

Une approche au problème religieux dans la pensée de Michel Henry

Miguel García-Baró (Université Pontificale Comillas, Madrid)

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 (Michel Henry en 1997)
Chaque crime est le crime (Michel Henry en 1999)

Nous devons une reconnaissance extraordinaire à Michel Henry. Il a mené à un but indépassable un programme philosophique d'une ambition inouïe depuis l'époque de Fichte. Ce programme a été tout inspiré par la méthode husserlienne de l'intuition. Une intuition d'ordre transcendantal, qui fait *réduction* de l'ensemble des *epistêmata* qui encombrant, probablement à leur insu, la lumière de chair qu'est la vie subjective individuelle.

En parcourant ce chemin, les œuvres formidables de la phénoménologie critique de Husserl, notamment celles de Heidegger et Merleau-Ponty, ont dû céder à l'élan originel de la méthode telle qu'elle fut premièrement conçue. Le Logos affectif, qui reste au-dessous de toutes les modalités infinies de la vie en jouissance elle-même et toujours aussi en souffrance, parle vraiment la parole que ces autres penseurs octroyaient au Monde. Le Monde, comme il est décrit par le jeune Levinas, ne parle jamais parce qu'il est mort, ou parce qu'il est la synthèse horrible d'une vie insensée et de la mort. Les choses se taisent, mortes aussi, sauf à leur naissance dans notre peau et nos yeux. Le temps se résorbe dans l'éternité, pleine de sens, de vie. L'espace, à moins qu'il ne soit celui du corps et de sa limite, la Terre, devient la forme générale de l'oubli de soi, commencement du mal.

Or l'altérité la plus extrême, celle qui sépare Dieu et l'homme et un homme d'un autre homme, se trouve enfin en conflit avec le programme de la phénoménologie radicale. En restant debout, valables à jamais, la plupart des négations opérées par Henry à mi-chemin de son œuvre ; mais l'amour, la liberté et le mal, tous ces phénomènes en rapport immédiat avec l'insoluble question du *principium individuationis personae*, exigent de nous certains écarts, aiguisés désormais par le regard lancé par Henry dans les profondeurs de la vie affective. Nous retournons ainsi, moyennant Michel Henry, à des aperçus existentiels contenus dans le travail de Kierkegaard, et nous employons en partie les innovations méthodologiques apportées par Levinas à l'héritage de Husserl.

§ 1 *La religion comme espèce de la culture et les fondements de la phénoménologie radicale*

Michel Henry, dans son essai de 1985 intitulé *La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, a classé la religion parmi les formes supérieures de la culture.

Cette phénoménologie radicale n'est que la phénoménologie se refusant à se briser elle-même sur l'aporie qui a mis fin au radicalisme de Husserl : ne pas avoir pu

« conférer un statut phénoménologique »¹ à l'ultime instance responsable de toute phénoménalisation. En effet, si cette instance suprême est interprétée comme l'archi-impression constituant l'auto-temporalisation de la subjectivité, mais simultanément on voit dans cette *Urimpression* une fonction intentionnelle qui re-tient et pro-tient le flux du temps subjectif et se trouve elle-même plongée dans ce flux ; c'est l'ek-stase du Temps qui emporte le rôle d'essence de la manifestation (et l'on se met à l'école de Bergson) ; et si l'on se remet à un acte, ou pour mieux dire, à l'action d'un *ego* impossible de se voir retenue et ainsi réfléchie, l'on traverse tacitement la distance qui sépare la phénoménologie et la tradition réflexive française, et l'on se met à l'école de Nabert.

Tout l'effort de la phénoménologie henrienne s'est concentré alors dans la conjuration de ce double risque qui, comme Charybde et Scylla, menace, avec la fin de la possibilité d'une ontologie phénoménologique, d'une philosophie première de pure souche phénoménologique. Ce qu'il faut est alors, à l'évidence, ne pas octroyer au temps par lui-même le rôle du principe de phénoménalisation absolu et universel, mais exiger d'un même coup que ce principe pré-temporel s'éprouve soi-même, s'auto-révèle sans aucun résidu d'obscurité, c'est-à-dire, d'acte qui ne se posséderait soi-même ; et, peut-être, permet le phénomène quasi-primordial du temps, qui à son tour agira de principe fondamental de la phénoménalisation du monde.

Cet acte pré-temporel dont l'existence se doit de coïncider parfaitement, adéquatement, avec l'auto-révélation et avec l'ouverture de la possibilité de toute hétéro-révélation, ne pourrait se décrire que comme une auto-affection ; un se sentir soi-même, qui ne s'écoule jamais, qui n'est pas devenu, qui ne subit aucune altération qui le temporalise ; un acte qui ne peut jamais finir.

L'on se demandera, tout d'abord, si les mots *affection* et *sentir* sont vraiment les plus propres ici. On a essayé de saisir à sa source la *source de la vie*, la vie se vivant elle-même avant de se livrer à aucune aventure au dehors de soi. Un des philosophes qui a vu ou pressenti cette possibilité, au début du XI^{ème} siècle, Shlomo ben Gabirol, a cru apercevoir dans cette fontaine primordiale de la vie, de l'être et de la vérité, dans cet Un pré-temporel, c'est-à-dire, éternel, la divine volonté, peut-être identifiée à Dieu même, peut-être plutôt séparée d'une façon secrète, au-delà de toute connaissance, du Dieu énigmatique, inexprimable, absolument transcendant. Et cela va sans dire que les mots *affection* et *sentir* ne semblent point les mieux appropriés pour un tel principe pré-mondain et phénoménologique du monde (dans tous les sens multiples que la philosophie néoplatonicienne savait ajouter à ce terme, devenu un peu plat dans la langue de bois philosophique moderne).

Autopossession parfaite, autoposition qui est autoconnaissance ; être qui s'identifie à la vérité, à l'éternité, à l'Unique. Et si l'être éternel est identifié à la vérité, il faut, en tout cas, lui donner le nom de Logos divin ; il faut lui attribuer la *subjectivité*, et précisément dans le sens le plus prégnant. Mais la question est de savoir si le terme de *vie*, que Michel Henry a toujours préféré, est lui aussi vraiment adéquat.

Poser cette question revient, c'est certain, à essayer d'ébranler les fondements de la phénoménologie radicale. Mais un tel événement ne peut qu'être salué avec joie pour ceux qui participent de ce même élan qui nous amène tous à éprouver les dernières chances et les derniers enjeux de ce qui serait en vérité cette radicalisation ex-

¹ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome IV : Sur l'éthique et la religion* (Paris, PUF, 2004) 17. Dorénavant ER.

trême du phénoménologique. L'on conviendra d'ailleurs que c'est seulement arrivé à ce domaine que pourra se laisser entendre de façon sensée un mot quelconque portant la prétention de nommer Dieu en phénoménologie.

