peut-on penser que la Vie absolue, en vertu de l'excédence qui la porte à accroître sa réalité, est ainsi portée à recevoir en soi son autre, encline, dans sa surabondance, à faire advenir en sa propre réalité dynamique, la réalité la plus contraire à elle, l'inertie ? Trouverait alors à être éclairci ce qui, dans le cadre d'une analyse concentrée sur notre vie, demeure, de l'aveu même de Henry, inexplicable[19]. La caractérisation de l'avènement du monde en notre chair comme une rencontre inexplicable prenant la forme d'un accident demeurerait certes phénoménologiquement pertinente du point de vue de notre vie humaine qui se trouve en butte à un monde sans que cela soit son fait, mais à cette élucidation de notre vécu pratique pourrait alors s'ajouter une hypothèse théorique sur la logique dynamique ayant conduit la Vie absolue non seulement à s'engendrer elle-même, mais au sein de son auto-engendrement, à créer un monde. Le raisonnement, où il ne s'agirait pas de prouver l'existence de Dieu d'après l'idée de son essence, mais d'expliquer l'existence du monde d'après l'épreuve que l'on fait en soi de l'essence de Dieu identifiée à la Vie absolue, pourrait être le suivant : la Vie absolue en vertu de l'auto-suffisance de son immanence pourrait sans doute se passer de faire parvenir en elle un monde ; comme telle, sa modalisation comme vie-au-monde est gratuite ; mais en vertu même de son auto-suffisance, la Vie absolue s'auto-engendre comme ce Soi qui est dépassement-de-soi au sein de son identité à soi, comme Plus de soi ; or en faisant parvenir le monde en elle, elle expérimente une rencontre qui, pour impliquer une négation de soi, n'en est pas moins une expérience positive, une façon pour elle, en se niant, de s'affirmer encore et plus que si elle se contentait de n'affirmer purement et simplement qu'elle-même ; de sorte que c'est cela même qui, *en droit*, lui permet de se passer du monde – son immanence, sa structure hyperbolique – qui la conduit *de fait* à ne pas s'en passer ; sa modalisation comme vie-au-monde est gratuite mais nécessaire ; rien ne l'y contraint, mais tout en elle y aspire ; la raison de la création du monde n'est pas extérieure à elle ; c'est une raison qui lui est immanente, elle est cette raison première qu'est l'immanence excessive de son œuvre, une raison propre au Logos de la Vie.

Dans la mesure où ces propositions théoriques s'appuieraient sur ce que nous avons pu entrevoir dans le cadre de ce travail, il s'agirait donc non plus tant de partir de la Vie phénoménologique absolue qui nous engendre pour cerner notre vie humaine, mais de partir de ce que l'on a ainsi compris de notre vie pour tenter de comprendre en retour plus avant la Vie

[18] Cf. notre chapitre VI.
[19] Cf. I, p. 217.

phénoménologique absolue telle qu'elle s'engendre indépendamment de nous – d'une certaine manière : rendre à la Vie la lumière qu'elle nous a apportée. D'une philosophie de la vie à l'anthropologie et retour. Mais puisque ce retour offrirait à la philosophie de la vie son prolongement dans une théorie historico-transcendantale de l'évolution de la Vie absolue allant de l'origine du monde jusqu'à l'apparition du vivant humain que nous sommes, ce retour serait aussi bien, en formant l'ultime boucle d'un cercle théorique vertueux qui relie la question de l'homme et la philosophie henryenne, l'occasion d'un ultime retour à l'anthropologie. Assurément, une telle tentative, du point de vue de l'intelligibilité qu'elle offre, impliquerait une modification épistémologique qu'il ne faut pas minimiser : son point de départ se situerait certes au sein du cadre strictement phénoménologique où se déploie l'expérience immanente que nous faisons de nous-mêmes et de la Vie absolue en nous, mais à partir de là, il s'agirait de tenter de rejoindre la Vie absolue telle qu'elle se manifeste autrement qu'en nous-mêmes, selon des modalités historiquement antérieures à la nôtre. Or un tel prolongement peut-il reposer uniquement sur la seule auto-révélation de la vie humaine dans la Vie absolue ? Ne suppose-t-il pas l'acte d'une intelligence qui ne se contente plus de décrire ce qui apparaît tel qu'il apparaît mais ose aventurer à partir de cette description quelques hypothèses, sans fondement parfaitement assuré, sur ce qui se dérobe à l'expérience initialement décrite, accomplissant alors le passage d'un régime phénoménologique à un régime spéculatif ? Et peut-on donner corps et crédit à une cette tentative où l'être humain s'efforce d'éclairer d'autres formes de vies que la sienne, et de s'éclairer en retour à partir d'elles, sans s'appuyer sur des données qui ne sont plus celles transcendantales fournies par l'expérience de sa vie, mais celles empiriques livrées dans l'expérience du monde à l'occasion de laquelle il entre en relation avec son dehors ? Du côté de l'anthropologie, cette intelligence de l'homme que permettrait sa compréhension à partir de formes vitales situées historiquement *avant* sa propre apparition sur Terre, conduisant à formuler des *hypothèses* nécessairement problématiques, reviendrait sans doute à doubler l'auto-intelligibilité du vivant humain, fondée sur l'archi-intelligibilité de la Vie, d'une simple *hypo-intelligibilité*. Et du côté de la philosophie de la vie, cette compréhension de l'histoire de la Vie absolue dans le prolongement de l'auto-explicitation de l'expérience que fait le vivant humain de lui-même dans la Vie absolue comporterait le risque évident d'un anthropomorphisme.

On pourrait alors remarquer, d'une part, que la « pensée spéculative a son droit »[20], et d'autre part, que l'anthropomorphisme, s'il est contrôlé et critiqué, peut être le ressort d'une méthode épistémologique féconde. Mais discuter plus avant la pertinence et la légitimité d'une telle entreprise serait déjà la commencer et ainsi sortir du cadre du présent travail qui en suggère simplement l'idée. Aussi, celui-ci se contente de laisser poindre à son terme, à côté de celles qu'il s'est efforcé de faire valoir, peut-être encore une autre ressource insoupçonnée de la philosophie henryenne de l'immanence.

[20] Selon une formule de Henry dans PV-IV, p. 40.

ANNEXE

Schème de l'arrachement et schème sensori-moteur

Notre chapitre VII, consacré à la motricité, implique la compréhension de l'activité spécifique du vivant humain sur le fond d'une résistance. Comme tel, il appelle une confrontation avec la théorie de l'agir que Grégori Jean dégage de sa relecture de l'œuvre henryenne à la lumière de l'hypothèse de son « vitalisme phénoménologique », théorie selon laquelle l'accomplissement de l'acte effectif est compris comme « arrachement » à la « résistance *a priori* » impliquée par la « passivité/passéité ontologique originaire »[1] de la vie qui fait sa « profondeur »[2] et sa pesanteur.

a) A l'instar d'un tel modèle, notre lecture du corpus henryen nous conduit à concevoir l'agir humain sur le fond d'une résistance interne à la vie. b) A son instar encore, nous pouvons distinguer l'acte effectivement accompli par le vivant humain – sa « force en acte » – de la possibilité de cet acte – sa « puissance d'agir » ou sa « force potentielle » – qui se fonde elle-même dans l'impuissance de la vie immanente à l'égard d'elle-même – « sa force passive »[3]. c) Comme G. Jean également nous trouvons dans les textes henryens relatifs à la Corpspropriation un élément décisif pour l'élaboration de cette théorie de l'agir : c'est en effet sur le fond de l'unité « vie-monde »[4] accomplie dans la Corpspropriation que nous concevons la réalité de l'action humaine et les conditions qui la déterminent spécifiquement. d) Enfin bien sûr, comme lui, notre conception implique une attention toute particulière à la lecture henryenne du couple biranien « effort/continu résistant »[5].

Mais ce rapprochement vise ici à mieux mettre en évidence la manière dont la conception de l'action humaine à laquelle nous conduit notre parcours anthropologique échappe à ce modèle de l'arrachement en proposant une autre lecture interprétative de l'œuvre du philosophe de la vie phénoménologique absolue. Reprenons chacun des points.

a) Tout d'abord, si nous sommes amené à introduire l'idée d'une *résistance interne* pour saisir l'effectuation de l'acte par le vivant humain sensori-moteur, comme acte en rapport immanent à

[1] Cf. G. Jean, *Force et Temps, Essai sur le vitalisme phénoménologique de Henry*, Hermann, 2015, p. 110 : « […] la subjectivité vivante, prenant appui sur la puissance dont elle est investie, doit s'arracher pour ouvrir, à partir de cette origine même, le présent de son acte – *arrachement du présent vivant sur le fond de la passivité/passéité ontologique originaire comme résistance a priori.* »
[2] *Ibid*., p. 121.
[3] *Ibid.,* p. 49.
[4] *Ibid.,* p. 231-243.
[5] *Ibid*., p. 111-121.

une résistance, nous n'identifions pas celle-ci à l'*essence* même de la vie[6], mais seulement à l'un de ses *modes*, essentiel certes du point de vue du vivant en tant que spécifiquement humain, mais accidentel du point de vue de la vie elle-même : le mode définissant la chair en tant qu'elle éprouve en elle une résistance à son déploiement immanent, sa sensibilité. Et si une telle résistance est conçue encore par nous comme interne, sur la base principalement des textes d'*Incarnation* relatifs au continu résistant, ce n'est pas en tant que cette résistance serait la structure fondamentale de l'immanence définie comme « résistance à la possibilité de l'action »[7] ou « condition d'impossibilité »[8] de celle-ci, mais en tant que ce mode se produit au sein de cette immanence comme résistance non pas à la possibilité de l'action en tant que telle, mais à la possibilité de « l'action » d'une vie qui n'aurait pas à affronter en elle la réalité pratique d'un monde, résistance à la possibilité d'un effort de la vie « sans effort »[9], soit comme condition de possibilité particulière de l'action humaine en tant qu'elle est celle d'un vivant-au-monde. Autrement dit, au lieu d'interpréter la résistance qui conditionne notre agir comme résistance *de* la passivité ontologique de la vie à l'action effective du vivant, nous sommes conduit à la concevoir au contraire comme résistance *à* la passivité ontologique de la vie, *à* son mouvement immanent auto-affectif, *à* son parvenir en soi pathétique – résistance donnée toutefois en cette passivité comme l'un de ses modes spécifiques –, contraignant le vivant jouissant d'une telle vie à parvenir en soi à la faveur d'une action requérant un effort moteur idoine.

Ce qui dans le texte henryen semble effectivement justifier[10] l'interprétation de la vie elle-même et de son essence immanente et affective comme résistance à l'action, c'est sans doute l'assimilation de cette vie à une « non-action ». Mais dans le passage cité[11] par G. Jean où Henry caractérise l'essence de la vie négativement comme non-action, remarquons que rien n'indique qu'il

---

[6] *Ibid*., p. 121 : « […] poids […] qui, comme *force de résistance originairement passive*, constitue la "profondeur" de la vie et son *essence même* », nous soulignons la dernière expression.
[7] *Ibid., p.* 49.
[8] *Ibid*., p. 128, p. 133 et p. 147.
[9] Cf. B, p. 171 : « Ainsi le mouvement de la vie est-il un effort sans effort […] »
[10] Les arguments textuels et conceptuels avancés par G. Jean pour soutenir son interprétation sont plus nombreux et plus précis que ceux que nous évoquons ici. Mais une discussion minutieuse et serrée de son argumentaire n'a pu trouver sa place ici. Nous nous contentons pour l'essentiel de marquer l'écart entre notre interprétation et la sienne. Il aurait fallu mentionner notamment le texte cité par G. Jean où Henry décrit l'impuissance du vivant comme ce « non-pouvoir absolu » « sur quoi et contre quoi » « tout pouvoir se heurte en lui-même » (I, p. 248, cité par G. Jean, dans *Force et Temps, op. cit*., p. 17) et montrer que, même là, cette impuissance ne s'interprète pas comme une résistance au pouvoir et à l'action du vivant, mais seulement comme une résistance à une forme existentielle de ce pouvoir et de cette action, celle où l'ego se prend pour la source et l'origine de son être, et se recherche ek-statiquement dans le monde, forme de l'égoïsme et du souci de soi, qui, pour être commune et banale, n'en est pas moins une forme dégradée d'action et d'usage de ses pouvoirs. Autrement dit, en toute rigueur, le pouvoir du vivant qui « se heurte » à un non-pouvoir est celui qui s'imagine pouvoir s'affranchir de son non-pouvoir à l'égard de lui-même, en produisant l'illusion de son absence de limite, de sa Toute-puissance ; au contraire, ne se heurte pas ce non-pouvoir, le pouvoir du vivant qui s'ordonne à lui, à ce non-pouvoir qui, originairement, ne lui résiste pas mais lui offre au contraire un site, l'immanence, en lui ordonnant de se déployer en elle. Notre dernier chapitre qui distingue deux niveaux architectoniques de l'impuissance de la vie donne les éléments pour étayer une telle démonstration. Il permet notamment de montrer que si, en raison de l'impuissance radicale du vivant à l'égard de la Vie, le vivant éprouve la Vie en lui effectivement comme une charge et même un fardeau, toutefois, ce « poids » n'a pas la tonalité affective d'une « résistance » mais d'un « commandement » qui presse inlassablement d'agir et de se tenir dans la Vie, et qui par conséquent, ne résiste qu'à l'ego qui tente illusoirement de s'y soustraire.
[11] E, p. 595, cité par G. Jean dans *Force et Temps*, *op. cit*., p. 17.

faille interpréter cette négation comme l'indication d'une *résistance* à l'action, comme si l'essence immanente de la vie accomplissait un mouvement contraire à celui par lequel l'action du vivant s'effectue et qui serait « sa condition d'*impossibilité » la* rendant paradoxalement possible en constituant la puissance de son « je peux ». La non-action de la vie, sa passivité, est distinguée de l'action définie comme « opération », impliquant « lutte » et « effort »[12]. Mais ce contre quoi s'efforce ainsi l'action, et qui lui résiste, n'est pas assimilé par Henry à la non-action de la vie : « Ce qui […] est donné [à l'effort], c'est [en effet] la tension intérieure de l'existence qui affronte *l'être-opposé* et dans cet affrontement se le donne »[13], c'est donc ce qui est donné en même temps que l'effort comme son corrélat résistant ; non point donc la non-action de la vie, mais bien plutôt ce qui se révèle en elle comme niant la possibilité de son accomplissement sans effort, sans lutte, sans opération, en ce sens, sans action : « l'être-opposé », soit ce qui se donne dans la vie non point comme ce qu'elle est, la passivité à l'égard de soi qui définit son essence fondamentale, mais comme ce qu'elle n'est pas et qui se donne au sein de cette passivité à l'égard de son autre qui entre dans la définition spécifique du vivant-au-monde. De sorte que nous ne voyons point dans le préfixe négatif de la non-action l'indice, dans la vie, d'un mouvement qui se réalise *contrairement* à celui de l'action effective du vivant humain, et qui comme tel résisterait à sa possibilité, mais l'indication d'un mouvement qui se réalise *différemment* de celle-ci, à savoir sans effort, sans affrontement, sans lutte… – mais sans cesser de la possibiliser d'une manière absolument positive comme immanence.

