

## La structure interne et les lois de l'affectivité dans la philosophie de la vie de Michel Henry

Jean Leclercq

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2426>

DOI : 10.4000/cps.2426

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 47-65

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Jean Leclercq, « La structure interne et les lois de l'affectivité dans la philosophie de la vie de Michel Henry », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 30 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2426> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2426>

---



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

# La structure interne et les lois de l'affectivité dans la philosophie de la vie de Michel Henry

Jean Leclercq

L'objectif de cette contribution n'est pas de parvenir à un exposé définitif, qui pourrait prétendre à une résolution circonstanciée des questions qui nous retiennent; il se limite à une approche analytique faisant droit aux textes et à la complexité de leur agencement, en interrogeant à nouveaux frais le travail de Michel Henry. Ce préalable étant avancé, commençons par trois citations extrêmes qui devraient permettre de trouver un espace et une tonalité pour notre propos :

*A la raison, je substitue l'affectivité qui me paraît être la vraie raison, car la raison, c'est la raison des choses<sup>1</sup>.*

Puis, cette autre affirmation, décisive pour la juste compréhension de la méthodologie :

*Phénoménologie de la vie, cela veut donc tout dire sauf appliquer la méthode phénoménologique à cet objet particulier qui serait la vie. Ce n'est pas la phénoménologie qui va donner accès à la vie. Tout au contraire, c'est la vie qui se révélant à soi nous donne dans cette autorévélation, d'accéder à elle<sup>2</sup>.*

La troisième citation est assez surprenante car elle est extraite d'un journal de M. Henry, texte encore inédit :

*14.12.1943 – Une philosophie de l'immanence n'a un sens que si elle est une philosophie de la transcendance. St Paul dit admirablement: qu'est-ce qui*

1 Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 138.

2 Michel Henry, « Le christianisme: une approche phénoménologique? », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004 p. 103, (nous soulignons).

*ne vous a pas été donné? S'il n'y a que les choses qui ont lieu dans l'histoire, elles s'équivalent toutes, s'il est vrai qu'elles se définissent seulement par leur existence mais abstraite – le fait d'être là. C'est un formalisme existentiel seul qui conduit au désespoir. [...] un existentialisme authentique est un existentialisme concret, qui tient compte, qui s'édifie à partir du contenu de l'existence. De ce point de vue, les choses ne sont pas seulement là, leur existence a une intériorité qui est telle ou telle, qui est telle ou telle essence, le néant ou un rapport à la transcendance<sup>3</sup>.*

On constate ainsi que le geste philosophique est instauré par deux marqueurs notionnels complexes : la substitution et l'autorévélation.

De la sorte, on comprend pourquoi la pensée de M. Henry – eu égard certes à des interprétations ou lectures extrêmement critiques – fut qualifiée de « théo-phénoménologie », avec toutes les controverses conséquentes à cette hypothèse (par exemple, une pensée qui congèderait « l'éthique judaïque de la Loi d'un E. Levinas » et qui liquiderait « d'un grand trait tout l'héritage judaïque du christianisme » puisqu'il « suffirait de suivre l'enseignement du Christ » et « d'éprouver en soi-même le mouvement éternel de la vie divine »<sup>4</sup>). Mais ce n'est pas tant là la *crux interpretandi* la plus complexe. Elle est combien plus dans le rude procès fait à cette pensée aux visées pourtant modestes : celui d'un « hyper-transcendentalisme », accompagné d'une « vision désenchantée du monde » et marqué par une « dévalorisation de tout ce qui fait la concrétude de la vie humaine », voire un désintérêt de la « contingence ou de la facticité de l'existence humaine », donc des « différences sociales, culturelles et sexuelles ». Une affirmation récapitulative de ces critiques précitées de R. Bernet me semble exemplative, pour ses effets sur une philosophie qui voudrait penser l'affectivité :

*[...] Pour Husserl, la réduction du monde et la reconduction de l'homme à l'expérience de la vie transcendante s'accomplit en vue d'une constitution transcendante du monde, d'une refonte du sens du monde par un sujet transcendantal qui se sent responsable du sort du monde. La vérité de la vie transcendante, qui ne doit rien au monde, rejaitillit pourtant sur le monde ; en se sauvant de l'objectivisme, le sujet transcendantal sauve aussi le monde. C'est une manière de penser philosophiquement la doctrine chrétienne de*

3 Nous remercions Anne Henry de nous permettre à titre exceptionnel de citer des extraits de ce texte inédit.

4 C'est Rudolf Bernet qui parle, sans doute en une critique extrême. Cf. *infra*.

*la Rédemption du monde, chose dont la réduction phénoménologique selon M. Henry semble par trop se désintéresser*<sup>5</sup>.