La même conférence d'Henry qui nous a servi d'introduction à ce cercle de problèmes nous offre une description de tout ce qui justifiera l'emploi du terme *vie* à cet endroit, description que je tiens pour extraordinairement intéressante. C'est Michel Henry lui-même qui approche le Principe phénoménologique de la Volonté de pouvoir nietzschéenne, c'est-à-dire de la divinité (qu'elle reçoit le nom Dionysos ou le nom *Meqor Hayyim* importe relativement peu).

Une première série descriptive nous conduit droit à la finitude, à notre expérience comme celle de quelqu'un qui ne pourrait pas vraiment transférer au divin (à aucune sorte de divin, même pas polythéiste) les phénomènes qu'il repère comme essentiels à l'autorévélation de la vie. Ce sont des phénomènes qui autorisent sans doute à parler du corps subjectif en un sens biranien radicalisé, comme le fit Henry depuis son premier ouvrage. Voilà son texte, parfaitement expressif : « Le savoir qui a rendu possible le mouvement des mains, celui des yeux, l'acte de se lever, de gravir l'escalier, de boire et de manger, le repos lui-même, est le savoir de la vie ».² L'on doit entendre qu'il existe une différence capitale entre gravir un escalier, boire, manger ou se reposer, et le savoir qui permet ces actes : le savoir corporel, charnel, qui accompagne tous ses autres actes en les éprouvant d'une façon qui, à la fois, ouvre leur possibilité même, comme celle de telles actions subjectives et corporelles. Un même savoir pré-temporel reste là au fond : c'est la chair vivante, c'est la vie, c'est ma vie *sensible*, au préalable des autres savoirs qui me sont aussi accessibles et que nomme ici Henry *le savoir scientifique* et *le savoir de la conscience* (ce dernier est, selon les exemples d'Henry, le savoir conceptuel le plus proche au savoir sensible ou de la vie). Mais est-ce que le savoir sensible peut être tel quel transféré à la vie divine ? Ne nous hâtons pas à répondre.

La seconde série descriptive nous fait avancer. Elle se déduit de la définition de la « culture » comme *autotransformation de la vie*, « le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi-même afin de parvenir à des formes de réalisation et d'accomplissement plus hautes, afin de s'accroître ».³ Il est évident que cette pensée suppose, comme Henry le remarque, que la vie a ses potentialités, voire que ces potentialités la définissent, parce que cet accroissement – d'abord saisi au moyen du concept de culture- appartient à l'essence même de la vie et n'obéit point à un élan qu'elle doit recevoir de dehors.

En fait, le savoir sensible ou de la vie peut se dénommer avec le terme classique de praxis (praxis dans son sens phénoménologique radical, bien entendu), et la thèse fondamentale s'est passée maintenant dans la soutenance que praxis et culture ne sont que des aspects de l'essence même de la vie, identifiés l'un avec l'autre pour le regard du philosophe.⁴ L'éternelle venue de la vie en soi-même ne se restreint point à une répétition monotone, dépourvue de tout sens, insupportable, du Même. Ce Même devient soi-même par une sorte d'auto-accroissement essentiel, que l'on pourra ap-

² ER 18.

³ ER 19s.

⁴ Bien sûr que l'orthodoxie henrienne exige que nous pensions que c'est la vie qui produit constamment sa propre essence, et non pas que l'auto-accroissement de la vie dérive d'une loi immanente contenue dans une certaine essence stable de la vie. Cfr. ER 104 (1997).

procher beaucoup des descriptions bergsoniennes de la durée réelle en tant que subjective, en dépit des déclarations expresses d'Henry que beaucoup parmi nous avons entendu de ses lèvres avec plus d'emphase que l'on ne retrouve dans ses textes.

Cette « ivresse » de la vie comme telle admet, au dire d'Henry, une forme immédiate de praxis ou culture (correspondant au niveau des *besoins* vitaux). C'est le *travail*, qui ne vise pas à annuler les besoins mais justement à les accroître comme tels dans la mesure même où ils sont momentanément satisfaits afin de se relever plus puissants par la suite.

L'art, la morale et la religion –et la philosophie radicale, n'est-ce pas ?- constituent les formes « supérieures » de la culture, de la praxis.⁵

§ 2 *La vie comme amour, dans l'ambiguïté du Fini et de l'Absolu*

Or cette supériorité ne désigne pas, ne peut pas désigner, un saut, le dépassement d'une barrière spécifique. Qui pourrait imposer une injonction quelconque à la vie, si tout ce qui gît au dehors de la vie est mort (ou chose) ? Le besoin sensible doit se poursuivre en besoin supérieur : le manger, en art de la cuisine et en raffinement gourmet ; la cabane en édifice style Bauhaus (l'exemple provient d'Henry) ; le cri de la chair en religion.⁶ Mais la religion est adoration. La vie qui adore, peut-elle être la vie elle-même ? Ce serait, bien sûr, la forme la plus développée du travail (*avodah, cultus*) ; l'éclosion du besoin dans son essence la plus pure, déjà indépassable, de besoin.

À l'extrême opposé du sentiment de l'être comme fatigue et nausée qui font jaillir le *désir d'évasion* comme première esquisse de la religion, cette approche si nietzschéenne de la nature de la religion condamnera toute évasion de ce style, à la Levinas, comme le principe même de la barbarie : l'origine de la faiblesse, c'est-à-dire, le mystère d'une auto-divergence de la vie contre elle-même de par la possibilité étonnante et effrayante que « la force infinie de la vie se tourne contre soi -dans la mauvaise conscience, la haine, le ressentiment. »⁷

La religion ainsi saisie connaît le sacré de la vie, mais le confond-elle avec le saint ? La position d'Henry implique ici que nulle différence ne peut s'établir entre le sacré et le saint, et que Dieu nécessite bien l'être –c'est Son essence même- et le blasphème serait de réclamer une pensée de Dieu *sans l'être*.

L'héroïsme de rester vie fidèle à son auto-accroissement devient -comme tout héroïsme, mais celui-ci en est la forme centrale- presque insupportable, et ainsi la vie, folle, égarée, vit désormais sur la voie d'un élan absurde : se libérer de soi-même, « se défaire de soi ». Elle s'affirme vigoureusement en se donnant l'illusion de se rejeter soi-même.