Certes l'impuissance de la vie à laquelle s'assimile sa non-action est comprise par ailleurs par Henry comme impossibilité principielle d'agir effectivement sur soi[14] et en ce sens comme résistance *a priori* à une telle action. Mais alors il ne s'agit plus de l'action humaine en tant que telle mais d'une modalité bien particulière. Il s'agit de l'action du soi sur lui-même, donc, d'une part, il ne s'agit pas de l'action du soi en tant que telle, d'autre part, il ne s'agit pas de l'action du soi sur le monde. Ce qu'implique l'impuissance de la vie à l'égard d'elle-même ce n'est donc pas l'impossibilité de l'action mais l'impossibilité d'une action d'agir sur soi comme si j'étais un étant dans le monde. On pourrait même douter que le terme de résistance convienne pour décrire l'impossibilité de l'action sur soi ou son sentiment, car ce qui rend impossible une telle action est précisément que le soi ou le sentiment, dans sa passivité à l'égard de soi, ne se rencontre jamais dans le monde, et comme tel, n'offre aucune surface de résistance à l'action. Le soi, son sentiment, sa pudeur essentielle, ne résiste pas à l'action de soi sur soi, il s'y dérobe par principe.

L'impossibilité d'agir sur soi, renvoie certes à l'opposition de l'immanence où le soi trouve son site et de la transcendance qui se rapporte à ce qui est hors de soi et « sur » lequel on se propose d'agir[15]. Mais si dans la non-action et son impuissance, la vie immanente résiste alors à quelque chose qui se produit en s'arrachant à elle, qu'elle rend paradoxalement possible en constituant sa

[12] *Ibid*., p. 594-595.
[13] *Ibid*., nous soulignons.
[14] Cf. § 69 de EM : « L'immanence radicale du sentiment et l'impossibilité de principe d'agir sur lui ».
[15] Cf. *ibid.,* p. 817 : « C'est là, en effet, ce que signifie l'immanence du sentiment, l'impossibilité principielle où il se trouve de se présenter comme un contenu transcendant. »

condition d'impossibilité, c'est précisément à l'acte de la transcendance. De sorte que l'interprétation de l'essence de la vie elle-même comme résistance *a priori* à l'acte effectif du vivant n'est possible que si cet acte effectif est assimilé à celui de la transcendance. Et c'est bien à cette logique rigoureuse qu'obéit d'emblée la lecture de G. Jean qui lui permettra de jeter un jour nouveau sur le problème de l'articulation de l'immanence et de la transcendance dans l'œuvre henryenne[16]. Mais c'est sur ce point crucial que nos interprétations divergent.

Dans la mesure en effet où, selon le a), la résistance immanente que rencontre le vivant sensori-moteur est saisie non point comme l'essence même de la vie mais comme un mode de cette essence immanente en tant qu'elle se révèle entravée, il s'ensuit b), que l'effectuation de l'action, la force en acte, l'effort moteur du vivant ne se comprend pas comme l'accomplissement par le vivant du mouvement contraire à la force passive de sa vie immanente, sous la forme de l'acte de la transcendance. À l'inverse, nous comprenons l'action motrice accomplie par le vivant sensible qui, dans l'épreuve du continu résistant, s'auto-affecte comme auto-affection de l'ek-stase, comme le mouvement par lequel l'immanence du vivant se déploie, à la faveur d'un effort spécifique, *malgré et contre* la transcendance qui s'engendre en elle ; donc non pas comme l'accomplissement par le vivant d'un mouvement contraire à celui, fondamental, de la vie – comme « son contre-mouvement » – mais comme l'accomplissement du mouvement fondamental de la vie contre son contre-mouvement – comme un contre-contre-mouvement, équivalent de *la reprise motrice de soi par un vivant qui subit sa déprise sensible*. Autrement dit, le sens que nous conférons à la distinction force active du vivant et force passive de la vie et à leur relation est très différent de celui conféré par G. Jean. Alors qu'il voit dans l'effectuation de la force active contenue potentiellement dans la force passive « une inversion de la téléologie vitale »[17], et comme une première « rupture »[18] de l'immanence vitale, nous y voyons à l'inverse la réalisation de cette téléologie *envers et contre* l'inversion et la proto-rupture que suppose la sensibilité dans l'immanence, la façon propre au vivant-au-monde sensori-moteur de persévérer en son immanence, en accomplissant non point l*e contraire de l'immanence*, mais une *immanence contrariée*. Une telle effectuation pratique, assurément, est intrinsèquement liée à la transcendance, puisque c'est contre son accomplissement dans la sensibilité que la motricité se déploie, et puisque la vie du vivant-au-monde sensori-moteur est contrariée pour autant qu'il supporte en sa chair son contraire ; mais notre interprétation suggère que ce mouvement contraire, l'acte de la transcendance, ne définit pas l'effectivité de l'action en tant qu'activité, son effort, et son dynamisme spécifique, mais une condition particulière de son exercice, le mode opposé de la passivité sensible, celui selon lequel s'engendre la réalité originaire du monde. Certes également,

[16] Cf. *ibid*., p. 56- 64, notamment, p. 61 : « […] l'ouverture illusoirement transcendantale du "monde" comme règne de l'activité ». Cf. aussi p. 254 : « […] l'ouverture même du monde comme règne de la force en acte », et p. 287 : « […] transcendance qui, comme effort ontologique, activité originelle, excès, surplus ou "plus value" de l'immanence […] ».
[17] *Ibid*., p. 58 et p. 154. Cf. aussi la conclusion p. 292 : « […] en faisant de cet agir lui-même un arrachement à cette impossibilité qui pourtant la fonde, en rendant ainsi la téléologie vitale indissociable de cette contre-téléologie par laquelle le vivant excède à son tour sa propre essence et se "retourne" finalement contre elle en en rompant la structure, n'est-ce pas une certaine forme d'identité entre création et destruction qu'à la manière du Bataille de la "dépense improductive", Henry enseigne à son tour ? »
[18] *Ibid*., p. 154.

cette contrariété suppose que le mouvement de l'immanence s'accomplit sous une forme qui diffère de sa forme fondamentale originaire : « l'effort sans effort » et « sans lutte » de la non-action de la vie requiert chez un vivant-au-monde, pour se conserver et s'accroître tel qu'il est – c'est-à-dire : immanence –, « un effort », et « une lutte active », l'affrontement avec la réalité pratique d'une résistance. L'activité fondamentalement intransitive de la vie doit, pour continuer à être elle-même en étant au monde, se faire action « sur » et « contre ». Mais parce que le terme de l'effort et de la lutte, la résistance éprouvée, l'acte même de la transcendance, est toujours déjà donné dans l'épreuve que le vivant en fait en sa chair sensible, celui-ci peut se rapporter dans son effort moteur à ce sur quoi et ce contre quoi il agit sans se rapporter à autre chose que soi, sans accomplir activement la transcendance qui déjà s'accomplit passivement en son immanence. Il lui suffit de se rapporter à ce qui en lui-même se rapporte déjà pratiquement au monde, à sa chair entravée, et inhibée, l'autre instance de sa chair ; son action motrice sur et contre le monde n'accomplit pas une transcendance mais un rapport immanent à la transcendance, l'intériorisation de la « première extériorité »[19] éprouvée en lui en tant qu'il est un vivant sensible au monde[20].

c) Il en résulte une autre compréhension de la Corpspropriation et de l'unité vie-monde que celle que G. Jean couple avec le modèle de l'arrachement. À partir du moment en effet où l'activité effective du vivant, son effort déployé contre et sur le continu résistant n'est plus compris comme le surgissement d'une transcendance et d'une inversion de la téléologie vitale, mais comme le déploiement de l'immanence malgré le surgissement en elle d'une transcendance, et comme une façon de satisfaire sa téléologie envers et contre son inversion, il s'ensuit inévitablement ceci : l'activité effective du vivant ne peut plus être comprise comme l'introduction d'une rupture, même illusoire dans l'unité vie-monde[21], mais se comprend bien plutôt comme la préservation, et même l'intensification du lien qui attache le vivant à son monde, *l'actualisation de la Corpspropriation*. Agissant sur la réalité du monde éprouvée passivement, le vivant sensori-moteur, s'intériorise en intériorisant

[19] I, p. 211.

[20] Cf. chapitre VII, (II, (ii)). Notre divergence avec l'interprétation de G. Jean tient peut être à ce que nous n'entendons pas la théorie henryenne de l'oubli de la Vie par le vivant humain, s'accomplissant dans le système transcendantal de l'égoïsme et le souci de soi (CMV, p. 8), en même façon que lui. On peut en effet se demander si ce qui conduit G. Jean à assimiler l'acte effectif du vivant à l'acte de la transcendance ne vient pas de ce qu'il voit dans la connexion établie par Henry entre l'action du vivant et son oubli de la Vie, qui suppose vraisemblablement un acte de transcendance, une identité pure et simple entre les termes. Or il nous semble plutôt que Henry lie étroitement l'action du vivant, d'une part, cet oubli et la transcendance qu'il suppose, d'autre part, sans pour autant les identifier : nous comprenons plutôt que l'oubli de la vie par le vivant est une modalité de son action, celle définie comme « égoïsme », trouvant certes dans la liberté de l'ego un motif très puissant qui la rend sans doute de fait « inévitable », mais pouvant toujours, au moins en droit, être remplacée par une autre modalité, trouvant dans la Vie absolue qui fonde ultimement cette liberté sa possibilité propre, celle de la « seconde naissance ». Il est vrai que cette seconde modalité suppose encore un oubli de soi, mais cette seconde forme de l'oubli, qui consiste, pour le vivant, sans penser à soi, ni viser son intérêt, à agir pleinement dans et selon le mouvement pathétique de la Vie absolue, n'a alors plus rien à voir avec la première forme d'oubli qui consiste pour le vivant à se soucier de soi en se projetant ek-statiquement dans le monde ; elle ne suppose plus l'acte de la transcendance où le vivant se perd dans le monde, mais au contraire sa suspension au profit d'une action où le vivant s'abandonne à l'immanence de la Vie absolue (cf. CMV, p. 213-214). Dans cette perspective, l'illusion de l'ego dont procède le souci de soi est *transcendantale* dans la mesure où, sur elle, repose la possibilité, non pas de toute action humaine, mais de celle qui se déploie dans le système de l'égoïsme transcendantale. Notre chapitre IX permet d'étayer notre interprétation.

[21] Cf. G. Jean : « […] une telle sphère, comme unité *a priori* de la vie et du monde, constitue la condition de possibilité d'une activité qui, en retour, ne pourra se déployer qu'un prix d'une rupture de cette "totalité" et d'une inversion de la téléologie vitale qui en maintient la cohérence », *Force et temps, op. cit.,* p. 234.

son monde, se maintient en le maintenant en lui, le fait sien en son corps subjectif, le corpsproprie. De sorte que notre interprétation du fond passif de résistance à partir et contre lequel agit le vivant, non point comme l'essence de la vie, mais comme son mode sensible constitutif de la réalité invisible du continu résistant, implique qu'au sein de l'unité vie-monde nous saisissons non seulement le fond de passivité et de résistance à partir duquel et contre lequel se déploie l'activité effective du vivant dans son effort, mais encore cette activité et cet effort lui-même – la sensibilité et la motricité, la réception et la transformation du monde nous apparaissant comme les deux faces de la Corpspropriation chez l'homme. La résistance immanente à l'unité vie-monde, selon nous, ne désigne donc que l'un de ses pôles, son pôle passif et sensible organiquement uni dans notre chair corpspropriante à son pôle actif et moteur. De ce point de vue, ne font pas alternative[22], d'un côté, l'affirmation selon laquelle l'unité vie-monde conditionne l'activité effective du vivant, et en ce sens la précède – son effort actif suppose effectivement l'épreuve passive en elle du continu résistant contre lequel il s'exerce – et, d'un autre côté, l'affirmation selon laquelle au contraire cette activité détermine cette unité vie-monde en lui conférant une structure spécifique, et en ce sens lui préexiste – l'effort actif, soumettant le continu résistant au pouvoir de la vie, actualise en effet, selon sa loi immanente propre, l'unité vie-monde potentialisée dans l'épreuve passive, et lui confère ainsi de nouvelles qualités [23]. De même, l'équivoque relevée par G. Jean dans le texte henryen[24], d'une unité vie-monde renvoyant à ce que « met en œuvre » l'effort et « ce qui lui cède », ne fait plus mystère : en faisant *céder* par son effort moteur le continu résistant déjà uni maintenant à sa chair sensible, le vivant sensori-moteur le manie, le manipule, et œuvrant contre sa résistance, le *met en œuvre*, accomplissant une unité nouvelle avec le monde, qui n'est plus celle de la Vie et de la Terre mais celle de la Vie et de ses organes ou de ses instruments. Dans l'unité vie-monde se situe à la fois le « fonds primitif de consommation et de production »[25] qu'est la nature toujours déjà corpspropriée et l'effort toujours déjà corpspropriant qui meut intérieurement « le terme résistant » ; la force en acte, dans notre perspective, et du moins à ce niveau sensori-moteur qui définit la dimension organique de notre existence, « ne s'arrache pas au "monde-vie" »[26], mais elle est en lui et demeure en lui comme son déploiement organique ; elle « actualise » la « puissance de

[22] Comme le suggère au contraire G. Jean : « […] un certain nombre de développements que le *Marx* consacre à cette question demeurent ambigus, mêlant finalement deux modèles de l'unité passive de la vie et de l'univers : l'un posant bien cette unité comme la condition *a priori* de l'activité, l'autre persistant à faire de cet univers avec lequel la vie "cohère" le "proto-corrélat" d'une activité qui lui préexiste » (*ibid*., p. 236).