De fait, nous le savons bien, il est, chez M. Henry, un geste qui décrète une phénoménologie dite « historique », parce que déclarée impuissante à radicaliser la réduction phénoménologique, ouvrant par conséquent à une phénoménologie « matérielle » ou une « phénoménologie de la vie »<sup>6</sup> dont la chair, ce corps subjectif éprouvé, est le point focal fondateur, puisque c'est elle qui est le mode de manifestation de la Vie, dont M. Henry dit qu'elle est « la vérité, [qui] n'est vivante que comme révélation de soi », alors que Husserl aurait été incapable « de confier l'accomplissement de cette révélation à un pouvoir autre que l'intentionnalité »<sup>7</sup>. Est-ce pour autant une dénégation du « savoir mondain » à laquelle nous assistons dans le travail henryen ? Non, me semble-t-il, car il est acquis que celui-ci donne une connaissance certaine des réalités objectives du monde et de leur organisation, mais que toutefois – et de façon privative mais pas négative – « il n'ouvre pas à l'essentiel », en raison d'une concentration excessive sur les modalités apparentes de l'extériorité (le monde, le regard, la distance, l'ek-stase, la transcendance – qui ne sont donc guère désavoués mais situés), puisqu'il est un apparaître, compris spécifiquement comme une venue dans la lumière de l'apparaître du monde, qui certes peut détourner le moi du soi réflexif, avec une violence extrême, provoquant l'oubli, au profit d'un « hors de soi » et d'une temporalité ek-statique. Or le savoir de la Vie, plus essentiel et plus axé

- 5 R. Bernet, « Christianisme et phénoménologie », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, sous la direction d'A. David et J. Greisch, Paris, Cerf, 2001, pp. 181-201, (ici p. 199). Il écrivait juste au préalable : « Seule une réduction radicale du monde sous toutes ses formes et seul un *repli* sur l'intériorité d'une épreuve affective de la Vie en nous-mêmes peuvent nous sauver. Encore faudrait-il que la conception que nous nous faisons de cette épreuve de la Vie soit purifiée de tout emprunt à l'évidence du monde et donc de toute forme d'extériorité, d'altérité, de transcendance, d'intentionnalité, etc. ».
- 6 On le comprend bien, c'est ce privilège accordé à l'intentionnalité qui aurait occulté un « apparaître plus fondamental », ce « véritable fondement de l'être propre » que Henry appelle la Vie transcendante dont l'affectivité est une « révélation originelle » et « l'essence même de la vie » Voir Michel Henry, *Entretiens, op. cit.*, p. 56.
- 7 Michel Henry, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 44-45.

sur une logique de la possession que de l'affirmation, n'est pourtant pas un savoir de domination, au sens où il inclut cette posture et est, pour cette raison, de « type religieux », au sens le plus étymologique du terme (« *religare* » et « *relegere* »). Or s'il n'est point savoir de domination, c'est qu'il est marqué conséquemment par la passivité, celle de la vie dans son propre rapport à elle-même, faisant ainsi de celle-ci un procès qui se re-vivi-fie, en chacun de ses instants et de ses lieux.