Il est évident que parmi les besoins de la vie ne figure pas la croissance de la lucidité envers soi-même. Et c'est comme cela que cette Atlantide qui était la ville d'Arahova s'enfonce sous l'emprise des hommes dégoûtés de l'excès de vie –qui, ma-

⁵ Une religion, "c'est un ensemble de pratiques". "La religion étant le lien intérieur qui unit l'homme à Dieu, les pratiques religieuses consistent dans l'actualisation phénoménologique de ce lien. Dans cette union vécue avec Dieu, la vie du fidèle est transformée" (ER 113, 1997).

⁶ L'art est l'"éthique de la sensibilité, développement et intensification de tous ses pouvoirs jusqu'à ce point où leur exercice exalté se change en ivresse de l'expérience esthétique" (ER 36, 1986). Plus intéressant et juste me semble cette autre affirmation : « L'art réintroduit ce que la science galiléenne avait mis entre parenthèses » (ER 50, 1989).

⁷ ER 23.

nifestement, comporte toute sorte d'accroissement des besoins, sauf celui de la vérité.⁸

Mais le côté le plus inquiétant de ce premier essai de saisir ce qu'est la religion, gît dans la plus que probable indistinction entre la vie absolue et la vie finie. C'est, à mon avis, un conflit perpétuel dans la pensée henrienne.

Comme il est très clair, chaque description de l'essence de la vie qu'Henry nous a fournie contient le mot clé de *pathos*. Susceptible de culture, la vie l'est-elle en elle-même ou seulement la vie finie ? Potentialités qui s'actualisent, joie de soi qui s'accroît toujours en éprouvant –toujours à neuf- ce qui était au commencement enveloppé dans soi-même et est en train de s'épanouir et d'être occasion de jouissance au fur et à mesure qu'il jaillit du fond obscur de la vie... Ce langage ne peut référer, on dirait, qu'à la vie finie, quoique il est vrai que la pensée de la *noesis noeseos* nous semble, dans notre naïveté, exiger quelque chose d'une évolution créatrice, et que l'éternité nous offre le visage d'une durée infiniment concentrée et puissante. Mais ce sont certainement des anthropomorphismes.

Les déclarations d'Henry sont formelles : « dans ce s'éprouver soi-même, la vie fait l'épreuve de soi comme de ce qu'elle n'a pas posé elle-même mais qui lui advient et ne cesse de lui advenir –comme de quelque chose qu'elle subit constamment dans un subir plus fort que sa liberté ». Personne n'a pas pu poser cette richesse inconnue et à se développer, excepté la vie absolue –et dans le tréfonds de la vie finie.

Mais cette autre déclaration, sur la même page, est aussi formelle : que cet advenir en soi est « perpétuel » et « éternel » ; que ce subir consiste dans l'épreuve de que « la vie ne cesse d'être assaillie par son être propre et submergée par lui » ; il « la jette en avant, la pousse à l'action ». ⁹ Et ces paroles ne sont applicables qu'à la vie infinie. Si pour le moment j'ose la nommer Dieu, j'aurai à dire que Dieu n'est pas libre ni personnel, mais que son être obscur, *en soi*, demande une autothéophanie qui antécède en Dieu lui-même la liberté et, bien sûr, la personnalité. Quelque chose comme la *substance de la divinité (ousía)* domine sur la personnalité (*l'hypostase du Père*, dans le langage de la théologie des Pères grecs, magnifiquement réexposé par, parmi tant d'autres contemporains, Ioannis Zizioulas). ¹⁰ Et la liberté deviendrait, en Dieu et dans la vie finie, une erreur de perspective, une erreur philosophique. La liberté resterait réduite à un phénomène, s'il y en a en effet, qui appartiendrait au monde, à la subjectivité appréhendée comme mondaine ou empirique. Rien au champ transcendantal ne serait libre.

Et la question se pose : pourquoi alors l'établissement d'une éthique, la proposition subjective d'une morale ? Pourquoi même la réflexion morale ? Ces phénomènes ne pourraient appartenir qu'à la vie finie, bien sûr, considérée dans la perspective d'une étonnante difficulté à « se représenter ce qu'elle veut ». ¹¹

Ce qu'elle veut correspond, bien entendu, à l'idée d'une téléologie immanente à la vie, capable, néanmoins, de s'égarer et de s'oublier (mais en vertu, sans doute, de quelque particularité contenue elle-même aussi dans l'essence de la vie –finie-, car rien ne peut provenir des choses mortes).

⁸ Je me permets de renvoyer à mon interprétation du roman henrien *L'amour les yeux fermés* : « The black river that feeds All. A piece of literature expanding Michel Henry's philosophy », sous presse.

⁹ ER 21.

¹⁰ Vid. le premier chapitre de son excellent livre *Being as Communion*.

¹¹ ER 33 (procédant d'un texte publié originellement en 1986).

Mais tout de suite Henry répète ce mouvement par lequel il estompe presque complètement la distance entre Vie absolue et vie finie –deux hypostases de la même vie ? Le recours pour cette approche et cette minoration des différences est celui d’admettre qu’il y a un Désir dans le noyau même de la vie, cause du fait que l’épreuve de soi-même signifie en réalité et toujours, et pour tout type de vie, une souffrance immanente.¹² La valeur absolue, qui est la vie, enferme dans son secret, à notre surprise, une multiplicité de potentialités ou « caractères ontologiques », chacun desquels « veut sa plus haute réalisation ». ¹³ Confronté au temps mort du monde et de ses choses, la floraison de ces pouvoirs de la vie exige un « historial ». Et chaque phase de cet historial prétemporel mais architemporel s’articule en deux moments : un se souffrir culminé par un se jouir qui dérive de l’épreuve de l’élan que dépasse le pathos vers une nouvelle phase d’un nouveau pathos (à son tour dépassé par l’auto-accroissement dans l’auto-jouissance).¹⁴ Cette auto-jouissance est bien qualifiée, dans les développements postérieurs de cette saisie essentielle, comme *amour*. Un amour sans altérité : l’amour de la vie pour elle-même.¹⁵

Cherchons la méthode pour progresser dans ce domaine de problèmes qui de tous côtés nous assaillent.

§ 3 *La Terre, le Soi, le Je et le Retourneement*

Le premier de ces éléments — bien déroutant !—, est d’admettre, en revenant aux positions originelles, très proches de Maine de Biran, défendues uniquement dans l’essai dédié à ce penseur, que le « corps organique » n’est pas une chose morte, si bien qu’il diffère du « corps originel », c’est-à-dire, de la vie ipséisée finie, en tant qu’ensemble de ses potentialités. Le corps organique est bien la limite on dirait extérieure-intérieure, du corps originel : cela qui cède à l’effort de celui-ci. En effet, la description du déploiement de nos potentialités comme effort exige cette limite, pas pleinement extérieure, qui cède. Mais cette limite, à son tour, ne pourrait point opposer une résistance relative au pouvoir originel de la vie si, en dernière instance, il n’achoppait pas contre une limite beaucoup plus proprement extérieure, incapable de céder encore : la « ligne de résistance absolue de la Terre », qui ne tire néanmoins son existence que d’être la limite pratique du corps (dans ces deux sens du mot).¹⁶

Vie-corps et Terre se co-proprient ainsi, ou se corps-proprient. Est-ce la Vie absolue qui exige la Terre ? L’on s’en doutera...