[23] L'effort du vivant préexiste à l'unité vie-monde aussi en un sens plus radical, si l'on comprend cet effort non plus comme le déploiement effectif de la force active du vivant, mais comme l'effort sans effort de la vie en lui, comme l'hyperforce passive qui fonde sa force active. Car dans notre perspective, il convient de distinguer cet effort sans effort, la passivité ontologique originaire, d'une part, de l'unité vie-monde qui s'engendre en cette passivité dès lors que celle-ci se modalise comme passivité à l'égard d'autre chose que soi, d'autre part. Si l'on peut dire en effet que cette unité vie-monde « appartient » à la passivité ontologique originaire ou à l'immanence, c'est d'une manière équivoque : elle ne lui appartient pas comme l'un de ses caractères essentiels et absolument fondamentaux, mais comme ce caractère accidentel et particulier qui s'auto-révèle en elle dès lors qu'elle s'éprouve, factuellement, ou même archi-factuellement si l'on veut, comme une vie-au-monde.

[24] « L'unité vie-monde est-elle ce que notre effort "met en œuvre" ou "ce qui lui cède" […] ? », (*ibid.).*

[25] M, p. 579.

[26] *Force et temps, op. cit.*, p. 238.

corpspropriation »[27] du vivant-au-monde, mais sans inverser la logique pulsionnelle immanente, et unifiante, qui définit fondamentalement sa vie.

On pourrait certes considérer globalement la Corpspropriation dans sa dimension organique, activité motrice et passivité sensible prises ensemble, comme un mode passif de notre existence duquel on distinguerait une véritable activité humaine. Mais même ainsi le chapitre VIII montre qu'une telle activité doit encore se comprendre, du moins dans sa forme positive la plus essentielle, comme un déploiement immanent, non plus organique mais proprement humain (c'est-à-dire spirituel) de la Corpspropriation.

d) Enfin, il va alors de soi que notre analyse fait un tout autre usage de la relecture henryenne de Maine de Biran que celui suggéré par le commentaire de G. Jean : pour saisir l'activité spécifique du vivant humain, et la résistance sur le fond duquel elle s'enlève, nous sommes amené à réintroduire ce que l'analyse régressive de Henry tend à neutraliser, le couple « effort organique/continu résistant », quand l'auteur de *Force et Temps* souligne la spécificité du geste henryen, répète la régression et la neutralisation qu'il implique, pour y déceler l'indication d'une résistance à la possibilité de l'action, plus originaire, située dans l'essence même de la vie, dans son poids. Toutefois, comme ce dernier, la démarche henryenne que nous avons nous aussi commencé par répéter, son orientation vers une intériorité originaire et absolue, nous a conduit à faire de la résistance une dimension *intérieure* et *a priori* de l'action humaine. S'il peut en être ainsi, c'est en effet parce que la réduction henryenne nous a amené à saisir le continu résistant non plus en tant que reliquat ontique constitué hors de soi dans le monde, contenu « transcendant », mais dans sa réalité ontologique originaire sise dans l'étreinte d'une vie qui se révèle elle-même « inhibée et entravée » dans son déploiement immanent. C'est aussi parce que l'on peut distinguer, sur ce plan immanent, concernant le continuum résistant, tel ou tel contenu subjectif particulier, pouvant encore être considéré comme *empirique*, de sa forme générale, *transcendantale*, conçue comme épreuve charnelle de la réalité du monde. Autrement dit, c'est parce que nous ressaisissons le continu résistant dans sa réalité immanente et transcendantale. Toutefois, si nous distinguons cette résistance *a priori* sise dans la vie, de l'essence même de cette vie, c'est parce qu'elle doit être comprise encore comme une épreuve spécifique de cette vie, celle où elle s'éprouve certes elle-même en son immanence, mais s'éprouve contrariée dans son mouvement fondamental immanent, se rapportant ainsi à elle-même comme en rapport avec autre chose qu'elle – accomplissant en son immanence une transcendance, dans son auto-affection, l'auto-affection de l'ek-stase de l'extériorité, dans la passivité à l'égard de soi, la passivité à l'égard de son autre, en bref dans son affectivité, la sensibilité. Que la résistance rencontrée dans l'immanence même de la vie ne puisse être identifiée à cette essence, n'est-ce pas ce qu'indique par exemple Henry, lorsque dans le texte même – *Incarnation* –, où il saisit la résistance à son niveau le plus originaire, au sein même de la vie invisible, il la comprend encore comme « première extériorité » ? Et comment la résistance invisible à l'action qui s'engendre dans l'immanence pourrait-elle s'identifier à l'immanence même, s'il est vrai, comme le dit Henry, que

[27] *Ibid.*

cette résistance est telle que « au sein de notre corporéité originaire, c'est l'auto-mouvement de celle-ci en son accomplissement immanent qui vient se heurter à un terme qui lui résiste continûment »[28] ? De sorte que si nous considérons la résistance comme une caractéristique *a priori* de l'action du vivant sensori-moteur, nous n'allons pas jusqu'à l'identifier à *l'a priori des a priori*, à la passivité ontologique originaire ; la passivité spécifique et dérivée qu'implique la résistance éprouvée par le vivant-au-monde, n'étant pas son propre principe transcendantal, ne fonde pas l'activité de l'être humain[29], mais co-constitue simplement la forme spécifique de son être sensori-moteur. Si elle enveloppe bien une pesanteur, son poids n'est pas « le poids de la vie » en tant que tel, « le poids de son être propre », mais en lui, et par lui, le poids du monde en nous, le poids que doit supporter, en plus de celui de sa vie propre, le vivant-au-monde que nous sommes.

Assurément d'une telle interprétation qui conçoit encore la résistance passive à l'action comme une certaine forme « d'extériorité » rencontrée par le vivant dans son effort immanent vers lui-même, on pourra dire qu'elle revient à faire de l'extériorité du monde une « "transcendance immanente", se donnant comme telle à titre de "terme" de l'effort »[30]. Mais, sans nier tout à fait que notre analyse conduise bien à « internaliser l'extériorité du monde »[31], peut-on conclure qu'elle se borne alors, selon les termes de G. Jean, à « *infléchir* la théorie de la passivité là où Henry se propose de la *renverser* »[32] ? Et que partant nous manquerions sa radicalité, ce par quoi s'opère en elle « la déconstruction de l'ontologie de l'agir » comme « métaphysique de l'acte » [33]?

Nous remarquons deux choses. D'une part, si notre analyse s'en tient à une internalisation de l'extériorité du monde passivement reçu en notre chair et conçoit par conséquent la résistance et la passivité liées à cette « transcendance immanente », par rapport à l'activité fondamentale de la vie, comme une résistance et une passivité *existentielle*, néanmoins, c'est bien un statut *a priori*, et, même en un sens minoré, *essentiel*, qu'elle leur confère relativement au caractère spécifiquement humain de notre activité. Au sein du vivant sensori-moteur, cette résistance et cette passivité structurent chacun de ses actes effectifs ; si la réalité intérieure du monde est encore conçue comme le *terme* et la *limite* de notre effort humain – et non identifié « au fondement *de toute activité* »[34] – elle est aussi bien ce qui *détermine* et *délimite* toujours déjà cet effort, jamais un simple corrélat « ontique »[35]. D'autre part, et surtout, notre analyse donne bien le premier et le dernier mot à la passivité : l'activité fondamentale de la vie qui fonde la résistance corrélée à notre effort est conçue elle-même comme passivité ontologique originaire, absolument indépendante de tout effort relatif au continu résistant. La passivité n'intervient pas, dans notre lecture anthropologique, seulement comme l'expérience d'une limite à l'effort, d'un terme contre lequel il vient butter dans son déploiement ; avant d'être le corrélat de notre effort actif révélé dans l'épreuve sensible du monde,

[28] I, p. 211.
[29] C'est d'ailleurs ce que n'a pas manqué de souligner G. Jean lui-même, cf. *Force et temps, op. cit.,* p. 75-76.
[30] Comme le regrette G. Jean : cf. *ibid.,* p. 126.
[31] *Ibid*., p. 65.
[32] *Ibid*., p. 126.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.,* note 24, p. 126, nous soulignons.
[35] *Ibid*., p. 119.

la passivité intervient, en tant qu'affectivité et sentiment de soi, comme ce qui fonde à la fois cet effort moteur et cette épreuve sensible, en même temps que leur relation. De sorte qu'avant d'être conçu comme un effort « vers », « sur » ou « contre » le continu résistant, comme une activité contre une passivité, l'effort du vivant humain est conçu comme un effort accompli *à partir de* « l'effort sans effort » de la vie, comme une activité réalisée *à partir et dans* une passivité plus originaire. Un tel primat accordé à la passivité accrédite bien, à l'instar de G. Jean, l'idée d'un renversement henryen de l'ontologie de l'agir comme « métaphysique de l'acte ». Et peut-être même lui confère-t-il une plus grande radicalité que celle suggérée par l'auteur de *Force et Temps*.

Car si le modèle théorique dégagé par celui-ci promeut la conception d'un acte s'efforçant non plus « "contre" mais bien "à partir" »[36] d'une passivité première, reste que la relation entre les deux termes est encore conçue de manière antagoniste et même dialectique : selon G. Jean, le vitalisme phénoménologique de Henry conçoit l'acte effectif selon le « schème de l'*arrachement* » et celui-ci « comme arrachement à l'hyperpuissance, qui comme sa condition d'*impossibilité*, investit la puissance d'agir d'une force qu'elle devra s'efforcer de *retourner contre* ce qui la donne à elle-même »[37] ; ce qui implique « un traitement "dialectique" »[38] de la question de l'agir : « […] l'action n'est possible que de ne l'être pas, ses conditions de possibilité sont celles de son impossibilité »[39], soit un mouvement dont on peut dire qu'il n'est certes pas celui hégélien du concept, mais dont il conserve la logique « "dialectique" – non celle de l'identité et de la différence dans le mouvement de la contradiction, mais celle, doublement "excessive" de l'impossible et du possible »[40]. De sorte que l'action constitue, selon ce modèle, une « *proto-inversion* » de la téléologie vitale, sa « contre-téléologie »[41] : « […] *l'activité accomplit la téléologie vitale en même temps qu'elle en constitue l'inversion* »[42] ; si elle ne peut s'accomplir que « par » l'immanence passive d'un « maintien de soi » et dans le cadre d'une « genèse passive », elle doit se faire à « l'encontre de ce maintien»[43] ; en bref le vitalisme

[36] *Ibid.,* p. 123 et p. 220.
[37] *Ibid.,* p. 147.
[38] Ce traitement dialectique selon G. Jean (*ibid.,* p. 57 et p. 264) serait présent, chez Henry, dès *L'Essence de la manifestation*, mais nous avons souligné au chapitre IV que si Henry introduit le terme de la dialectique alors même qu'il élucide au § 70 le mouvement pathétique de la vie, c'est pour lui retirer aussitôt toute valeur ontologique et le situer sur un plan existentiel.
[39] *Ibid*., p. 264.
[40] *Ibid*., p. 266-267.
[41] *Ibid*., p. 264.
[42] *Ibid*., p. 277.
[43] *Ibid*., nous soulignons. On peut noter aussi ce passage où G. Jean affirme que « *la conversion »* de la passivité à l'activité, « la transition du moi à l'ego […] loin d'accomplir le mouvement qui mène de la vie à l'ipséité comme ce en quoi elle se donne passivement à elle-même, en constitue la paradoxale inversion et semble aller à l'encontre de sa téléologie propre ou de sa nécessité intérieure » (*ibid*., p. 275). Il est intéressant de noter que G. Jean soutient ici son analyse en identifiant le rapport de l'activité à la passivité à celui de l'ego au moi. Or s'il est vrai que la distinction de ces deux modalités de la subjectivité implique bien celle de l'activité et de la passivité, elle ne la recoupe pas strictement, car elle introduit d'autres éléments comme le rapport de la passivité du moi à la passivité de la Vie absolue, et même, très vite, le rapport de l'ego à lui-même dans l'égoïsme. Et par conséquent, ce que dit Henry dans ces textes ne vaut pas pour le rapport général de l'activité à la passivité, mais pour celui de l'activité de l'ego – parfois même uniquement de cette activité dégradée en égoïsme – à la passivité spécifique de son moi fini, qui n'est pas celle de la Vie absolue. Or notre chapitre IX montre comment ces éléments nouveaux, en introduisant d'une manière bien précise et circonstanciée le concept de « transcendance », permettent d'expliquer que Henry puisse parfois décrire le rapport de l'activité à la passivité en terme effectivement de « retournement » et « d'inversion », sans pour autant qu'il soit nécessaire de le concevoir sur un mode « dialectique », ainsi que nous en dissuade, selon nous, l'intuition principale de son œuvre (n'est-

phénoménologique de Henry reviendrait à saisir l'action du vivant, l'effort qu'il produit « à ses propre frais », comme ce qui se produit « *avec et contre* son origine »[44], à partir de l'immanence passive mais sous la forme d'un effort ontologique identifié à l'acte de la transcendance.

A contrario, en situant la relation polémique, le phénomène du « contre » et de la résistance, au niveau secondaire de la rencontre du continu résistant, au niveau de la rencontre accidentelle de la vie avec un monde plutôt que dans la structure essentielle de la vie elle-même, nous sommes conduit à concevoir la relation de l'effort du vivant à la passivité première de la vie dont il procède d'une manière qui n'a plus rien de dialectique : dans notre perspective, l'effort du vivant humain est ce qui s'engendre à partir de « l'effort sans effort » de la vie et *selon* son propre dynamisme – *à partir et dans* la vie comme déploiement de son immanence selon une modalité positive mais contrariée par la résistance du continuum pratique en elle, au lieu de : *à partir et contre* le mouvement premier de la vie comme arrachement à l'immanence de sa modalité contraire et négative : la transcendance. Si nous maintenons l'équivoque de l'effort actif produit à la fois avec et contre une passivité, nous distinguons les plans de l'effectivité phénoménologique de l'« avec » et du « contre » : le vivant humain s'efforce *contre* le continu résistant et la passivité à l'égard d'autre chose que soi, et *avec* la vie absolue et la passivité à l'égard de soi, de sorte que sur ce plan fondamental, la relation de l'activité à la passivité révèle sa pleine positivité. La subordination de l'agir à un pâtir, « la déconstruction henryenne de l'ontologie de l'agir », ne tient pas seulement à ce que l'activité effective du vivant se trouve *fondée* dans une passivité plus originaire mais aussi à ce que le dynamisme propre de cette activité apparaît comme ce qui va dans le *même sens* que la passivité ontologique originaire qui la fonde, accomplit la même téléologie immanente.