Mais où? Pour ce qui est de notre connaissance, il en va ainsi dans chacun de nos pouvoirs, si bien que l'on est autorisé à invoquer le champ sémantique de l'épreuve, comme « *probatio* »<sup>8</sup>. Michel Henry fait ainsi valoir :

*[...] la Vie qui s'auto-affecte et qui libère une ipsité est nécessairement celle-ci ou celle-là, parce que tout s'éprouve dans telle ou telle épreuve. Il y a donc en chacun un moi qui s'auto-affecte et prend naissance dans la Vie. Par cette naissance transcendante, le moi continue à être ainsi fait qu'il s'auto-affecte dans le mouvement de la Vie. C'est la raison pour laquelle ma vie est la Vie infinie qui me dépasse, s'actualise et vit et vit dans des vies telles que la mienne. [...] Ce qui dépasse le moi n'est pas du tout une sorte de transcendant, [...] c'est ce qui vient avant lui et en quoi il vient, qui est donc*

8 « Sur le plan phénoménologique, cette donation passive de la vie à elle-même est ce qui met la question de la vie avec celle de Dieu. Car vivre sa vie comme quelque chose qu'on reçoit c'est éprouver nécessairement un respect infini de soi-même. C'est déjà une religion », Michel Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, p. 108-109. Je considère une autre affirmation comme absolument récapitulative du propos et de l'opération de transfert entre les disciplines, dont chacune reste autonome : « C'est tardivement, en relisant les textes du Nouveau Testament, que j'ai découvert, avec une certaine émotion, que les thèses impliquées dans ces textes étaient celles auxquelles m'avait conduit le développement interne de ma philosophie – à savoir 1° la définition de l'absolu (Dieu) comme Vie, 2° l'affirmation que le procès de la vie comme venue en soi et comme épreuve de soi génère nécessairement en elle une Ipsité en laquelle précisément elle s'éprouve elle-même et ainsi se révèle à elle-même, - qui est son Verbe; de telle façon que celui-ci n'advient pas au terme de ce procès mais lui appartient comme constitutif de son accomplissement et lui est ainsi contemporain. "Au début était le Verbe." 3°/ que ce que nous appelons l'homme, c'est-à-dire le Soi transcendantal vivant que nous sommes chacun, ne peut être compris qu'à partir de ce procès immanent de la vie, jamais à partir du monde. Pour moi, le "tournant théologique" de la phénoménologie contemporaine n'est pas une "déviation" ou une dénaturation de la phénoménologie, mais son accomplissement », Michel Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, p. 154.

*plus profond que lui et dont il surgit à chaque instant. [...] C'est seulement au plan de l'épreuve, qui fait qu'une Vie plus grande que ma vie donne sens à moi-même, que cela est possible*<sup>9</sup>.

S'il en est ainsi, c'est bien au niveau de l'essence que se pose la passivité, ce qui oblige corollairement à la penser sur un « mode primitif et *positif* selon lequel l'impression s'éprouve dans une passivité insurmontable à l'égard de soi », si bien que sa réalité est une « immédiation impressionnelle constitutive »<sup>10</sup>. La Vie est universelle ou mieux absolue et, pourtant, à chaque fois, elle est mienne, en ce compris dans ma responsabilité éthique, parce qu'habitée par « une ipséité qui se singularise »<sup>11</sup>, à chaque fois. A cet égard, point de posture métaphysique, mais une reconduction aux modalités de l'apparaître de chaque vivant. Or, s'il en est ainsi, c'est que, sur ce point, l'affectivité peut dire infiniment plus sur ce processus que l'intentionnalité : « Ce qui s'éprouve soi-même sans distance ni écart, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est, dans son essence, Affectivité ou, comme nous le dirons encore, pur pathos »<sup>12</sup>. Voilà qui nous importe plus que tout, car on ne pourra plus désormais parler d'« irréalité » ou d'« illusion », voire d'un « arrière-monde fantasmatique », jouant par conséquent le dyptique « chair-corps » en le dualisant et en ouvrant la voie à toutes les dénégations du monde dans lequel nous nous mouvons – comme on l'a vu par exemple plus haut –, dans la mesure où c'est bien de l'invisible au sens positif et non privatif qu'il est ici question, donc de la réalité.