Un second élément nous est fourni par quelques précisions sur ce qui serait le thème de la religion : « comprendre le lien intérieur qui relie chaque vivant à la vie (...) Un tel lien a son site dans la vie, il est vécu de diverses façons, toutes prescrites cependant par l’essence originaire de la vie et le procès selon lequel elle génère en elle le vivant ». ¹⁷ Évidemment, si on admet ce point de vue, on reconnaît par là que la morale et l’éthique dépendent toutes les deux de la religion.

¹² Cfr. *ibid.*

¹³ ER 35 et 34.

¹⁴ En certains endroits, Henry ne dédaigne pas de parler même de la “temporalité immanente de la Vie”, qui n’est, bien sûr, que ce passage de la souffrance dans la joie et de la joie dans la souffrance que je viens de décrire. Un exemple l’on trouvera dans ER 92 (1988).

¹⁵ Cfr. par exemple ER 63 (1996).

¹⁶ ER 37.

¹⁷ ER 54 (1996).

Mais l'ambiguïté au respect de la finitude et l'infini persiste, car il y a un Vivant qui est essentiellement premier : le Logos charnel dans lequel la Vie absolue s'auto-révèle en s'ipséisant. Le sujet premier et exemplaire de la religion et de la morale est cet Archi-Fils de la Vie, auquel se rapporte la génération du reste des vivants, fils dans le Fils.

C'est du vivant fini que la constitution du monde relève, et non pas de l'Archi-Fils.¹⁸ Mais nous ignorons tout d'abord si la Terre appartient, au moins par un bout de sa réalité, au Monde. Il est clair que le Monde ne peut jamais entrer dans la corps-appropriation car il n'est composé que de choses mortes, en étant lui-même la figure universelle ou formelle de la Mort ; mais si la Terre a une différence envers le corps subjectif –et comment ne pas le reconnaître-, d'où peut-elle bien procéder ? Est-ce justement le Logos qui constitue la Terre comme une portion inévitable de l'essence du vivant fini qu'il génère ?

Tout *ego*, sauf l'Archi-Fils, naît et, en ce sens, doit passer du cas nominatif où le loge la philosophie transcendantale idéaliste, au cas accusatif, où le localise la phénoménologie radicale. Mais cette naissance est une naissance transcendantale, ce qui veut dire, en principe et quand même, qu'elle n'est « ni ponctuelle ni événementielle », mais plutôt une « condition que rien ne peut interrompre ».¹⁹ Or si cette condition est elle-même phénoménologique, il faudra la retrouver comme un soubassement auto-donné de mon *ego*, par exemple.

Henry a essayé d'exprimer cette articulation dans une formule qui à l'évidence l'apparente de très près à des audaces célèbres d'Eckhardt : le *soi* de mon *ego* (l'accusatif précédant mon nominatif habituel) est l'Ipséité même « originelle co-générée dans l'auto-génération de la vie ».²⁰ C'est-à-dire, mon *soi*, fondement de mon *ego*, coïncide avec le Logos de la Vie. Il se doit, sans doute, de coïncider avec tout « autre » *Soi* dans tout autre vivant fini et, en général, dans tout vivant. Il y aura une pluralité infinie d'egos individuels, mais toute soutenue dans l'identité d'un *Soi* qui n'est que le Logos charnel du Père. Moi, je peux toutes les potentialités mises d'abord dans « mon » *soi*, dans le *soi*.²¹ Le problème s'est ainsi déplacé à cette entrée en possession de ses pouvoirs qui sera, si l'on parle avec rigueur, la naissance, ma naissance.

Il n'y a qu'un mot avec lequel Henry a voulu décrire cette transition de laquelle tout dépend : « un retournement ».²² Mais alors on ne saisit que l'effet du processus caché : à sa fin, je, le moi, considère miens mes pouvoirs, je me prends pour leur source absolue, et je les exerce librement, c'est-à-dire, en seul maître. La vérité est que j'en ai été investi en recevant mon *soi* (mon moi avant le retournement en je), mais je suis mis d'emblée dans la possibilité immédiate d'oublier ma source, ma permanente condition d'existence, mon intimité.

Voilà le Maître intérieur traduit en des termes d'une immanence extraordinairement audacieuse, parce qu'il n'est pas la Vérité illuminant sur l'œil de mon esprit les vérités éternelles, mais le Vivant qui concentre en Lui tous les pouvoirs de tous les vivants, à leur source, pas encore explicités en ensembles individuels de pouvoirs

¹⁸ Cfr. ER 55.

¹⁹ ER 56.

²⁰ Ce point essentiel se manifeste avec la clarté précise dans la contribution henrienne à l'*Archivio di Filosofia* (1996), vid. ER 57.

²¹ Le Premier Vivant, qui porte aussi le nom de *Soi* transcendantale, constitue, en effet, "l'essence de l'homme et ainsi de tout Individu au sens humain" (ER 107, 108; 1997).

²² ER 58

égoïques, pas encore éparpillés (comme le Nous se trouve conditionnant la troisième hypostase plotinienne : l'Âme).

Dans cette perspective, qui exige encore des approfondissements ontologique très serrés, éthique et religion sont saisies dans leur essence bien plus complètement que dans notre approche antérieure, et dans une proximité de l'augustinisme : le but de l'éthique est la seconde naissance, c'est-à-dire, « la restauration du lien religieux » explicite.²³ Il s'agit bien de retourner le retournement, de délaisser l'appropriation initiale signifié par le mot « je », de la *conversio* d'une *perversio* originale. C'est dans moi-même, non plus sur l'*acies mentis*, que ce drame historial se joue : la vie divine ipséisée reste au-dessous de ma chair qui pêche en naissant et qui se sauve en renaissant.²⁴ C'est au-dedans de moi-même que le Logos est rejeté par la chair finie (on dirait plutôt l'Esprit, mais la théologie henrienne, sauf dans des passages assez forcés, contient plutôt une Dualité qu'une Trinité).²⁵

§ 4 La souffrance et le mal moral

Un des mystères généraux liés à l'interprétation globale de la phénoménologie radicale de Michel Henry est celui de la compréhension juste du Monde des Choses, du Monde de la Mort. S'agit-il d'un second principe (ou des conséquences d'un second principe) qui s'opposerait à la Vie, c'est-à-dire, à la source de toute existence réelle (ou, simplement, à l'existence réelle elle-même) ? Un principe propre, indépendant de la Vie, pour le Monde de la Mort semble immédiatement quelque chose d'impossible, car il devrait vivre en quelque façon, si de lui doit dériver le Monde. Et si l'on insiste sur l'unicité de la Vie comme réalité et source de réalité, l'idée vient tôt de saisir la Mort comme, justement, de la Vie aliénée, terminée, épuisée, grâce à un dispositif, lui-même vivant, de vider de vie quelque zone de la vie.