Certes de ce que l'effort provient de la passivité et qu'il est bel et bien un effort supposant de soutenir une souffrance plus ou moins intense et prolongée, obtenant éventuellement sa satisfaction dans la jouissance, on peut bien dire qu'il est « *arraché* » à cette passivité : il ne s'engendre pas tout seul, sans qu'il y ait rien à faire, « sans effort », mais péniblement, de plus ou moins « haute lutte », aux « propres frais » du vivant. Mais si cette passivité et son mouvement immanent ne sont rien d'autre précisément que le procès pathétique qui s'engendre comme souffrir et comme jouir, soit précisément ce qui constitue la substance première et dernière de l'effort en même temps que le mouvement de sa propre transformation, ne doit-on pas dire alors de l'effort qu'il se borne, en œuvrant contre ce qui empêche le mouvement originaire de la vie, à permettre la libération de celui-ci selon sa propre téléologie, telle qu'elle est prescrite par son essence immanente, avant tout effort et toute résistance, dans « l'effort sans effort » de son pathos ? Et partant l'arrachement est-il autre chose que le *déploiement progressif et successif*, moyennant un effort du vivant plus ou moins pénible contre le continu résistant, de ce qui se donne déjà immédiatement avant tout effort effectif et toute résistance dans la vie selon le mouvement qui est toujours déjà le sien, autre chose que le

ce pas d'ailleurs ce que reconnaît indirectement G. Jean, lorsqu'il admet, au sujet du paradoxe qu'il met au cœur du schème de l'arrachement, que « la plupart des textes » le « masquent plus qu'il ne résolvent » (*ibid*., p. 275) ?).

[44] *Ibid.,* p. 287.

déploiement de la structure affective du souffrir/jouir, dans la *souffrance* d'une vie empêchée, dans l'*effort* luttant contre cet empêchement, et éventuellement dans la *jouissance* de ce qui le surmonte ?

Autrement dit, en montrant comment notre théorisation de l'effort se dérobe au schème explicité par G. Jean, nous ne voulons pas exclure toute pertinence au terme d'arrachement, terme qui, comme le souligne judicieusement l'auteur de *Force et Temps* est bien celui qu'emploie Henry lui-même pour décrire une fois (la seule ?) dans un passage d'*Incarnation* l'accomplissement actif de l'effort à partir du pathos de la vie où s'enracine notre « je peux » : « Parce que l'action d'un pouvoir quelconque présuppose en lui celle du "je peux", alors c'est cette capacité originelle de pouvoir qui doit d'abord se mettre à l'œuvre à partir de soi, arc-boutée sur soi comme sur son propre sol, *s'arracher* à cette passivité radicale en laquelle elle est donnée dans l'auto-donation de la vie absolue »[45]. Mais notre analyse suggère d'interpréter ce phénomène d'arrachement à la passivité originaire autrement que comme accomplissement d'un mouvement *contraire* à elle. Si cette compréhension en terme de « mouvement contraire » décrit sans doute adéquatement le phénomène de l'arrachement tel qu'il se produit « dans le monde », comme lorsqu'il s'agit d'arracher l'arbre dont les racines résistent et que deux forces jouent l'une contre l'autre, il nous semble que le point de vue de Henry dévoile *dans la vie* un phénomène de l'arrachement plus originaire, un « arrachement » qui consiste pour le vivant à tirer, mieux à *soutirer,* du mouvement accidentellement inhibé de sa vie, la force d'accomplir ce mouvement dans le sens même – l'immanence – selon lequel il s'accomplit toujours déjà avant même d'être inhibé, aussi bien : à soutenir, au sein même de « l'effort sans effort » de la chair qui se révèle contrariée, l'effort qui la libère. Si un tel arrachement suppose bien encore un jeu de forces antagonistes et un effort contre – pour autant que la vie se retrouve en rapport avec la réalité d'un monde –, toutefois, l'effort ne se produit pas à l'encontre de l'immanence vitale originaire sous la forme inversée d'une transcendance, mais à l'encontre de ce qui contrevient à cette immanence et à la satisfaction de sa téléologie propre, selon donc l'immanence d'une vie qui cherche à se maintenir telle qu'elle est toujours déjà immédiatement et sans effort, mais par la médiation d'un effort contre ce qui la contrarie maintenant – maintenant qu'elle est au monde. L'arrachement n'implique pas une *inversion de l'immanence* mais sa *continuation par d'autres moyens*, en l'occurrence le moyen adéquat pour lever l'obstacle qui entrave son mouvement : l'effort contre celui-ci, l'effort contre le continu résistant. Ce qu'accomplit effectivement le vivant humain dans son effort actif n'est pas un autre mouvement que le *procès* fondamentalement immanent et éternel du souffrir, du jouir et de « l'effort sans effort » de la vie, autre chose que son historial, mais ce même mouvement, ce même historial, *autrement*, c'est-à-dire d'une manière spécifique : d'une manière *progressive et évolutive* requérant de soutenir dans la durée, soit d'endurer, un effort invisible contre la résistance pratique du monde, l'effort par lequel la souffrance corrélée à la pesanteur du monde, se change en la jouissance corrélée à l'allégement de ce poids – en accomplissant par conséquent l'historial de l'absolu selon une temporalisation qui présente des phases distinctes et successives qui sont les différents moments affectifs de la

[45] I, p. 268, nous soulignons.

libération du pathos unifié et unique de la vie d'un vivant-au-monde. En somme, on peut comprendre l'arrachement de l'activité du vivant à la passivité originaire de la vie autrement que comme la réalisation par le vivant d'un mouvement différent de celui de la vie : comme la réalisation par le vivant du mouvement de la vie se différenciant, s'auto-différenciant.

Ce qui implique encore que notre conception de l'action incluse dans la structure sensori-motrice se soustrait au modèle de l'arrachement, sans se ramener pour autant tout à fait au modèle concurrent que G. Jean décèle également dans l'œuvre henryenne : celui de « la décharge d'une poussée ou de la détente d'une tension »[46]. Car le modèle qui conçoit l'agir vivant comme la simple décharge, ou débordement spontané d'une énergie accumulée, semble bien faire l'économie de la charge pathétique impliquée par l'effort lui-même, et finalement de l'effort actif lui-même comme souffrance traversée et soutenue par le vivant, de sorte que, s'il peut s'appliquer à un agir, c'est avant tout, comme le laisse entendre déjà G. Jean[47], à « l'effort sans effort » de la vie, à son dynamisme pulsionnel et à son excès pathétique intrinsèque. Mais à la différence de ce dernier, qui pour rendre compte jusqu'au bout de l'agir, c'est-à-dire jusque dans l'effectuation de « l'effort sans effort » spontané dans un effort actif non-spontané, complète ce premier modèle du modèle de l'arrachement à une résistance *a priori*, et conçoit alors l'accomplissement effectif de l'effort actif comme la réalisation d'un autre excès, en un sens « *distinct* » et « *opposé* »[48], et le mouvement de la vie comme doublement excessif, de notre côté, nous concevons plutôt l'effort fourni par le vivant comme la modalisation, la spécification et la complexification de l'excès originaire qui définit simplement la vie : comme *la réalisation progressive et évolutive de son excédence*, déployant celle-ci selon une durée scandée en moments pathétiques différenciés, selon un rythme variable en fonction de la singularité et de la liberté de l'individu agissant ; soit, dans le fond, oui, comme un débordement d'énergie, mais un débordement qui prend la forme d'un développement immanent et continu, comme une décharge peut-être, mais une décharge non point *explosive et instantanée*, mais *effusive et rythmée*. Et encore précisons : une décharge dont le premier temps consiste à assumer et à accroître la charge accumulée qui cherche à se libérer, *i.e.* à porter le souffrir vers son jouir à la faveur du surcroît de souffrance que requiert, comme sa propre substance, l'effort contre ce qui entrave le mouvement pathétique de la vie.

Notre lecture de l'œuvre henryenne à l'aune de la question de l'homme confirme donc bien l'existence d'un « vitalisme phénoménologique » henryen, si par ce syntagme, on entend signifier, à l'instar de son promoteur dans les premiers chapitres de *Force et Temps*, la singularité d'une philosophie de la vie qui, en accordant un primat à la force passive et en situant l'essence de la vie dans la passivité, trouve une place à part au sein de la phénoménologie de la vie, plus généralement

[46] *Force et Temps, op. cit.,* p. 151.
[47] Cf. *ibid.*, p. 152. Plus exactement : il montre la pertinence du premier modèle pour rendre compte de la relation passivité/activité si l'on part de la passivité et que l'on veut décrire son rapport à l'activité, et la pertinence du second modèle si l'on part de l'activité pour rendre compte de son rapport à la passivité – la compréhension du phénomène global impliquant alors la superposition des deux modèles selon le schème dialectique du double excès : « […] la passivité n'excède l'activité que dans le mouvement par lequel l'activité l'excède en retour […] », *ibid.*
[48] Cf. *ibid.,* p. 150 : « […] deux modèles non seulement *distincts* mais plus encore *opposés* de l'agir humain. »

au sein de la phénoménologie, en même temps qu'il produit un écart décisif avec la tradition vitaliste spiritualiste et opère une véritable déconstruction de l'ontologie de l'agir comme « métaphysique de l'acte » dont Fichte serait le premier représentant. La conception de l'acte et de l'effort sur laquelle débouche notre analyse permet peut-être même d'accuser encore davantage la radicalité critique de ce « vitalisme » *à part* en montrant que cette radicalité ne consiste pas seulement à mettre au premier plan la passivité mais encore à saisir dans cette passivité non point ce qui résiste à notre action et son mouvement contraire, mais la dynamique même qui vient se déployer d'une manière contrariée et différenciée dans l'action, de sorte que l'on assiste à une subordination de l'activité à la passivité *telle* qu'elle revient à voir dans la passivité ce qui s'effectue toujours déjà au sein de tout acte effectif, non point seulement la possibilité de l'acte, encore moins son impossibilité, mais sa réalité même, *l'activité et l'actualité même de tout acte* – l'acte du vivant humain n'étant au fond rien d'autre que la forme particulière que revêt l'acte premier de la vie dès lors qu'elle se révèle au monde et s'efforce de se maintenir, dans cette relation « contre-nature », telle qu'elle est fondamentalement.

Du même coup, il apparaît alors possible d'envisager un développement du vitalisme phénoménologique de Henry, qui, en prenant la pleine mesure de son pouvoir subversif, ne conduit pas pour autant nécessairement aux conclusions impliquées par l'assimilation audacieuse faite par G. Jean – structurant le schème de l'arrachement – de l'accomplissement effectif de l'acte par le vivant à celui d'une transcendance, à savoir : la compréhension dialectique du rapport de l'action au mouvement premier de la vie comme sa « paradoxale *inversion* » [49], le repli subséquent de la téléologie vitale sur « sa contre-téléologie »[50], et finalement la mise en évidence d'un « écart structurel dans *l'immanence même* »[51], « la *réintériorisation paradoxale de l'abstraction de l'immanence* dans sa propre structure »[52] – ce qui revient à saisir à un niveau originaire et ontologique, dans l'essence fondamentale de la vie, non pas seulement l'origine de l'abstraction, mais l'acte même de l'abstraction sous la forme d'une « première abstraction »[53], et à établir alors une connexion pour le moins troublante entre les caractères essentiels de la vie et ceux qui viennent dire sa défiguration monstrueuse dans la barbarie techno-capitaliste : « Rupture de l'immanence, téléologie vitale, surtravail et technologie ne sont-ils pas […] différentes phases d'un seul et unique fait métaphysique identique au mouvement même de la vie [54]? ». Telle est en effet la question que pose G. Jean au dernier chapitre de son analyse et à laquelle fait alors écho cet autre question : « [l'abstraction] comme séparation de la passivité et de l'activité et finalement aliénation de l'une dans l'autre, ne trouve-t-elle pas dans cet étrange conatus [celui de la vie phénoménologique] son fondement et finalement sa raison d'être ? »[55], double question introduisant la réponse positive qui affirme « la

[49] *Ibid*., p. 275.
[50] *Ibid*., p. 292.
[51] *Ibid*., p. 264.
[52] *Ibid*., p. 258.
[53] *Ibid*., p. 286.
[54] *Ibid*., p. 258.
[55] *Ibid*., p. 279.

nécessité métaphysique »[56] de l'abstraction. De même, soulignons encore cette déclaration équivoque que G. Jean est conduit à faire en note de son commentaire : « Si la vie henryenne [...] est une structure dynamique articulant différentes modalités de la force selon une architectonique précise, la seule "auto-négation" qu'elle admette est celle de cette structure et de cette architectonique, sous la forme de "sa rupture" »[57]. Et commentant un passage de *Généalogie de la psychanalyse* où Henry détermine l'auto-négation et la faiblesse de la vie comme « négation » et « rupture »[58] de son essence immanente, G. Jean ajoute cette remarque non moins ambigüe : « Autre manière de dire que la faiblesse de la vie, son auto-négation n'est autre que son abstraction, et que celle-ci [...] *appartient* à la vie elle-même *comme* le lui appartient la possibilité même de s'excéder et de s'oublier dans l'action » [59]– remarque en effet ambiguë dans la mesure où si l'on peut comprendre la comparaison entre l'auto-négation et l'action de la manière suivante : « l'auto-négation est au même titre que l'action une possibilité appartenant à la vie, soit une autre possibilité de la vie que celle de l'action », elle semble dans le contexte plutôt signifier : « l'auto-négation n'est rien d'autre que la possibilité qu'a la vie d'agir, rien d'autre que l'action », de sorte qu'on se demande si reste encore pensable, dans le cadre d'un tel vitalisme phénoménologique, la possibilité d'une action *conforme* à la téléologie vitale, aussi bien la réalisation pratique d'un soi et d'une activité individuelle libre qui ne soit pas *contraire* à la vie, portant en elle les stigmates du mal, ou les prémices de la barbarie.