Mais plus encore, le subjectif – comme mode de révélation différencié de l'objectif – est par principe de l'ordre d'une adhésion indéfectible et invisible, au sens désormais convenu. C'est de la sorte que, d'une part, on ne représentera pas une souffrance ou une angoisse, mais que, d'autre part, on ne pourra se priver de rechercher son véritable langage, ce langage adéquat qui la dit dans son amplitude, selon cette grammaire nouvelle où l'intensité pathétique rendue au réel fait que nul n'est désobjectivé ou réduit dans/à sa parole, mais reconduit à sa potentialité la plus originaire, dont on peut comprendre pourquoi

9 Michel Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, p. 68-69.

10 Michel Henry, « Incarnation », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003 p. 168.

11 Voir Michel Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, p. 67.

12 Michel Henry, « Incarnation », *op. cit.*, p. 173.

Michel Henry lui a conféré une énigmatique dimension christique: «Moi, en vérité, je te le dis: je souffre!» Ainsi, tout réel se transmue ou se révèle en forces d'un corps vivant, de nature affective, avec des tonalités, à chaque fois spécifiques et permettant une communauté du voir et du sentir, pathétiquement, même si c'est sur un mode imaginaire, car les formes sont toujours le lieu du recouplement entre les forces des corps vivants, qu'il s'agisse du créateur ou du spectateur, si bien que la forme génère une sorte de communion dans l'état pathétique. Dans le cas de l'art, Michel Henry note ainsi que

*l'intersubjectivité s'accomplit dans la mesure où le tableau est un ensemble, non pas de formes mais de forces, non pas de couleurs extérieures transcendantes, mais d'impressions et d'émotions. A ce moment-là il y a contemporanéité: le spectateur se fait le contemporain des forces et des impressions que recrée en lui le tableau comme imaginaire, dans son apparence extérieure. [...] Être contemporain, cela veut dire répéter dans une répétition intérieure, dans la réactualisation de ce qui avait été actualisé autrefois. [...] Dans le cadre de la peinture, la contemporanéité c'est cette texture de forces et d'émotions intérieures dont le tableau est l'expression<sup>13</sup>.*

Or la Vie est un «procès» et l'acte du sujet consiste à «venir dans» la Vie, en raison de son pouvoir propre qui lui donne, d'une part, sa nature processive autoconstituée mais orientée<sup>14</sup> et, d'autre part, ce pouvoir propre et singulier de précisément laisser «venir dans», en raison même de la passivité positive que nous évoquions plus haut, si bien que cet acte se dit comme une épreuve. Michel Henry note:

*La vie est un procès, l'éternel procès en lequel dans cette venue en soi celle-ci s'empare de soi, s'accroît de soi, s'éprouve soi-même et jouit de soi. Ce mouvement de la vie est un mouvement radicalement immanent, c'est le mouvement se mouvant en soi-même en lequel une vie se donne et se révèle à soi sans jamais se quitter soi-même, sans jamais se défaire de soi. Dans cette venue immanente de la vie en son "s'éprouver soi-même" advient une Ipséité sans laquelle aucune épreuve de soi n'est possible. [...] Pas de vie sans un Soi*

13 Dans Michel Henry, «Art et phénoménologie de la vie», dans *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, Puf, 2004, p. 294 (nous soulignons).

14 Sur ce point, il faut noter que, pour Michel Henry, il n'est pas de différence entre la révélation de la vie et ce qu'elle révèle.

*vivant, en lequel cette vie s'éprouve elle-même, mais pas de Soi sinon dans la vie qui l'engendre comme ce en quoi elle devient la vie*<sup>15</sup>.