J'entends que c'est cela la seule manière cohérente de comprendre l'intention décisive des textes d'Henry, si difficile soit-il de tirer au clair cette cohérence sans violenter les règles de la pensée (vivante).

Un témoignage positif, tranchant, en appuie de ce monisme ultime de la Vie se trouve dans la contribution henrienne au colloque sur l'argument ontologique tenu en Rome en 1990.

Ici l'on concède comme thèse initiale que toute existence réelle tient sa réalité de l'intériorité radicale qui est l'auto-affection ou la Vie ; mais que, en partant de cette présentation première, de cette révélation immanente, il existe bien la possibilité d'une re-présentation « dans la pensée » par laquelle « l'existence réelle devient son contraire : une irréalité noématique ». Et si cela est déjà le cas pour la plupart des intuitions (dans le sens de Husserl dans les *Recherches logiques*, par exemple), le procès de vider l'être de vie et de son être se complétera encore dans la mention linguistique ou « symbolique ».²⁶ L'intentionnalité dite intuitive dé-réalise *ce qui tout d'abord était bien réel*.

²³ ER 60.

²⁴ L'éthique elle-même « n'est plus rien d'autre que la manière dont le vivant vit sa naissance transcendante de telle façon qu'il puisse la revivre » (ER 109). Et en 111 : « Le mouvement de cette auto-transformation est l'éthique, son site est la religion ».

²⁵ En tout cas, si *ipse* et *personne* équivalent, ce ne sera pas le Père (la Vie absolue) qui pourra être compris comme hypostase ou personne, mais seulement le Fils. La Vie engendre l'Ipse avec la pure nécessité de son procès éternel.

²⁶ « Dans la chair de la vie il n'y a place pour aucune irréalité noématique » (ER 79).

Le but de ce rappel essentiel est d'objecter radicalement à la possibilité de toute valeur pour l'argument anselmien soutenant l'existence de Dieu (il faut ajouter : dans ce style de le saisir que certains logiciens américains –Kalish and Montague- qualifient très bien de « blasphémement bref »). Loin de ça, la théologie ne serait possible que comme phénoménologie (radicale), ce qui implique la pétition que le langage théologique fonctionne sur le fondement d'une épreuve immanente de Dieu même. Dieu aura à se révéler non point dans la foi d'un autre ou dans la signifiante d'un récit, mais dans la chair subjective de la vie, de ma vie, et comme faisant partie de ce qui, en général, mérite d'abord le titre d'*auto-affection*. Évidemment, il y a de quoi faire peur à des théologiens orthodoxes.

Mais avant de pénétrer, si voie il y a, dans cette expérience charnelle de Dieu,²⁷ l'on fera bien de souligner que d'habitude le mot *être* s'applique précisément au Monde, aux corrélats noématiques de l'intuition ; et que c'est en se guidant par la super-objectivité de certains d'entre eux –les idées, les essences- que l'on saisit couramment l'éternité : le manque de Temps Mondial s'interprète comme noyau réel de l'éternité, lorsque l'on aurait dû dire que « la vie n'est pas, elle advient à soi en soi »,²⁸ comme un don qu'elle-même se fait à soi-même sous l'espèce de suprême Bonté. On ferait mieux en distinguant le Dimensional et l'Historial et en comprenant au-dedans de celui-ci à Dieu. Le Dimensional, qui prend son début avec la projection intentionnelle du Temps Cosmique, est la forme même de la Mort.²⁹

Or ce n'est pas Dieu seul qui habite l'Historial. Il y en a encore le Mal, le mal réel et non point le mal phantasmatique que personne n'éprouve. Est-ce que le Mal aura à voir avec cet élément caché dans la vie auquel est due la Mort ? Est-ce que cet élément ne contient rien de plus que la pensée (intentionnelle) et le langage ? Ils semblent bien être des facteurs plutôt innocents et non pas, en principe, si diamétralement opposés à Dieu que le Mal.

Il faut aussi reconnaître que tout Monde est essentiellement contingent, pendant que la Vie est éternelle et, par conséquent, le Nécessaire lui-même. Cette contingence est attribuée d'abord à la re-présentation de ce Monde-ci particulier parmi tant d'autres possibles. Quant à la fonction objectivante, vidante, de la pensée intentionnelle, l'on doutera qu'elle ne soit pas si nécessaire que la vie elle-même. Peut-être se lie-t-elle inévitablement à la présence du Mal, comme nous l'avons suggéré à tout à l'heure,³⁰ et en ce cas le problème éthique et religieux se formulera comme celui de la contingence ou de la nécessité du Mal. Est-ce qu'il aurait été possible de penser toujours sans intentionnalité, comme Henry conçoit que c'est en réalité le mode de la pensée dans l'éthique, l'art et la religion ?

Nous savons déjà que l'on souffre, fondamentalement, lorsque naît en nous le vouloir impuissant de se défaire de soi, de ce que la vie ne continue plus son mouvement historial d'auto-accroissement. Si l'on soutenait que c'est proprement aussi souffrir le Mal, cet aspect de tout pathos qui, comme on l'a vu au préalable, consiste dans un recevoir ou un se voir affecté en conflit avec la force de l'élan immanent de la vie,

²⁷ Cfr. cette expression ahurissante: ... « La projection noématique de ce qui se trouve d'ores et déjà édifié intérieurement comme sensation » (c'est moi qui souligne : ER 88).

²⁸ ER 76. "La vie comprise en son sens originel n'est ni un étant, ni un être, ni l'Être, mais un procès" (ER 120). En ER 161 Henry parle d'un « devenir (le contraire d'une « substance » ou d'une « chose »). D'ailleurs, "la vie est tout sauf une tautologie" (ER 148).

²⁹ « Je n'ai jamais employé le mot temps à propos du procès interne de la vie » (ER 218).