Notons que le caractère problématique d'une conception qui semble bien introduire dans la structure même de l'agir et de la vie tout ce que Henry lui oppose comme son « anti-essence », ne passe certes pas inaperçu aux yeux de G. Jean. Juste après avoir montré que le schème de l'arrachement conduit le vitalisme phénoménologique au diagnostic suivant : « Loin donc de soumettre de l'extérieur et accidentellement la vie à un mouvement contraire à son essence, l'abstraction capitaliste ne ferait ainsi qu'accompagner pour l'exploiter la fulguration métaphysique de l'activité comme plus-value de sa passivité ontologique et, comme abstraction "temporelle", se contenterait de prolonger l'arrachement vital d'une présence "toujours déjà" historiale de la passivité/passéité de l'immanence qui la rend possible »[60], il n'esquive pas en effet la question : « Mais précisément, un tel diagnostic ne risque-t-il pas de rendre la critique "vitaliste" du capitalisme – et de toutes pratiques de la barbarie – inconsistante ? »[61]. Certes, l'objection est formulée pour être écartée aussitôt de la manière suivante : « […] il est finalement inexact de parler, à propos de l'autonomisation de l'activité comme plus-value de la passivité, de *téléologie* : davantage "un effet" qu'une "cause finale" de l'essence passive de la vie, elle n'en est que la marge, le "reste", l' "excroissance", l'*excédent* » et finalement « une illusion transcendantale »[62]. Mais cela suffit-il à

[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.* note 55, p. 280.
[58] GP, p. 269.
[59] *Force et temps, op cit.,*. p. 280.
[60] *Ibid.*, p. 279-280.
[61] *Ibid.*, p. 280.
[62] *Ibid.,* p. 281.

dissiper tout à fait l'embarras ? Si ce qu'il y a de positivement essentiel et réel dans la vie, si sa téléologie véritable, est reconduite à son essence passive, et l'abstraction rabattue du côté de l'effet marginal, de l'illusion, et de l'anti-essence, alors la force active du vivant identifiée à la première des abstractions n'en reçoit que plus gravement toute la charge de la négativité. Comment dès lors opposer à cette négativité de l'action et à son illusion qui préfigurent l'auto-négation de la vie devenue « malade », autre chose que la positivité de la passivité fondamentale de la vie, autre chose comme G. Jean croit le voir dans l'analyse henryenne de la promesse socialiste qu'« un assouvissement des besoins de l'individu vivant [qui] passerait de moins en moins par *l'activité proprement dite* et laisserait sa place à une *culture de la passivité comme telle* ? »[63]. Mais que serait alors une telle « culture de la passivité comme telle », définie dans son opposition à l'activité où l'ego arrache une jouissance au souffrir de sa vie passive, où sa liberté devient effective, son existence s'accroît, où il transforme le monde par son effort, sinon l'accomplissement de la simple *possibilité* d'agir, mettant hors-jeu l'ego, sa liberté, sa jouissance propre, l'accroissement de sa vie, et la transformation de son monde ? La culture d'une possibilité d'agir identifiée paradoxalement et dialectiquement à une impossibilité d'agir, peut-elle déboucher sur autre chose que la promotion problématique d'un non-agir, d'un « rien d'agir »[64], selon le réquisit de départ de G. Jean établissant significativement une comparaison entre la question henryenne de l'agir et celle heideggérienne de l'être, et partant un parallèle entre la relation étant/non être et agir /non-agir [65] ? L'art, l'éthique et même la religion, peuvent-il trouver encore une place au sein d'une culture de la passivité pure qui ne serait pas en même temps la culture d'une activité, d'une certaine activité certes, mais d'une « activité proprement dite », d'une action effective du vivant impliquant l'effort de l'ego, sa liberté, sa jouissance, sa relation avec un monde, une action qui ne se caractériserait pas comme l'inversion et l'abstraction de l'immanence pathétique de la vie, génératrice d'illusion, mais comme la concrétisation et la conversion de cette immanence dans la réalité spécifique d'un vivant-au-monde agissant en première personne ? Le schéma dialectique du double excès peut-il assigner au vivant humain un autre destin que celui de la contradiction et de la négation : le destin ou bien d'une activité effective et actuelle qui semble s'identifier à l'auto-négation de la vie, ou bien d'une immanence vitale qui semble se définir par son inactualité et son ineffectivité, soit, d'un côté, d'une action comprise comme anti-essence, ou, d'un autre côté, d'une passion comprise comme non-agissante ?

Que le schème de l'arrachement et du double excès dans ses implications les plus ultimes nous surprenne et semble contredire certaines thèses qui nous semblaient capitales dans l'œuvre henryenne ne suffit assurément pas à prouver son caractère aporétique. Nous n'écartons pas la possibilité d'ouvrir à son horizon des perspectives critiques et éthiques par nous insoupçonnées, moyennant une reconsidération de certaines thèses et concepts cardinaux du texte henryen. Mais à tout le moins, il nous semble possible *a minima* d'affirmer que le schème de l'arrachement et du double excès dégagé par G. Jean, en mobilisant le concept de transcendance, d'abstraction, et de

[63] *Ibid*., note 56, p. 280, nous soulignons.
[64] *Ibid*., p. 97.
[65] Cf. *ibid*., 15-16.

contre-téléologie pour rendre compte de l'agir, n'introduit pas seulement un schème paradoxal tiré de l'œuvre de Henry, mais un schème à tout le moins paradoxal du point de vue même de cette œuvre et de ce que laissent entendre ses déclarations les plus explicites et les plus marquantes, et qu'à la déstabilisation provoquée par cette œuvre singulière, il ajoute celle de l'interprétation proposée.

Il est vrai que nous-même, pour comprendre l'action du vivant humain, avons été amené à mobiliser le concept de transcendance et à révéler au cœur même de la Corpspropriation une forme de proto-abstraction et de négation de soi que les thèmes majeurs du texte henryen recouvrent sans doute plus qu'ils ne les révèlent. Mais parce que nous n'identifions pas la transcendance au tout de la Corpspropriation, mais seulement à son pôle passif et sensible, nous ménageons la possibilité de concevoir, dans l'orbe du vitalisme phénoménologique, une action du vivant qui, quoique liée intrinsèquement à la transcendance, ne lui est pas identique, ni en son fond, ni en sa modalité spécifique. De sorte que si notre compréhension de l'action du vivant humain heurte et provoque assurément le texte henryen, elle ne va pas jusqu'à faire dire au texte henryen que « *l'activité accomplit la téléologie vitale en même temps qu'elle en constitue l'inversion* », ou bien que « l'accroissement de soi n'est jamais le mouvement par lequel la vie "se poursuit" mais le contre-mouvement par lequel, *à l'encontre* de ce "maintien de soi", elle passe dans son anti-essence et bascule dans l'activité »[66], double interprétation si peu évidente du texte henryen que, même après avoir reçu une justification très précise et très bien argumentée, persiste cette question : de telles affirmation sont-elles une conséquence nécessaire du vitalisme phénoménologique, et si oui, un tel vitalisme est-il vraiment celui de Henry ? Surtout, il devient alors possible d'entrevoir avec moins de peine, sur la base même d'un vitalisme phénoménologique qui fait de la passivité le premier principe, une perspective pratique, culturelle et éthique, qui nous semble faire moins violence à la lettre du texte henryen et peut-être à son intuition centrale : avec la substitution au schème de l'arrachement du schème, disons, sensori-moteur, devient pensable la possibilité d'une action humaine, effective, impliquant effort, actualisation d'un « je peux », transformation active et libre du monde par l'individu moteur, qui n'est pas un « retournement » contre son fondement passif, son auto-négation préludant la maladie de la vie et sa faiblesse, mais le déploiement sous une forme spécifique de son hyperpuissance fondamentale, l'auto-développement de celle-ci, son auto-transformation – *i.e.* sa culture –, son historialisation progressive et singularisée dans un vivant-au-monde – une manière pour l'Ipséité du premier Soi de s'accomplir encore et toujours dans un soi sensible et moteur, un soi corpspropriant la nature. Dans l'horizon du vitalisme phénoménologique une place est laissée libre pour ce que déjà *La Barbarie*, et plus encore la trilogie henryenne consacrée au christianisme, affirment avec force : la possibilité éthique pour le vivant humain, d'une action effective et libre *conforme* à la Vie absolue en lui, qui *imite* son mouvement, à *son image*, ou bien en termes moins tributaires d'une philosophie de la représentation, d'une action qui sans s'identifier purement et

[66] *Ibid.*, p. 277.

simplement avec celle de la Vie absolue, *coïncide* avec elle, *co-opère* avec elle[67], et qui, sans inverser le mouvement de cette Vie, investit et implique en elle sa liberté et sa singularité[68], s'investit et s'implique en elle, alors même qu'en elle, il s'investit et s'implique aussi dans le monde qu'il transforme et se corpsproprie, soit la possibilité pour le vivant humain de mettre en œuvre ses pouvoirs « de telle sorte qu'allant au bout de lui-même il soit rendu adéquat à la montée de la vie en lui et lui *convienne* »[69] ; en bref une action effective du vivant humain qui s'efforce dans son être, et accomplit son destin, *avec* son origine, mais non pas *contre* elle, selon un effort qui, *dans* « l'effort sans effort » de la vie, « prend place »[70].[71]

[67] Cf. B : « Employer notre Énergie, cette Énergie que nous recevons comme ce qui nous porte dans l'accroissement de notre être, c'est nécessairement traverser ce souffrir, cette traversée est notre effort, ce que, sis en l'œuvre de l'être, *nous accomplissons à notre tour* », p. 177, nous soulignons.

[68] Ms A 3731, in RIMH n°3, p. 146 : « La liberté coïncide avec l'auto-production de l'absolu en nous et c'est nous qui, coïncidant avec ce mouvement, faisons qu'il est tel ou tel, c'est nous qui choisissons le *Wie* particulier = "en amour, en désespoir" – du *Wie* universel ».

[69] B, p. 181.

[70] Cf. B, p. 176 : « Dans cet accroissement prend place un effort […] ».

[71] Au niveau du simple schéma sensori-moteur qui définit la dimension organique du vivant humain, il est vrai que la conformité de l'action au mouvement fondamental de la vie reste marquée d'une certaine imperfection : son immanence est contrariée et comme telle soumise en quelque manière au monde auquel elle s'oppose. Ce n'est qu'en envisageant la complexification de cette structure chez le vivant humain que nous pouvons apercevoir la possibilité d'une conformité plus parfaite de l'activité du vivant à l'immanence de la vie en lui.

INDEX NOMINUM

ANSELME DE CANTORBÉRY, 22
ARAGON (L.), 402
ARENDT (H.), 106
ARISTOTE, 43, 77, 122
AUDI (P.), 3, 20, 35, 90, 132, 195, 253, 457
AUGUSTIN D'HIPONNE, 518
BARBARAS (R.), 3, 100, 124, 188, 260, 275, 277, 282, 288, 299, 343, 428, 474, 476, 605
BATAILLE (G.), 616
BAUDELAIRE (C.), 448
BERGSON (H.), 18, 144, 342, 346, 350, 385, 388, 391, 606
BIMBENET (E.), 3, 66, 79, 100, 475
BLUMENBERG (H.), 16, 42
CANGUILHEM (G.), 346
CHANGEUX (J.-P.), 62
CORCUFF (P.), 28
CUSANO (S.), 30
DEJOURS (C.), 463
DELEUZE (G.), 167, 201, 202
DEPRAZ (N.), 28
DERRIDA (J.), 252
DESCARTES (R.), 1, 29, 67, 75, 76, 86, 91, 96, 99, 100, 105, 107, 118, 131, 134, 141, 142, 145, 146, 171, 226, 266, 286, 291, 340, 341, 356, 357, 426, 459, 509, 601
DEVARIEUX (A.), 3, 124, 259, 303, 342, 345, 355, 394, 486
ECKHART (M.), 20, 21, 22, 23, 136, 477, 478, 479, 480, 485, 509, 517, 540
ENGELS (F.), 16
FALQUE (E.), 605
FEUERBACH (L.), 16, 117, 177, 529
FICHTE (J.G.), 625
FISCHBACH (F.), 121
FORMISANO (R.), 519
FOUCAULT (M.), 19, 79, 80
GALIBERT (T.), 28, 29, 30
GALILÉE (G.), 37, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 77, 152, 252, 291
GUILLAMAUD (P.), 327, 328
HATEM (J.), 195
HEGEL (G. W. F.), 92, 99, 104, 105, 116, 132, 177, 178, 195, 197, 226, 349, 442, 621
HEIDEGGER (M.), 15, 28, 32, 38, 42, 75, 76, 99, 106, 107, 108, 109, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 128, 138, 143, 173, 178, 204, 227, 232, 258, 507, 554, 584, 594, 627
HENRY (A.), 28, 316
HÖLDERLIN (F.), 121, 401
HUME (D.), 110, 243
HUSSERL (E.), 1, 15, 36, 38, 42, 53, 55, 57, 69, 75, 76, 94, 210, 285, 296, 317, 438, 519, 554
JANICAUD (D.), 21, 23
JANKÉLÉVITCH (V.), 346
JEAN (G.), 3, 17, 18, 20, 23, 35, 83, 89, 94, 108, 121, 127, 130, 135, 145, 191, 193, 194, 197, 200, 222, 241, 249, 251, 265, 287, 316, 325, 342, 345, 346, 355, 362, 367, 389, 392, 394, 395, 463, 469, 476, 506, 512, 513, 519, 558, 559, 578, 580, 613, 614, 616, 617,618, 619, 620, 621, 623, 624, 625, 626, 627
JEAN (l'Évangéliste), 21, 491, 537, 550
JÉSUS-CHRIST, 11, 34, 40, 97, 400, 475, 480, 481, 485, 491, 492, 493, 495, 514, 529, 537, 542, 546, 547, 548, 550, 551, 577, 579, 582
JONAS (H.), 463
JULLIEN (F.), 46
KAFKA (F.), 182, 183, 262, 288, 554
KANDINSKY (W.), 11, 36, 263, 451
KANT (E.), 13, 28, 30, 75, 76, 94, 99, 110, 137, 163, 165, 173, 226, 466
KIERKEGAARD (S.), 20, 136, 178, 196, 291, 297, 298, 299, 324, 326, 498, 563, 583, 587, 594
LABRUSSE (S.), 517
LAOUREUX (S.), 166, 344
LAVELLE (L.), 277
LAVIGNE (J.-F.), 3, 512, 513, 519, 520, 605
LECLERCQ (J.), 3, 23, 83, 106, 249, 251, 259, 316, 355, 428, 463, 469, 512, 513, 519, 558, 578, 580
LEVINAS (E.), 84, 85, 128, 317
LORELLE (P.), 3, 252, 259, 263, 277, 317, 428, 519, 605
LUC (l'Évangéliste), 529, 579
MAINE DE BIRAN (P.), 11, 36, 67, 91, 110, 134, 143, 144, 151, 189, 222, 243, 258, 259, 298, 303, 304, 306, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 353, 355, 366, 392, 394, 406, 486, 527, 613, 619
MALEBRANCHE (N.), 158
MALLARMÉ (S.), 276
MALLET (R.), 263
MANDANGIU (R.), 556
MARION (J.-L.), 83, 107, 141, 142
MARX (K.), 11, 16, 17, 36, 67, 68, 116, 117, 134, 144, 155, 177, 191, 196, 199, 213, 215, 258, 262, 263, 281, 284, 293, 294, 302, 308, 322, 325, 337, 369, 371, 372, 373, 374, 377, 383, 403, 437, 440, 441, 442, 444, 447, 452, 453, 455, 457, 462, 471, 529, 552, 599, 618
MERLEAU-PONTY (M.), 66, 67, 79, 100, 189, 260, 275, 276, 279, 283, 284, 285, 288, 343, 475
MONOD (J.- C.), 42
MONTEBELLO (P.), 342, 343
MOSER (V.), 252, 265, 297, 315, 357
NIETZSCHE (F.), 17, 19, 38, 116, 144, 167, 192, 201, 448, 457, 520
NOVALIS (G. P. F.), 90, 136
PASCAL (B.), 185, 204, 580
PAUL DE TARSE, 562, 584
PERRIN (C.), 108
PLATON, 105, 266, 278, 586
RICOEUR (P.), 55, 116, 293, 324
RIMBAUD (A.), 388, 578
RIQUIER (C.), 100, 342, 343, 605
RODRIGO (P.), 284
ROGOZINSKI (J.), 253, 264, 605
SARTRE (J.-P.), 76, 99, 102, 178, 195, 231, 354, 548, 579
SCHELER (M.), 53, 172, 242
SCHOPENHAUER (A.), 17, 23, 144, 213, 584
SEBBAH (F.-D.), 249, 251, 253, 469, 470
SILESUS (A.), 202
SIMÉON (J.-P.), 364
SOCRATE, 586
SPINOZA (B.), 167, 230, 243, 486, 488, 537
VIDALIN (A.), 578, 580
WITTGENSTEIN (L.), 95
WOLFF (F.), 43, 77
WORMS (F.), 62