Notons toutefois que ce «procès», à entendre plutôt comme un processus, fait que la Vie, parce qu'originnaire, poursuit un accomplissement, le sien, sous la forme d'une libération, qui la fait traverser *la* chair et *chaque* chair, dans toute son épaisseur et au gré de modalités diverses, dont la teneur n'est pas rationnelle mais affective. Par conséquent, il appert que c'est bien le champ sémantique de l'épreuve d'une subjectivité affectivement traversée par la Vie (donc passivité *et* mouvement) qui oriente la compréhension du cogito henryen vers un cogito dont on se doute qu'il ne sera ni herméneutique ni brisé ou blessé, mais pathétique parce que singulièrement sans rupture ni distance, donc non pas unifié en tant que tel mais plutôt homogène ou cohérent, en tout cas frappé par une temporalité spécifique, c'est-à-dire une temporalité pathétique où transformation et modalités de l'épreuve ne cessent de se vivre, mais sans séparation interne, puisqu'il est bien question d'une «temporalité sans intentionnalité» (c'est-à-dire sans «butée» du monde, sans plan ek-statique, ou sans d'ek-stase, de passé et de futur). C'est ainsi le Soi transcendantal qui constitue le principe de l'individuation sur le plan humain, mais il demeure toujours originellement auto-affecté dans l'auto-affection de la vie, elle-même. C'est dire alors que cette individuation porte originellement sur le plan de la vie et non sur le plan mondain, celui de la perception objectivante, spatio-temporelle. D'où s'en suit que la radicalité de la conception henryenne de la vie de l'homme oblige à poser toute réflexion, d'une part, sur l'axe de la naissance transcendantale dans l'Ipséité de la vie absolue et, d'autre part, sur l'axe du procès d'autorévélation de la vie, si bien que cette Ipséité est décisive, parce que constitutive.

Naturellement, à chaque cogito ses tragédies. Celle de M. Henry sera le problème d'un cogito qui vit cette difficile «présence immédiate à soi», mais plus encore cette radicalité de la naissance transcendantale<sup>16</sup>

15 Michel Henry, «Eux en moi : une phénoménologie», dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 201-202.

16 D'où la nécessité de passer de l'extatique de la Loi à l'œuvre incessante et ininterrompue de la Vie: «La prédestination impliquée dans la condition de Fils, Jean l'aperçoit lui aussi dans la vie absolue, comme commandement d'Amour. L'amour n'est pas ce qui est commandé, comme l'a cru Kant.



qui « n'a pas de cesse s'il est vrai que la venue en Soi du Soi comme auto-affecté dans l'auto-affectation de la vie absolue ne se produit qu'autant que cette auto-affectation se produit »<sup>17</sup>. A cet égard, la naissance, en son sens henryen, est bien de l'ordre d'une venue dans la Vie et non dans le monde, tandis que la seconde naissance, la « re-naissance » l'est également, dans la mesure où l'oubli de la Vie guette toujours le sujet. C'est conséquemment la tâche de l'éthique que de travailler à la restauration de ce lien, dont on sait qu'il est de nature religieuse. Raison pour laquelle l'éthique, selon son régime chrétien, en tout cas selon la lecture très personnelle de M. Henry, poursuit une critique violente de la Loi, dans la mesure où celle-ci ne pousserait qu'à l'objectivation, voire à l'extériorisation par rapport à la vie; au point de priver l'action de toute intelligibilité, puisqu'elle l'arrache, par ses prescriptions, au sol radical de la Vie, donc du pouvoir effectif de suivre les injonctions de la Loi, ce qui la rend profondément perverse, puisqu'elle porte en elle son échec, au point de le provoquer.

On nous permettra, à ce stade de notre réflexion, de citer cette analyse d'une dramatique radicalité: « [...] l'homme ne se profile pas dans le monde comme cette silhouette vacillante et toujours inaccessible, il est invisible – rivé à soi cependant, écrasé contre soi, chargé de soi et se supportant soi-même dans sa corporéité pathétique et dans sa chair indéchirable »<sup>18</sup>. Ainsi, cette configuration phénoménologique où la vie « traverse » et poursuit son accomplissement confère conséquemment à la vie des attributs distinctifs: la non-crédation du sujet (ce qui est autre chose que son autonomie), l'absoluité (le fait qu'elle s'auto-affecte

L'amour est ce qui commande, il est le commandement de la Vie. Le commandement de la Vie n'est un commandement d'amour que parce que la Vie est amour, parce que, s'éprouvant sans cesse dans la jouissance de soi son Ipséité, elle s'aime en celle-ci d'un amour éternel. La vie dès lors commande l'amour à tous les vivants en leur donnant la vie, en les générant comme des Fils ceux qui s'éprouvant en eux-mêmes dans l'épreuve de soi et dans l'amour de la Vie sont prédestinés à n'être plus rien d'autre que cette épreuve et son amour», Michel Henry, «Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 63.