³⁰ Cfr. "La souffrance n'est pas dans le monde, mais le monde est dans la souffrance" (ER 88s.).

on confondrait absolument le mal véritable, c'est-à-dire, le mal moral, avec une partie de la tonalité affective de tous nos présents, pas même avec le mal physique lui-même. Il faut se refuser à octroyer à Nietzsche que la souffrance, dans son sens plénier, soit en vérité la Mère de l'Être.

L'éclaircissement qu'en fournit Henry est-il suffisant ? Sa thèse, toujours soutenue dans la même teneur, est bien que la souffrance, en principe et d'abord innocente, passe dans le mal moral lorsqu' « au lieu de s'abandonner à l'œuvre de la vie en elle et à sa lente conversion dans la joie, n'en pouvant plus de se supporter elle-même, entreprend de se tourner contre soi, de se défaire de soi ». ³¹ Le Je, dans son souci égoïque (ou déjà égoïste ?) de soi et dans sa profonde ignorance des tréfonds trop riches de son divin Soi, n'est plus patient et décide de disposer d'un pouvoir qui en vérité surpasse de beaucoup les pouvoirs dont la possession est bien déjà conquise par lui. L'Archi-Fils, en contraste, obéit toujours, jamais ne perd patience, jamais ne permet que le domine ce minimum de souci de soi qui est inclus dans le simple usage du mot « Je ».

§ 5 *La phénoménologie radicale comme gnosticisme*

Mais alors qu'est-ce qu'en définitive le Soi, ce Soi singulier, qui s'appelle aussi le Premier Vivant ou le Fils unique de la Vie et qui est le Soi de chaque Je, fini ou infini ?

Cet *Ipse* que la Vie ne peut pas manquer d'engendrer constamment n'est que l'identité de l'éprouvant et de l'éprouvé, ³² c'est-à-dire le fait que l'auto-phénoménalisation de la phénoménalisation n'est pas a-subjective mais le savoir d'un Moi (d'un Je) archi-primordial.

Le problème se pose immédiatement : dans mon expérience immanente de moi-même, si mon Soi a bien la structure d'un Je, il y a deux sujets ; et non pas seulement mon Soi et Moi, étant donné que mon Soi est forcément un Moi plus Moi que Moi-même. ³³

D'ailleurs, il semble bien que l'on doit réserver un lieu pour une zone de l'épreuve de soi dans la subjectivité finie qui a été souvent prélevé par les descriptions contemporaines, voire par Henry : que l'on est « rivé à soi, (...) écrasé contre soi, chargé de soi et se supportant soi-même dans sa corporéité pathétique et dans sa chair indéchirable ». ³⁴ Cela équivaut à demander, pour chacun de ces sujets finis souffrants, un soi lui-même fini, bien différent de l'Esprit ou du Logos. Plutôt un soi que l'on a constitué au fur et à mesure que l'on a vécu, et pas tellement ce Soi que, à la façon de la *memoria dei* d'Augustin, jaillit secrètement en nous vers la vie éternelle (ou est cette vie éternelle elle-même, au dire d'Henry). Personne n'est point rivé au ciel...

³¹ ER 93.

³² Cfr. ER 105 (1997).

³³ Cette formule, qui a une origine relativement indépendante d'Henry et qui à l'évidence développe une partie des intuitions augustiniennes, a déjà été employée par moi dans mes essais sur philosophie de la mystique (*De estética y mística*, Salamanca 2007). Elle signale le fait, inattendu par la philosophie transcendante classique et même par la phénoménologie classique, que la subjectivité radicale se vit soi-même comme contemplé au moins par le regard divin, plus intérieur à mon immanence que mon « je ». La distance avec Henry est que, dans ma perspective, il ne faut pas dire que mon Soi est le Christ ou l'Esprit : il est en vérité une image ou, mieux, une trace de la Trinité, car la véritable *imago et similitudo trinitatis* est le rapport d'amour – *dilectio et benevolentia* – intersubjectif.

³⁴ ER 106.

La possibilité la plus proche est bien de penser que notre soi se compose vraiment de deux couches, si l'on peut dire ainsi : l'une due à la Vie absolue et l'autre due à l'existence finie et pécheresse ; et que la confusion s'y installe précisément par l'effet du péché. Je ne supporte guère de continuer d'être moi-même justement parce que je suis tout-à-fait incapable de découvrir, au Fond de mon moi, la présence ou l'illumination ou l'image de l'Esprit (l'une quelconque de ces trois choses suffirait évidemment à me redonner des forces qu'aucun événement ne pourrait plus renverser en pure détresse et en désespoir). Une chair éclairée par l'icône brûlante de la Trinité saute plutôt la barrière de la mort, au lieu de s'y soumettre volontiers en y cherchant à se libérer de soi-même. L'amour qui me rédime fortifie ma chair à l'infini, jusqu'au sacrifice absolu de moi-même, déjà accueilli dans les Demeures de la Trinité.

Comme il arrive souvent aux endroits extrêmes des affirmations henriennes, nous trouvons ici des expressions proprement vertigineuses suivies de très près par d'autres qui ralentissent ce vertige. À la première classe appartiennent sans doute celles-ci : « Ma Chair n'est pas ma chair mais celle du Christ... Impossible de toucher une chair sans toucher la chair de Christ ». ³⁵ Mais cette identité foncière se montre apaisée dans le sens que l'on reconnaît à un chacun *son* Soi transcendantal individuel, « qui est à jamais le sien ». La vérité semble plus complètement exprimée dans la théorie de ces deux couches que j'ai esquissée, car « être un Soi n'est possible que dans le Christ », de telle façon que notre condition consiste à qu'il « soit en nous avant que nous soyons à nous-mêmes », et cela dans un sens parfaitement littéral. ³⁶ Ainsi, lorsque le phénoménologue radical se livre à son verbe foudroyant, il pourra dire que cette chair à moi n'est pas la mienne en toute rigueur, parce que « j'ai été apporté en elle dans la venue en soi de la vie révélée à soi dans l'Ipséité de Premier Soi. C'est dans la chair de ce Premier Soi que j'ai pris chair, que je suis venu dans la condition d'un homme ». ³⁷

Cette thèse figure dans le cadre d'une discussion sur la valeur philosophique de la gnose, mais n'est pas forcée par le contexte. Elle éclaire parfaitement le non événementiel de notre naissance individuelle (il faudrait enfermer *individuelle* entre guillemets, parce que vraiment il se suit que « le Soi vivant n'est en quelque sorte rien »...). ³⁸ Mais la naissance du Christ, son Incarnation même, perdent aussi leur caractère événementiel, et la Chair du Christ accompagne depuis son éternel engendrement. La *kénose* serait le s'auto-vider du Père, comme aux temps des discussions patristiques et sabelliennes dans l'Église des premiers siècles, ³⁹ bien qu'Henry attribue sa thèse plutôt à Irénée, car elle serait tout simplement le *cogito des chrétiens*,

³⁵ ER 127.