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Ouvrages de Michel Henry

L'Essence de la manifestation [1963], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2014.

Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne [1965], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011.

Marx, [1976], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009.

Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu [1985], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003.

La Barbarie [1987], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.

Voir l'invisible. Sur Kandinsky [1988], Paris, PUF, coll. « Quadrige » 2005.

Phénoménologie matérielle [1990], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2012.

Du Communisme au Capitalisme. Théorie d'une catastrophe, Paris, Odile Jacob, 1990.

C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, Paris, Seuil, 1996.

Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris, Seuil, 2000.

Paroles du Christ, Paris Seuil, 2002.

Le Bonheur de Spinoza, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004.

Romans, Paris, Gallimard, coll. « Encre marine », 2009.

Articles, conférences et textes inédits

Autodonation, Entretiens et Conférences, Paris, Beauchesne, 2004.

« Philosophie, théologie, exégèse. Réponses par Michel Henry », in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Philippe Capelle (éds), Paris, Cerf, 2004, p. 143-190.

« Descartes et la question de la technique », in *Descartes*, J-L. Marion [dir.], Paris, Bayard, coll. « Les compagnons philosophiques », 2007, p. 79-92.

Le socialisme selon Marx, Paris, Sulliver, 2008.

Textes inédits dans *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009.

Textes inédits sur l'expérience d'autrui, dans *Revue Internationale Michel Henry,* n°2, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2011.

Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.

Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011.

Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004.

Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004.

Phénoménologie de la vie, tome V. Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2015.

Entretiens

Autodonation, *Entretiens et Conférences*, Paris, Beauchesne, 2004.

Entretiens, Arles, Sulliver, 2007.

Entretien avec O. Salazar-Ferrer, Paris, Corlevour, 2010.

« Entretien avec Philippe Corcuff et Natalie Depraz » dans *Contretemps*, n° 16, avril 2006, p. 159-170.

Notes manuscrites

« Michel Henry. Notes inédites sur la méthode phénoménologique », dans *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, second trimestre 2011, p. 18-29.

« Notes sur l'expérience d'autrui », dans *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, *Revue internationale Michel Henry*, n°2, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2011, p. 71-138.

« La communication des consciences et les relations avec autrui », dans *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, *Revue internationale Michel Henry*, n°2, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2011, p. 139-178.

« Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* : "La subjectivité" », dans *Notes préparatoires à* L'essence de la manifestation *: la subjectivité*, *Revue internationale Michel Henry,* n°3, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 93-279.

« Notes sur le phénomènes érotique », dans *Notes sur le phénomène érotique, Varia, Revue internationale Michel Henry,* n°4, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 27-51.

« Notes préparatoires à *Paroles du Christ* », dans *Notes préparatoires à* Paroles du Christ, *Revue internationale Michel Henry,* n°5, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 25-64.

« Notes préparatoires à *Incarnation* », dans *La phénoménologie française au Japon*, *Revue internationale Michel Henry*, n°6, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2015, p. 23-31.

« Notes diverses sur Descartes » dans *Michel Henry. Notes diverses sur Descartes*, *Revue internationale Michel Henry,* n°9, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2017, p. 41-488.

« Notes sur Kierkegaard », dans *Notes sur Kierkegaard. Variations sur l'existence*, *Revue internationale Michel Henry,* n°10, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2019-2020, p. 27-247.

Sources secondaires et critiques

ALVARADO CABELLOS A., « Michel Henry et l'affectivité comme fondement de la psychè. Une confrontation avec *De l'interprétation. Essai sur Freud*, de Paul Ricœur », in *Revue internationale Michel Henry* n°4, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2013, p. 185-204.

AUDI. P., « Rousseau et la parole vivante », in J-M. Longneaux [dir.], *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2000, p. 87-105.

AUDI. P., « Pour une approche phénoménologique du "sentiment de la nature". Rousseau avec Henry », in A. David et J. Greisch [dir.], *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 405-437.

AUDI. P., « Notes sur Michel Henry et l'excédence du soi », in J. Hatem [dir], *Michel Henry. La parole de vie, Paris, L'Harmattan*, 2003, p. 285-294.

AUDI P., *Michel Henry, une trajectoire philosophique,* Paris, Les Belles Lettres, 2006.

AUDI P., « Michel Henry et la réalité du sentiment », in Y-C. Zarka, A. Zafrani [dir.], *La phénoménologie et la Vie*, Paris, Cerf, 2019, p. 419-446.

AZOUVI F., *Maine de Biran*, *la science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.

BARBARAS R., « Le corps chez M. Henry et M. Merleau-Ponty », in J-C. Goddard et M. Labrune (éds.), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992.

BARBARAS R., *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998.

BARBARAS R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2008.

BARBARAS R., *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.

BARBARAS R., *La dynamique de la manifestation*, Paris, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2013.

BARBARAS R., *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016.

BARBARAS R, *Lectures phénoménologiques*, Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2019.

BEAT M., « La métaphysique de Michel Henry (sur *C'est moi la vérité* et *Incarnation*) », in *Revue internationale Michel Henry*, n°9, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2018, p. 191- 213.

BÉGOUT B., « Le phénomène et la vie. Trois approches possibles d'une phénoménologie de la vie », in J-M. Vaysse (éd.), *Vie, monde, individuation*, Hildesheim, Olms, 2003.

BELLANTONE A., « Michel Henry et Hegel : la parousie de l'absolu (*L'essence de la manifestation*, §17-22, 37, 70-77) » in J. Leclercq et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 109-127.

BERLANDA T., « Michel Henry : une nostalgie pascalienne », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2013, p. 35-42.

BERNET R., « Christianisme et phénoménologie », in A. David et J. Greisch [dir], *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 181-201.

BERTHOT C., « Michel Henry lecteur de Nietzsche ou le dépassement de l'hellénisme », in *Revue internationale Michel Henry*, n°7, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2016, p. 133-149.

BIMBENET E.*, Nature et Humanité, Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty,* Paris, Vrin, 2004.

BORCH-JACOBSEN., « L'inconscient malgré tout », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 123-158.

BOUBIL E., « Michel Henry et la notion d'immanence dans la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty (L'essence de la manifestation, §44-45) », in J. Leclercq et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 207-224.

BRUNFAUT S., « Sans "chemin" ni "lumière" : Kafka à l'intérieur d'une phénoménologie de la vie », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 357-365.

BROHM J-M., « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine »,* Paris, Beauchesne, 2006, p. 239-257.

CAPELLE-DUMONT P., « "Auto" et "Alter". Immanence et altérité chez Michel Henry », in Y-C. Zarka, A. Zafrani [dir.], *La phénoménologie et la Vie*, Paris, Cerf, 2019, p. 395-417.

CANULLO C., « Pâtir l'immanence, puissances d'un oxymoron », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 267-279.

CANULLO C., « Le monde à l'envers : Henry lecteur de Marx », in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G. Rametta, *Vivre la raison, Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 87-105.

CHRÉTIEN J-L, « La vie sauve », in les *Études philosophiques* n°1, 1998.

CHRÉTIEN J-L., « La parole selon Michel Henry », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 151-162.

CITOT V., « La phénoménologie à l'épreuve des sciences », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 41-56.

COLETTE J., « Michel Henry lecteur de Kierkegaard », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 345-362.

DAVID A., « Le "Marx" de Michel Henry », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], in *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 343-353.

DEJOURS C., « Travail et phénoménologie de la vie », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.] *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 352-358.

DEJOURS C., « Travail et phénoménologie de la vie », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 553-565.

DEPRAZ N., « En quête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckhart », in A. David et J. Greisch [dir.], *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 255-280.

DEPRAZ N., « Eros et intersubjectivité », in J. Hatem [dir.] *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 167-180.

DEPRAZ N., « Phénoménologie de la chair et théologie de l'*eros* », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporain,* Paris, Beauchesne, 2006, p. 167-179.

DEPRAZ N., « Tautologie et antinomie : quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique ? », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 442-452.

DEPRAZ N., « La fécondité de la phénoménologie de la vie de Michel Henry pour les approches en deuxième personne », in *Revue internationale Michel Henry*, n°2, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2011, p. 180-196.

DEVARIEUX A., « Michel Henry et Maine de Biran : phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 30, 2011, p. 121-141.

DEVARIEUX A., « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », in G. Jean., J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 43-58.

DEVARIEUX A., « "Distincts non séparés" Michel Henry lecteur de Maine de Biran », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 311-336.

DEVARIEUX A., « Vie lacunaire et vie approfondie. La phénoménologie du mouvement vivant selon Michel Henry et Renaud Barbaras », in François A et F. Worms [dir.], *Le moment du vivant,* Paris, PUF, 2016, p. 45-67.

DEVARIEUX A., « Michel Henry devant le sommet Malebranchiste (L'essence de la manifestation, § 26, 48, 57, 59) » in J. Leclercq et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 153-173.

DEVARIEUX A., *L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2018.

DEVARIEUX A., « Le monde en son absence. Maine de Biran alibi de Michel Henry », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 131-144.

DUBOIS M., « L'acte esthétique de la création : enjeux et formes d'une "poéthique" moderne », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 391-400.

DUCHARME O., « Condition sociale et affectivité culturelle », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 537-544.

DUCHARME O., *Michel Henry et le problème de la communauté. Pour une communauté d'habitus*, Paris, L'Harmattan, 2013.

DUFOUR-KOWALSKA G., *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.

DUFOUR-KOWALSKA G., « *In mémoriam* Michel Henry », in J. Hatem [dir.], *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 5-20.

DUFOUR-KOWALSKA G., *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003.

DUFOUR-KOWALSKA G., « Le corps subjectif : Incarnation et Révélation », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine,* Paris, Beauchesne, 2006, p. 81-90.

DUFOUR-KOWALSKA G., « L'immanence raison première et substance », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 163-173.

DUSAUSOIT H., « Nihilisme et révélation », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 475-483.

DUSAUSOIT H., *Nihilisme et philosophie de la vie. Une étrange connivence dans l'œuvre de Michel Henry*, Namur, PU de Namur, 2016

FALQUE E., « Y-a-t-il une chair sans corps », in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, P. Capelle (éds), Paris, Cerf, 2004, p. 95-133.

FORMISANO R., « Phénoménalité et savoir. La phénoménologie matérielle de Michel Henry » in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G Rametta, *Vivre la raison, Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 107-124.

FORMISANO R., « Phénoménalité et finitude. Michel Henry, entre Kant, Fichte et Heidegger (*L'essence de la manifestation* § 22-25) », in J. Leclercq et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 129-152.

FORTHOMME B., « L'épreuve affective de l'autre », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91° année, n°1, janvier-mars 1986.

FRANÇOIS A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2010.

FRANÇOIS A., « Michel Henry : les concepts économiques de Marx à la lumière de l'affectivité », *Revue internationale Michel Henry*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2010, 1, p. 51-68.

FRANÇOIS A., « Michel Henry lecteur de Schopenhauer et Nietzsche », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 363-375.

GAMBA. E, « L'âme dans la pensée de Michel Henry », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 71-79.

GABELLIERI. E., « Engendrement et nouvelle naissance chez Simone Weil et Michel Henry », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 89-101.

GÉLY R., « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », in *Les carnets du centre de philosophie du droit*, n°97, Louvain la neuve, 2002.