17 Michel Henry, «Parole et religion: la Parole de Dieu», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 193.

18 Michel Henry, «Le christianisme: une approche phénoménologique?», *op. cit.*, p. 106.

originellement la soustrait d'un possible processus de néantisation), l'omniprésence et surtout le changement constant et continu, à chaque fois productif : une ipséité toujours et chaque fois singulière<sup>19</sup>. Selon cette disposition, sur le plan d'une théorie de l'affectivité, il me semble que cette configuration immanente permet, d'une part, de bien comprendre que la notion d'auto-affection ne revient pas à poser l'origine de sa propre affection, dans un mouvement d'auto-position, puisque c'est bien la Vie qui est ici radicale et originaire et, d'autre part, qu'il n'y a pas un dualisme ou une tension ou une dialectique entre cette auto-affection et l'hétéro-affection du/ par le monde.

Michel Henry est d'une rigueur exemplaire :

*Dans une philosophie de la vie qui est une auto-affection, c'est-à-dire qui est une affection non pas par le monde mais par soi-même, toute perception, toute imagination, toute pensée conceptuelle est une hétéro-affection. C'est une affection par une altérité, par ce milieu d'altérité où quoi que ce soit d'autre peut se montrer à moi, se donner à moi originellement comme autre. Mais si toute chose se donnait à moi comme originellement autre, il n'y aurait pas de Moi auquel elle se donne. Pour qu'il y ait un Moi, il faut parler comme Kierkegaard et dire que le Moi est quelque chose qui est affecté par soi sans distance, donc sans pouvoir se dégager, sans pouvoir se séparer de soi, sans pouvoir échapper à ce que son être a de lourd<sup>20</sup>.*

Mais pourquoi ? Parce qu'en raison de la non-distance affectant chaque ipséité fondamentale, ce qui est une particularité du geste henryen, l'identité est corollairement posée entre l'éprouvé et l'éprouvant, ce qui fait que cette même identité se rejoue dans le fait que la singularité de chaque soi est aussi la modalité de l'autosaisissement de la vie<sup>21</sup>. Ce qui peut se dire ainsi sur le plan d'une phénoménologie de la vie :

19 L'ipséité dit qu'il y a une altérité fondamentale dans la vie et que le soupçon d'égoïe est dépassé, parce qu'il y a une naissance transcendante de l'ego, puisque « l'ego a été apporté en lui-même » et que « l'ego n'est un ego que sur le fond d'une ipséité qui le donne à lui-même et dans lequel il n'est pour rien ». Voir ainsi Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie », *op. cit.*, p. 300.

20 Michel Henry, *Auto-donation. Entretien et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 201.

21 Comme dans cette affirmation : « La vie est ce qui affecte et ce qui est affecté. Cette vie peut être dite absolue parce qu'en effet elle n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour exister. Phénoménologiquement il n'y a d'ailleurs rien d'autre en elle. C'est pourquoi cette vie peut encore être

[...] pas de vivant sans la vie, certes, mais pas de vie sans un vivant. Et cela parce qu'il n'y a pas de vie sans l'Ipséité d'un Soi effectif en elle, de même que tout vivant est nécessairement un Soi vivant, donné à soi dans l'autodotation de la vie et en elle seulement. Et cela vaut des vivants que nous sommes autant que du Premier Vivant<sup>22</sup>.

Mais, doit-on voir ici une prédétermination de l'être de la vie, et particulièrement sous sa modalité la plus privative, pour ne pas dire négative, ce qui nous amènerait à revenir sur une assertion avancée en début de notre travail? Non, car il importe avant tout de comprendre que, s'il convient de quitter le mode de *représentation* d'une souffrance ou d'une joie, en somme de tout sentiment ou de tout affect, il faut alors appréhender la souffrance « comme la substance dont la joie est faite, comme l'éprouver de l'épreuve ontologique en laquelle l'Être s'étreint lui-même en son propre pathos, en laquelle la Vie est le bonheur de vivre et ainsi le Bien suprême »<sup>23</sup>. C'est ici que se pose la question puissante et décisive des « connexions » entre les « tonalités affectives fondamentales » de la vie. Nous reviendrons plus loin sur ce que nous pensons être une source majeure de ce « principe d'inversion » constitutif de la Vie,