³⁶ Toutes ces citations sont tirées des pages 126-128 d'ER. L'essai de provenance fut publié originellement dans la revue *Communio*, pour laquelle l'on peut penser qu'Henry n'a pas spécialement souhaité arriver aux dernières audaces expressives, qui lui approchent tant d'Eckhardt. Un autre lieu parle de « intériorité phénoménologique réciproque » (ER 142 ; ER 154 corrigera : « non réciproque ») entre l'homme et le Logos, laquelle n'est que la façon, en phénoménologie radicale, de dire ma proposition de deux couches dans la Soi « individuel à jamais ».

³⁷ ER 138 (2000). Il faut ajouter qu'aucune différence entre l'âme et le corps n'est admissible.

³⁸ Ibid. En n'étant plus *Communio* le cadre éditorial de son essai, Henry ose le finir avec les mots : « Le christianisme n'a pas à se soustraire au soupçon de gnosticisme » (ER 143).

³⁹ « Pour moi, Dieu est pathétique », déclara Henry au théâtre de l'Odéon en 1999. La phrase suivante rappelle que « Dionysos, c'est la souffrance et la joie » (ER 214).

une autre façon, contemporaine, d'exprimer phénoménologiquement comment l'hypostase du Christ unifie ses deux natures.⁴⁰

Henry a pu identifier la phénoménologie radicale au christianisme en coupant de celui-ci tout ce qu'il appelle métaphorique et de l'ordre du « comme si ». Mais l'hyperréalisme chrétien ne comporte pas la suppression de l'analogie et du sens foncier de la transcendance. Surtout, il aurait fallu ne point saisir toujours l'image comme telle dans le sens du Dehors et du Monde.⁴¹

C'est toute une autre chose d'affirmer que l'Esprit de Dieu inhabite dans l'homme que d'affirmer du Christ cette inhabitation.⁴²

§ 6 Intersubjectivité et altérité

Je soutiens que, de la même façon que la vraie icône de Dieu ne se trouve pas dans l'isolement d'un Je (ni même dans son dialogue intime ou soliloque avec son Soi), mais dans l'amour (*dilectio vel benevolentia*) donné et reçu et dans sa fécondité immédiate (*tókos en kalôî*, selon la parfaite expression du *Banquet*), la phénoménologie (absolument) radicale trouve son problème central dans l'événementiel personnel, dans le rapport inter-subjectif.

Le mérite indiscutable d'Henry, qui a obtenu pour lui, et pour toujours, une place d'honneur dans la philosophie du XXème siècle, a été de mener à bout sans concessions le programme strict d'une phénoménologie (absolument) radicale. Une fois que cette entreprise philosophique a culminé, à nous les élèves il nous reste de faire l'état de notre situation et de constater, avec la même radicalité que notre inspirateur, comment nous nous trouvons en ce qui concerne l'ontologie phénoménologique conduite avec cohérence, très au-delà de Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty.

Je souligne le mot central de ma position : *l'événementiel personnel, toto coelo* différent de je ne sais quel pouvoir chosique, mondain, du réel auquel notre subjectivité serait *religata*, comme d'autres ont promu (justement avant d'avoir devant eux la pleine réalisation du programme impossible de la phénoménologie absolument radicale). La réduction de l'Un à la seule Vie qui existe, à la Vie absolue, comprise comme auto-révélation éternelle historique, auto-engendrant éternellement en elle l'Archipséité de la Chair divine, signifie avancer d'un pas le programme néoplatonicien et, comme le disait saint Jean de la Croix, « atteindre le gibier » que toute cette antique tradition avait toujours considéré atteignable seulement dans l'excessus mystique et, peut-être, après la mort d'une existence radicalement purifiée au sens gnostique de la *kátharsis*. Mais l'atteindre comme l'auto-lumière qui m'éclaire du dedans et illumine tout le reste du réel dans la même immanence (parfois impuissamment rejetée et interprétée comme pur Monde mort).

Ce n'est plus *l'intellectus – Vernunft* du Cardinal de Cusa ; ce n'est plus la *docta ignorantia* ni la *philosophia*, mais bien la *sophia*, la *theosophia*, la *Wissenschaft* plutôt que la *Wissenschaftslehre* fichtéenne. Ici le Savoir n'est plus l'Image de l'Amour, mais l'Amour lui-même, bien que pris tout d'abord dans le brouillard d'une chair qui ne reconnaît pas la divinité foncière de son Soi. La réduction phénoménologique réussira par la suite à dissiper ces nuages, et la veille définitive montrera la nullité, le néant de

⁴⁰ Cfr. ER 151-153.

⁴¹ Cfr. ER 180. Inutile alors de se restreindre à ne parler que de « quasi-identité de l'essence de l'homme et celle de Dieu » (ER 186). Ou identité ou image (et ressemblance).

⁴² Cfr. ER 169.

tout Monde, de tout Temps, de tout Individu isolé. La Chair divine nous rallie tous, nous soutient tous dans notre épreuve absolue-finie de la Vie (et finie parce que, en dernière instance, incapable du Savoir parfait –*parinirvâna*-). Il y a déjà plus que *l'attingere inattingibile quod est inattingibile*, selon les mots de l'Idiot de *sapientia*.

La seule possibilité pour une phénoménologie quasi-radical, ou pour une philosophie première quasi-phénoménologique, est la *théo-logie*, non pas la *théo-sophie*. C'est la structure de l'amour personnel et de la liberté inter-subjectivement exercée qui décident du sort final de la philosophie première. L'Un n'est ni caché ni possédé, mais Tri-Un, peut-être, et imageable (*imaginable* ?), sans doute. Il n'y a qu'une ontologie pluraliste sans dissémination, phénoménologique mais foncièrement éthico-religieuse, qui puisse satisfaire tout le rang historial et vraiment événementiel des phénomènes (qui ne sont pas que des expériences d'auto-accroissement et de pathos auto-affectif, mais aussi des sauts de liberté et, surtout, des événements qui traumatisent et dramatisent la vie finie –jusqu'à la tragédie du mal, du désespoir, du péché, du nihilisme ; mais aussi jusqu'au ciel des formes inouïes de communauté et d'amour et d'expérience mystique à pluralité de sujets).