GÉLY R., *Rôles, action sociale et vie subjective*, Bruxelles, P.I.E., Peter Lang, 2007.

GÉLY R., « La vie sociale, le langage et la vulnérabilité originaire du désir. Réflexions à partir de l'œuvre de Michel Henry », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 6, 2010.

GÉLY R., « La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry. Réflexions à partir de *La barbarie* », *Noesis*, 18, 2011, p. 103-128.

GIBERT M., « La Praxis Michel Henry : corps et esprit de la phénoménologie matérielle, in *Revue internationale Michel Henry* » n°4, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2013, p. 139-161.

GIRAUD V., « Vérité et affectivité dans la phénoménologie matérielle », in *Michel Henry, une autre voie pour la phénoménologie* dans Cahiers Philosophiques, n°126, 3e trimestre 2011, p. 24-48.

GIROUX M., *L'oubli de la vie, Michel Henry face au monde moderne*, Paris, RetN éditions, 2022.

GRAMONT de J., « L'appel de la vie », in J. Hatem [dir.], *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 35-72.

GRAMONT de J., « De l'historial de la vie à l'histoire du vivant », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 439-454.

GREISCH J., « "Le monde à l'envers." Quel renversement, de quelle phénoménologie », in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, P. Capelle (éds), Paris, Cerf, 2004, p. 55-81.

GREISCH J., « L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir », in A. David et J. Greisch [dir.], *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 383-406.

GREISCH J., « La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 174-185.

GUILLAMAUD P., « La transcendance inversée : sur l'immanence, la renonciation et l'immanental », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 345-354.

HAAR M., « Michel Henry : entre phénoménologie et métaphysique », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 47-66.

HABER S., « Michel Henry et l'humanisme marxien. Le test de l'interprétation de l'anthropologie négative dans le livre I du Capital », in *Revue internationale Michel Henry*, n° 1, 2010, Louvain, Presses universitaires de Louvain, p. 30-50.

HARDY J-S., « "Le mouvement est vie". Le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry » in *Revue internationale Michel Henry*, n°7, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2016, p. 53 -73.

HATEM J., « La tonalité mystique de la seconde naissance », in J-M. Longneaux [dir.], *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2000, p. 166-182.

HATEM J., *Le Sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme de Michel Henry*, Paris, L'Harmatan, 2004.

HENRY A., « Vivre avec Michel Henry. Entretien avec Anne Henry », in *Autodonation*, Paris, Beauchesne, 2004.

HERNANDEZ-DISPAUX J., « Kierkegaard dans la "problématique" (*L'essence de la manifestation* §70) », in J. Leclercq et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 263-280.

HERNANDEZ-DISPAUX J, « L'autorité de la vie », in *Revue internationale Michel Henry*, n°10, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2019-2020, p. 307-321.

JANICAUD D., *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essai », 2009.

JEAN G., « De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" », in *Revue internationale Michel Henry*, n°2, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2011, p. 16-70.

JEAN G., « Vie et plus value : Michel Henry et les fondements métaphysiques de l'économie » in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, second trimestre 2011 p. 171-194.

JEAN G., « Michel Henry et la différence phénoménologique », in *Michel Henry, une autre voie pour la phénoménologie* in Cahiers Philosophiques, n°126, 3e trimestre 2011, p. 7-23.

JEAN G., « La subjectivité, la vie, la mort », in *Revue internationale Michel Henry*, n°3, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2012, p. 15-92.

JEAN G., « Désir, négativité, spectralité : Michel Henry et le problème de l'érôs », in *Alter. Revue de phénoménologie*, *L'érôs*, n°20/2012, p. 55-73.

JEAN G., « Y-a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique. Réflexions autour de Michel Henry », in *Alter. Revue de phénoménologie*, *La vie*, n° 21/2013, p. 101-115.

JEAN G., « Intersubjectivité pathétique », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 291-306.

JEAN G., « Les ambiguïtés de l'érôs », in *Revue internationale Michel Henry*, n°4, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2013, p. 19-26.

JEAN G., « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », in *Revue internationale Michel Henry*, n°5, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2014, p. 165-216.

JEAN G., « Michel Henry et la "métaphysique de la présence" », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 99-121.

JEAN G., *Force et Temps*, *Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015.

JEAN G., « L'homme à son insu », in *Alter. Revue de phénoménologie*, « Anthropologies philosophiques », n°23/2015 p. 183-202.

JEAN G., « Michel Henry et les ambiguïtés de Heidegger (*L'essence de la manifestation*, §13,42, 65) » in J. Leclercq et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 93-108.

JEAN G., « Michel Henry et la question de l'agir », in Y-C. Zarka, A. Zafrani [dir.], *La phénoménologie et la Vie*, Paris, Cerf, 2019, p. 447-468.

JEAN G., « L'antivitalisme de Michel Henry comme critique de la figure contemporaine du monde », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 145-161.

JEAN G., *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Association internationale de Phénoménologie, Wuppertal, Allemagne, 2020.

KANABUS B. GH., (et MAESSCHALCK M.), « Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines », *Studia Phaenomenologica*, IX, 2009, p. 333-350.

KANABUS B. GH., « Vie absolue et Archi-soi : naissance de la proto-relationnalité », *Studia Phaenomenologica*, IX, 2009, p. 113-128.

KANABUS B. GH., « Individualité et communauté selon une phénoménologie de l'Archi-Soi », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, 140, 2009.

KANABUS B. GH., *La généalogie du concept d'Archi-soi chez Michel Henry*, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2011.

KANABUS B. GH., « Le concept d'histoire chez Henry lecteur de Marx », in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, second trimestre 2011 p. 197-214.

KANABUS. B. GH, « Idéologie et subjectivation à la lumière de la phénoménologie matérielle », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 517-526.

KAWASE M., « La naissance de la culture d'après la phénoménologie de la vie de Michel Henry » in *Revue internationale Michel Henry*, n°6, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2015, p. 65-84.

KAWASE M., « Le "monde-de-la-vie" et le monde du "sens commun" », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 163-174.

KHOSROKHAR F., « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui », in *Rue Descartes*, 35/2002, p. 63-75.

KÜHN R., « La contre-réduction comme "saut" dans la Vie absolue », in J-M. Longneaux [dir.], *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2000, p. 67-80.

KÜHN R., « Crise de la culture et vie culturelle », in J-M. Longneaux [dir.], *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2000, p. 139-163.

KÜHN R., « Le passage absolu. De l'affectivité comme la seule certitude possible », in A. David et J. Greisch [dir.], *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 141-170.

KÜHN R., « Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine,* Paris, Beauchesne, 2006, p. 119-130.

KÜHN R., « Corporéité et vie charnelle. Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 186-195.

KÜHN R., « La Nature aisthétique, ou l'Unité originaire de la Vie et du Monde. La cohérence et le défit du projet phénoménologique de Michel Henry », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 217-236.

KÜHN R., « Archi-intelligibilité johannique dans la phénoménologie de Michel Henry. Une réception phénoménologique radicale du prologue de Jean », in *Revue internationale Michel Henry*, n°4, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2013, p. 77-98.

LAMBERT J., « Un monde par essence esthétique. L'art comme mémoire et identité dans *L'amour les yeux fermés* », p. 367-377.

LAOUREUX S., *L'immanence à la limite, Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, 2001.

LAOUREUX S., « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la "métaphysique" », in J. Hatem [dir.] *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 181-212.

LAOUREUX S., « Phénoménologie matérielle et critique sociale. Réflexions à partir du *Marx* de Michel Henry », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 505-516.

LAOUREUX S., « La référence à Maître Eckhart dans la philosophie de Michel Henry », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 249-275.

LAVIGNE J-F., « De L'Être de l'ego à la parole de Dieu : parcours philosophique et pensée phénoménologique dans l'œuvre de Michel Henry », in J. Hatem [dir.], *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 21-34.

LAVIGNE J-F., « La matière vivante, ou la victoire de Berkeley », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 196-206.

LAVIGNE J-F., « Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendantale de l'ego » in, *Michel Henry, une autre voie pour la phénoménologie*, dans *Cahiers Philosophiques*, n°126, 3e trimestre 2011, p. 66-81.

LAVIGNE J-F., « Incarnation et historicité », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 455-474.

LAVIGNE J-F., « "Prendre chair" : le problème de la temporalité transcendantale dans la phénoménologie matérielle de Michel Henry », in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G. Rametta, *Vivre la raison, Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 53-69.

LAVIGNE J-F., « Comment l'ego vient au monde. L'équivoque de l'affectivité transcendantale », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 57-75.

LECLERCQ J., « La provenance de la chair : le souci henryen de la contingence », in *Studia Phaenomenologica*, IX, 2009, p. 303-314.

LECLERCQ J., « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], in *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 207-218.

LECLERCQ J., « Biographie de Michel Henry » dans *Pour une phénoménologie de la vie*, Paris, Corlevour, 2010, p. 9-27.

LECLERCQ J., « La structure interne et les lois de l'affectivité dans la philosophie de la vie de Michel Henry », in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, second trimestre 2011 p. 47-65.

LECLERCQ J., « La question de l'autre langage : une sortie du champ philosophique ? », in *Revue internationale Michel Henry*, n°5, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2014, p. 217-226.

LECLERCQ J., « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi. Réflexions sur le projet de Michel Henry », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 229-245.

LECLERCQ J., « La critique de la déraison économique chez Michel Henry », in *Revue internationale Michel Henry*, n°7, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2016, p. 87-93.

LECLERCQ J., « Lecture originaire et influence continues de Maître Eckhart (*L'essence de la manifestation*, §39-40) in J. Leclercq et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 175-189.

LECLERCQ J., « La "phénoménologie de la vie" de Michel Henry est-elle devenue une théologie ? », in Y-C. Zarka, A. Zafrani [dir.], *La phénoménologie et la Vie*, Paris, Cerf, 2019, p. 485- 506.

LECLERCQ J., « Michel Henry était un mystique sauvage », site *Philitt*, 2 décembre 2020.

LHEUREUX J., « Le concept henryen de "réalité". Sur le sens du noème, de l'objet et de l'étant dans la phénoménologie matérielle », in *Revue internationale Michel Henry*, n°4, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2013, p. 163-184.

LHEUREUX J., « Michel Henry et le *cogito* préréflexif de Sartre (*L'essence de la manifestation*, §11-12, 13-16, 22-30) », in J. Leclercq et C. Perrin [dir.], *Genèse et Structure de* L'essence de la manifestation, Paris, Hermann, 2017, p. 49-76.

LONGNEAUX J-M., « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », in *Michel Henry*, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004, p. 151-424.

LONGNEAUX J-M., « La vie tributaire de l'éducation », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine,* Paris, Beauchesne, 2006, p. 131-145.

LORELLE P., « L'affectivité : le fondement affectif de la normativité », in *Revue d'éthique et de théologie morale,* 2018/4 (n°300), p. 59-73.

LORELLE P., « Le monde ou la vie fragile. Une nouvelle lecture critique de Michel Henry », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 91-101.

LORELLE P., « Qu'est-ce qu'une phénoménologie matérielle ? Henry et Levinas : l'impression et sa modification », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique,* [En ligne], Volume 16, Numéro 5, 2020.

LORELLE P., « Incarnation et désincarnation chez Michel Henry », in C. Picard (Ed.), *Incarnation, Question ancienne, enjeux actuels. Approches philosophiques et théologiques*, Paris, Classique Garnier, 2021. p. 53-66.

MAESSCHALCK M., « La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry », in J-M. Longneaux [dir.], *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2000, p. 183-209.

MAESSCHALCK M., « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 239-276.

MAESSCHALCK M. (et KANABUS B. GH.), « Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines », *Studia Phaenomenologica*, IX, 2009, p. 333-350.

MALAGUTI I., « Parole et silence. Michel Henry lecteur de Maître Eckhart », in R. Farmisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G Rametta, *Vivre la raison, Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 141-153.

MALLET R., « La critique du monde de la technoscience à l'aune de la conception henryenne del'*humanitas* de l'homme. Sur le chemin noir d'un archihumanisme », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 175-189.

MANDIANGU R. : « L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l' "égoïté" à la "nostrité"», in *Revue internationale Michel Henry*, n°7, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2016, p. 97-111.

MARION J-L, « L'invisible et le visible », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 219-232.

MARION J-L, « L'invisible et le phénomène », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 81-98.

MARION J-L, « La réduction comme question », in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti, G. Rametta, *Vivre la raison, Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 19-40.

MONOD J-C., « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », in Revue germanique internationale n°10, [en ligne], 2009, p. 221-236.

MONTEBELLO P., *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, 1994.

MOSER V., *Memento Mori*, *Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry*, Presses universitaire de Louvain, 2017.

MOSER V., « Avec Michel Henry, pour une monadologie radicale », in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, second trimestre 2011, p. 143-159.

PERRIN C., « Commencer par recommencer. La croisée cartésienne de Martin Heidegger et de Michel Henry », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 135-146.

PODAR O-S., « Y-a-t-il, en Principe, une autre médiation que celle de l'Archi-Fils ? Réponses sur la "deuxième naissance" de la phénoménologie matérielle », in *Revue internationale Michel Henry* n°4, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2013, p. 99-123.

RHODE E., « Le soi pluriel, entre répétition et rencontre », in *Revue internationale Michel Henry*, n°2, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2011, p. 197-206.

RICOEUR P., « Le *Marx* de Michel Henry », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 161-183.

RIQUIER C., « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », in *Studia Phaenomenologica*, vol. IX, 2009.

RIQUIER C., « La vie au cœur de la phénoménologie française », in *Alter*, *Revue de Phénoménologie*, *La vie*, 21/2013, p. 223-237.

RODRIGO P., « Du phénoménologique dans l'art. La vie à l'œuvre », in Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, Paris, Beauchesne, 2006, p. 275-290.

ROGOZINSKI J., *Le moi et la chair. Introduction à une ego-analyse*. Paris, Cerf, 2006.

ROGOZINSKI J., « La chair de la vérité », in *Archives de Philosophie*, 2010, I, Tome 73, p. 67-80.

ROGOZINSKI J., « "De temps en temps la vie fait un saut". Vers une re-fondation de la phénoménologie matérielle », in Y-C. Zarka, A. Zafrani [dir.], *La phénoménologie et la Vie*, Paris, Cerf, 2019, p. 469-483.