L'ontologie dans les extrêmes de l'effort phénoménologique suit beaucoup plus les voies de Levinas, de Nabert et, surtout, de Kierkegaard que celles de Nietzsche ou Heidegger. Elle descend de Socrate plutôt que d'Épicure ou de Zénon. Les événements qu'elle a à reconnaître comme absolument signifiants au fil des jours de la vie finie sont ceux de la mort, la compassion et le pardon, et la phénoménologie radicale a frayé le chemin en accomplissant la tâche de montrer qu'il n'est pas possible de saisir phénoménologiquement jusqu'au bout le sens de ces événements. C'est pour cela que je reste l'élève dévoué de Michel Henry, en même temps que je m'éloigne du contenu factice de son enseignement dans la conviction que c'est l'esprit du même radicalisme qui me pousse dans ma propre direction.

“Chacun s'aime dans un “autre” qui ... ne lui est jamais extérieur mais intérieur et consubstantiel ». ⁴³ Cette assertion reste dans le cadre de notre compréhension du rapport complexe entre le Logos-Chair, le Soi et le Je. Les deux premiers membres de cette série s'identifient ; mon « soi » singulier se compose d'une couche essentielle, fondamentale, divine, et d'une autre qui m'appartient en propre car produit de mon auto-constitution (inévitabile depuis que *je* me suis approprié de moi-même, c'est-à-dire du Soi qui donne à vivre à tout homme). ⁴⁴ Mon existence à moi laisse sédimenter une mémoire et des habitudes transcendantales qui dépendent de mes expériences, de mes événements et de mes sauts de liberté, aussi bien que de cet autre élément indéniable, mais peut-être sans expliquer dans la théorie de la phénoménologie radicale, qui est le caractère tout-à-fait individuel de mon corps subjectif (masculin ou féminin, agile ou maladroit, sain et jeune ou abîmé par l'âge et la maladie et l'usage).

⁴³ ER 157 (2000). Dans le bel essai « Le Berger et ses brebis », Henry s'écrie : « Je ne suis pas ma propre chair. Ma chair, ma chair vivante est celle du Christ » (ER 168 ; 1995). Le problème évident est que ma chair pèche, que le mal moral s'intègre dans la chair de ma vie et dans mon « soi »...

⁴⁴ ER 159 soutient bien que « le Soi primordial... contient la multiplicité potentielle et indéfinie de tous les moi possibles », tandis que « la relation de chaque Soi transcendantale à la vie absolue [est] le *lien religieux (religio)* » (c'est Henry qui souligne).

Or ce qui importe primordialement autant pour l'éthique que pour la religion elle-même, n'est pas seulement mon amour adressé à moi-même et véhiculé plus ou moins secrètement par le Logos, mais l'amour pour autrui et l'amour d'autrui.

C'est une vérité importante d'affirmer que toute communauté, puisqu'elle est communauté dans la vie, est invisible ; mais c'est une autre vérité importante de rappeler que, comme disent les vers de saint Jean de la Croix, *mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura*.⁴⁵ L'espace affectif (toujours espace de la distance et la séparation), conditionné par la Terre, relève aussi d'une dimension éthique et religieuse inestimable. L'amour se comble aussi de la distance, mais sa plénitude véritable exige le voyage auprès de la chair souffrante, de la chair aimante, du lieu de l'engagement.

La thèse capitale qui voit dans la Vie « l'être avec comme tel » a absolument besoin de la preuve qui nous assurera sur le fondement de la communauté humaine. Pourquoi la multiplication de la Chair en tant de chairs ? Pourquoi la multiplication du Vivant en tant de vivants ? Nous questionnons sur le *principium individuationis personarum*, parce que l'on ne voit, d'abord, ni la nécessité ni (bien pire) la possibilité de tant d'individus finis différents.

Ne pas comprendre la nécessité de la création d'une personne finie (ou d'un grand nombre de personnes telles) est sûrement chose due afin de préserver pour la Vie la qualité foncière de l'Amour. Mais c'est bien problématique de comprendre (au moins comprendre !) comment le Vivant peut engendrer des vivants une fois qu'il le veut.⁴⁶ La tentative de le faire en se servant de l'idée qu'il est donné à mon corps, par exemple, « d'achever ce qui n'était pas encore achevé dans le Christ » reste insuffisante, à moins que l'on ne saisisse événementiellement le Christ. Mais c'est justement cela qui est défendu par l'interprétation « gnostique » de l'évangile explicitement avancée par Henry, comme on l'a observé.

La finitude de l'individu peut bien se dire dans des termes très proches de ceux de Kierkegaard : mon rapport à moi-même je l'ai reçu, il a été posé par un autre (un Autre qui y reste comme couche fondamentale du Soi-même fini) ;⁴⁷ mais la question est de concevoir aussi bien du côté du Christ que du côté de l'homme, cette position ou naissance.

La seule description possible de la finitude individuelle est *l'oubli* : « c'est seulement dans l'Oubli de son Corps que le moi se trouve en possession de tous ses pouvoirs », dans l'Oubli de l'Immémorial, dans l'Oubli du Passé de l'Historial. À chaque présent nous observons ce même phénomène extraordinaire : que la vie « se sait sans se savoir » et que la phénoménologie radicale, même anticipée en fait par le christianisme de la théologie johannique, s'attarde sur la scène de la philosophie jusqu'à la fin du XXème siècle.

Or l'Oubli, ce double oubli du Passé et du Présent vivant, a besoin d'un fondement : d'un péché originel ou d'une création à l'image et à la ressemblance de Dieu (et

⁴⁵ Canción 11 du *Cantique spirituel*: « Vois que le mal d'amour n'est pas guéri qu'avec la présence et la figure ».

⁴⁶ « La vie fait sa place à tout vivant concevable. Ainsi contient-il *a priori* dans son essence la multitude indéfinie de tous ceux qu'elle peut appeler à la vie » (ER 174). Mais la question est celle de cette concevabilité ! L'unicité de la vie exige (et réussit) un vivant unique. Comment comprendre un individu fini ? Comment comprendre une multitude indéfinie d'individus finis ?

⁴⁷ Encore une citation, parmi une quantité très grande de pareilles : « Le soi de la vie est la possibilité intérieure permanente de mon soi » (ER 224).

puis peut-être un péché originel aussi). Le fait est l'Oubli ; la théorie est... la phénoménologie radicale. À Michel Henry de reconnaître qu'il « n'est pas au pouvoir de la phénoménologie d'expliquer » le processus de venue dans la vie d'un vivant fini.⁴⁸ Mais la phénoménologie radicale pourrait plutôt renoncer à la saisie du premier principe absolu qu'à celle d'un moment déjà si dérivé du procès éternel de la Vie ! Ainsi la philosophie première se doit de reculer à une *docta ignorantia* très théologique mais pas gnostique.

⁴⁸ Ibid.