SCHNEIDER M., « Le sujet en souffrance », in *L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 281-298.

SEBBAH F-D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, Bibliothèque du Collège International de Philosophie, 2001.

SEBBAH F-D, « Naître à la vie, naître à soi-même. À propos de la notion de naissance chez Michel Henry », in A. David et J. Greisch [dir.] *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 95-117.

SEBBAH F-D., « La parole henryenne », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 484-493.

SEBBAH F-D., « D'autres vies que la nôtre ? La pensée henryenne à l'ère des êtres artificiels », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 307-325.

SEYLER F., « Michel Henry et la critique du politique », in *Studia Phaenomenologica*, IX, 2009, p. 351-377.

SEYLER F., *Barbarie ou Culture. L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Kimé, 2010.

SEYLER F., « Retrouver la vie ou retrouver le monde ? Esquisse d'un débat entre la pensée de Michel Henry et celle de Renaud Barbaras », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, 2011, p. 97-120.

SEYLER F., « La certitude comme enjeu éthique et épistémologique pour la phénoménologie de la vie », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 237-247.

SOYSAL A., « Une vie en première personne », in A. David et J. Greisch [dir.], *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 117-128.

STAUDIGL M., « De la phénoménologie matérielle à la critique de la culture et de la politique. Essai sur l'enjeu pratique de la pensée henryenne », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 485-503.

SZEFTEL M., « Le monde des sentiments. Une approche henryenne », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 205-214.

TENGELYI L., « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine,* Paris, Beauchesne, 2006, p. 51-66.

THELOT J., « Conversion et faim », in J. Hatem [dir.] *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 213-224.

THELOT J., « Vie et violence. Esquisse pour une généalogie du monde », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 425-438.

TILLIETTE X., « La christologie philosophique de Michel Henry », in A. David et J. Greisch [dir.], *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 171-180.

TOUBOUL H., « Travail, mesure et temps. Réflexions sur le *Marx* de Michel Henry », in *Revue internationale Michel Henry*, n°1, 2010, p. 69-82.

UCCIANI L., « Le destin de l'individu n'est pas celui du monde », in *L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 225-238.

VASCHALDE R., « Le malheur de la pensée d'après Michel Henry », in J. Hatem [dir.] *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 225-238.

VASCHALDE R., « Du Christ de Michel Henry », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 504-511.

VASCHALDE R., « Évocations », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 527-528.

VASCHALDE R., « Épreuve de soi et vérité du monde : depuis Michel Henry », Paris, Orizons, coll. « La main d'Athéna/Philosophie », 2016.

VASCHALDE R., « Genèse et genèse », in *Revue internationale Michel Henry*, n°9, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2018, p. 179-189.

VASCHALDE R., « Ici, maintenant, là-bas : pour une phénoménologie de la (non) distance », in *Revue internationale Michel Henry*, n°9, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2018, p. 231- 239.

VASCHALDE R., « Voir l'invisible : sur Michel Henry », in *Revue internationale Michel Henry*, n°9, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2018, p. 241-259.

VIDALIN A., « Phénoménologie de la Vie et Théologie », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 512-520.

VIDALIN A., « L'acte humain dans la phénoménologie de la vie », in *Studia Phaenomenologica*, IX, 2009, p. 129-144.

VIDALIN A., *Actes du Christ et actes de l'homme. La théologie morale à l'épreuve de la phénoménologie de la vie*, Parole et Silence, coll. « Collège des Bernardins », 2012.

VIDALIN A., « La genèse du mal dans l'éthique de la vie », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2013, p. 629-638.

VIEILLARD-BARON., « Michel Henry lecteur de Hegel », in G. Jean et J. Leclercq [dir.], *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives Louvain*, Presses universitaire de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2014, p. 337-344.

WALTON R., « Auto-affection et événement », in *Revue internationale Michel Henry*, n°7, Louvain, Presses universitaire de Louvain, 2016, p. 19-34.

WELTEN R., « De Marx au Christianisme et retour : la philosophie de la réalité de Michel Henry », in J-M. Brohm et J. Leclercq [dir.], *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 361-372.

WORMS F., « La vie dans la philosophie du X siècle en France », Philosophie 2011/1, n°109, « Philosophie(s) française(s) ».

WORMS F., « Un moment du vivant ? », in François A et F. Worms [dir.], *Le moment du vivant,* Paris, PUF, 2016.

WORMS F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.

YAMAGATA Y., « L'immanence en tant que fondement de la transcendance. Ontologie de Michel Henry », Rüiki, 2, Kyoto, 1980.

YAMAGATA Y., « L'immanence et le mouvement subjectif », in A. David et J. Greisch [dir.], *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 129-140.

Autres ouvrages et articles

ARAGON L., *Elsa*, Paris, Gallimard, 2008.

ARENDT H., *La Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 2007.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1974.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

ARISTOTE, *Organon,* trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994-1995.

AUDI P., *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit,* La versanne, Encre marine, 2004.

AUDI P., *Créer*, *Introduction à l'Esth/éthique*, Lagrasse, Verdier/Poche, 2010.

AUGUSTIN, *Les confessions*, trad. J. Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964.

BARBARAS R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2008.

BARBARAS R., *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.

BARBARAS R., *La dynamique de la manifestation*, Paris, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2013.

BARBARAS R., *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016.

BARBARAS R., *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique,* Louvain, Peeters, 2019.

BARBARAS R., « Le monde de l'appartenance », in J. Leclercq, P. Lorelle (éds), *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques*, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », 2020, p. 13-27.

BAUDELAIRE C., *Les fleurs du mal et autres poèmes*, Paris, GF, Flammarion, 1964.

BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, [1889], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997.

BERGSON H., *Matière et mémoire*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008.

BERGSON H., *L'Évolution créatrice*, [1907], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.

BERGSON H., « Allocution à une conférence du Pasteur Hollard » [1911], in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

BERGSON H., « L'âme et le corps » [1912], in *L'énergie spiritu*elle, Paris, PUF, 1985.

BERGSON H., « Conférence de Madrid sur l'âme humaine » [1916], in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

BERGSON H., *La Pensée et le Mouvant*, *Essais et Conférences*, [1934], Paris, PUF, 1960.

BIMBENET E., *L'Animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2011.

BIMBENET E., « Le sophisme de l'animalité humaine », in A. François et Worms F. [dir.], *Le moment du vivant*, Paris, PUF, 2016, p. 187-206.

BIMBENET E, *Le Complexe des trois singes*, Paris, Seuil, 2017.

BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011.

CANGUILHEM G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 1994 [1968].

CANGUILHEM G., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1988.

CHANGEUX J-P., *L'Homme neuronal,* Fayard, 1983.

DELEUZE G.*, Nietzche et la philosophie*, PUF, Paris, 1967.

DERRIDA J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

DESCARTES., *Œuvres philosophiques*, Tome I, II, III, Paris, Classiques Garnier, 1997-1999.

ECKHART., *Traités et Sermons*, trad. F. A. et J. M., Aubier, Paris, 1942.

FISCHBACH F., *L'Être et l'Acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003.

FOUCAULT M., *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, coll « Tel », 1966.

FREUD S., *Ma vie et la psychanalyse*, trad. M. Bonaparte, Paris, NRF-Gallimard, coll. « Idées », 1950.

FREUD S. *Cinq psychanalyses*, trad. M. Bonaparte, Paris, PUF, 1954.

FREUD S., *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, « Petite bibliothèque Payot », 1971.

FREUD S., *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, « Petite bibliothèque Payot », 1978.

FREUD S. *Abrégé de psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1975.

FREUD S. *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J-B. Pontalis, Gallimard, 1981.

HEGEL F., *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. J. Martin, Vrin, Paris, 1948.

HEGEL F., *Phénoménologie de l'esprit* [1807], trad. Lefebvre J-P, Aubier, 1991.

HEGEL F., *La Philosophie de l'histoire*, trad. M. Bienenstock, C. Bouton, J-M. Buée., G. Marmasse, D. Witttmann, Le livre de poche, coll. « La pochothèque », 2009.

HEIDEGGER M., *Être et Temps* [1927], trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

HEIDEGGER M., *Être et Temps* [1927], trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

HEIDEGGER M., *L'Essence du fondement* [1928], trad. H. Corbin, in *Questions* I, Paris, Gallimard, 1968.

HEIDEGGER M., *Kant et le problème de la métaphysique*, [1929], trad. A. De Waehlens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

HEIDEGGER M., *Qu'est-ce que la métaphysique* [1929], trad. H., Corbin, in Questions I, Paris, Gallimard, 1968.

HEIDEGGER M., *Chemins qui ne mènent nulle part* [1950], trad. W. Brokmeier, Gallimard, coll. « Idées », 1980, p. 387-449.

HEIDEGGER M., *La lettre sur l'humanisme* [1957], in *Question III*, trad. R. Munier, Paris, Gallimard, 1966.

HEIDEGGER M., *Acheminement vers la parole* [1959], trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

HEIDEGGER M. *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

HÖLDERLIN, *Œuvres*, éd. von Hellingrath, IV.

HUME D., *Enquête sur l'entendement humain*, trad. Leroy A., Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1947.

HUSSERL E., *L'Idée de la phénoménologie*, Cinq Leçons [1907], trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970.

HUSSERL E. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* [1904-1910], trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964.

HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I. *Introduction générale à la phénoménologie pure* [1913], trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005.

HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second. *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1912-1918], trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

HUSSERL E., *Logique formelle et logique transcendantale* [1929], trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957.

HUSSERL E, *Méditations cartésiennes. Introduction à une phénoménologie* [1929], trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1992.

HUSSERL E., *L'Arche-originaire Terre ne se meut pas* [1934], trad. D. Franck, dans *Philosophie*, n°I (janvier 1984), p. 5-21.

HUSSERL E, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1935-1936], trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

HUSSERL E., *Notes sur Heidegger*, trad. D. Franck, Paris, Minuit, 1993.

JACOB F., La *Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

JANKÉLÉVITCH V., *La Mort*, Paris, Seuil, 1966.

JEAN G., « L'homme à son insu », in *Alter. Revue de phénoménologie*, « Anthropologies philosophiques », n°23/2015 p. 183-202.

JEAN G., *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Association internationale de Phénoménologie, Wuppertal, Allemagne, 2020.

JONAS H., *Le phénomène de la vie.* Vers une biologie philosophique, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001.

JULLIEN F., *Ressources du christianisme,* Paris, l'Herne, 2018.

KAFKA F, *Journal intime*, Grasset, Paris, 1945.

KANDINSKY W., « Sur la question de la forme », dans *Regard sur le passé* (*Rückblicke*, *Der Sturm*, Berlin, 1913).

KANDINSKY W*., Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, trad. P. Volboudt, Denoël, Paris, 1954.

KANDINSKY W., *Point-Ligne-Plan*, trad. S. et J. Leppien, Denoël, Paris, 1970.

KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006.

KANT E., *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1966.

KANT E., *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997.

KIERKEGAARD S., *Le concept d'angoisse* [1844], trad. K. Ferlov et J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935.

KIERKEGAARD S., *Traité du désespoir* [1849], trad. K. Ferlov et J. Gateau, Paris, Gallimard, 1949.

LAVELLE L., *De l'acte*, Paris, Aubier, 1937.

LEVINAS E., *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2003.

MAINE DE BIRAN P., *Mémoire sur la décomposition la pensée* [1804], in Œuvres, t. III, Paris, Vrin, 1988.

MAINE DE BIRAN P, *De l'aperception immédiate* [1807], in Œuvres, t. IV, Paris, Vrin, 1995

MAINE DE BIRAN P., *Essai sur les fondements de la psychologie*, in Œuvres, t. VII, Paris, Vrin, 2001.

MALEBRANCHE N., *De la recherche de la vérité*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979.

MALLARMÉ S., *Poésies*, N.R.F., 1914.

MARX K., ENGELS F., *Werke*, Berlin, Dietz, 1961.

MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945.

MERLEAU-PONTY M., *Le Visible et l'Invisible,* Paris, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY M., *Résumés de cours au Collège de France*, Paris, N.R.F., 1968.

MERLEAU-PONTY M., *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran, et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.

MERLEAU-PONTY M. *Éloge de la philosophie et autre essais*, Paris Gallimard, coll. « Folio-essais », 1996.

NIETZSCHE F., *Aurore, pensées sur les préjugés moraux [1881],* trad. E. Blondel, O. Hansen-Løve et T. Leydenbach, Paris, Flammarion, 2012.

NIETZSCHE F*., Par-delà Bien et Mal* [1886], trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000.

NIETZSCHE F., *Généalogie de la morale* [1887], trad. E. Blondel., O. Hansen-Love, T. Leydenbach, P. Pénisson, Paris, GF Flammarion, 1996.

NIETZSCHE F., *Œuvres philosophiques complètes*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971.

NOVALIS, *Hymne à la nuit,* trad. A. Guerne, Paris, Gallimard, 1975.

PASCAL B., *Pensées*, Paris, GF-Flammarion, 1976.

PLATON, Gorgias, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2007.

PLATON, *Théétète*, trad. M. Narcy, GF-Flammarion, Paris, 1995.

RICOEUR P., *De l'interprétation, Essai sur Freud*., Paris, Seuil, 1965.

RIMBAUD A., *Poésies*, Le livre de Poche, 1984.

ROUSSEAU J-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

RILKE R-M., *Elégies de Duino*, trad. J-P. Lefebvre et M. Regnaut, Paris, Gallimard, 1994.

SARTRE J-P., *La Transcendance de l'ego* [1936], Paris, Vrin, 1996.

SARTRE J-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

SARTRE J-P., *L'Existentialisme est un humanisme* [1946], Paris, Gallimard, 1996.

SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* [1913-1916], trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie* [1923], trad. M. Lefebvre, Payot, Paris, 1928.

SCHELER M., *Le Sens de la souffrance*, trad. Klossomski, Aubier, Paris.

SCHOPENHAUER A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1998.

SIMÉON J-P, *Politique de la beauté*, Devesset, Cheyne, 2018.

SPINOZA B., *Éthique*, trad. de C. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.

STOÏCIENS., *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, Paris, Gallimard, coll « Bibliothèque de la pléiade », 1962.

WOLFF F., *Notre Humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010.