dite infinie, parce que la finitude de l'horizon extatique d'un monde lui est totalement étrangère, elle peut être dite éternelle parce que la temporalité qui déploie cet horizon extatique n'a pas non plus place en elle. La passivité phénoménologique qui caractérise toute vie en tant que pure jouissance de soi – fût-ce dans le malheur – nous pouvons aussi bien la penser ici comme un Acte pur puisque dans le cas de cette vie absolue, c'est elle-même qui produit l'affection constitutive de son essence, qui s'auto-engendre. Dans ce cas de l'auto-affection du Soi singulier que je suis, auto-affection a changé de sens. Le Soi s'auto-affecte, il est l'identité de l'affectant et de l'affecté, de telle façon cependant qu'il n'a pas posé lui-même cette identité. Le Soi ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la vie absolue. Passif, il ne l'est pas seulement à l'égard de lui-même et de chacune des déterminations 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. 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», Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, p. 185.

22 Michel Henry, « Le christianisme: une approche phénoménologique? », *op. cit.*, p. 106.

23 Michel Henry, « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 92.

mais nous pouvons déjà le comprendre eu égard à ce croisement opéré par M. Henry avec le creuset de la pensée spéculative de la mystique rhénane: «C'est parce que, selon la parole inouïe de Maître Eckhart, la vie, qu'il appelle aussi Dieu, "s'engendre comme moi-même" que, pris dans cette génération sans fin, tout enfermement affectif du moi en lui-même pourra toujours être brisé»<sup>24</sup>. On voit bien, d'une part, comment cette ipsité est certes une passivité radicale et positive (nous l'avons déjà mentionné), mais surtout combien elle autorise les analogies henryennes qui disent qu'elle est «l'être rivé à soi», et «sans recul possible», et d'autre part combien M. Henry insiste sur le contenu de l'affection qui permet l'action, sous le mode de la passivité pathétique. Une formulation récapitulative vaut la peine d'être citée:

*Un soi joint à soi dans le soi de la vie ou encore le soi de la vie se trouve précisément là où je suis joint à moi, c'est-à-dire que le soi de la vie est la possibilité intérieure permanente de mon soi*<sup>25</sup>.

En somme, il importe que «l'individualité, l'ipsité apparaît sur le plan de la vie *absolue*»<sup>26</sup>. Cela revient donc à dire que la figure qu'il convient de privilégier est celle, non de l'abîme, mais de la mise en abyme de l'auto-affection de la mienneté ou de la singularité du soi dans l'auto-affection absolue de la Vie<sup>27</sup>, précisément pour éviter les vertiges d'une

24 Michel Henry, «Souffrance et vie», dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 155.

25 Michel Henry et alii, «Débat autour de l'œuvre de Michel Henry», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 224.

26 *Idem*, p. 213, (nous soulignons).

27 La compréhension henryenne du rapport entre ipsité et affectivité est décisive, d'autant que celui-ci ne peut être posé que *dans* la vie, comme Michel Henry le redit, dans ce contexte: «Chez Kierkegaard, il y a une définition du soi qui se trouve dans le *Traité du désespoir* et qui est très claire: le soi, c'est le rapport à soi posé par un autre. Alors, où et comment est possible un rapport à soi? Dans le monde, tout est rapport à de l'autre, à du hors de soi, à du différent. De rapport à soi, il n'y en a que dans la vie et c'est la vie. Seulement, il ne s'agit pas d'un rapport, comme nous l'entendons, entre deux termes, ce n'est pas un rapport d'auto-affection entre un affectant et un affecté: c'est un pathos. C'est quelque chose qui, semblable à la souffrance, *n'accomplit pas le processus* du sujet kantien vis-à-vis de soi. Dès lors, le soi est un rapport à soi. Ce rapport à soi qui est l'ipsité et qui est impliqué dans toute épreuve de soi, cette ipsité, lui assigner un lieu consiste

autofondation absolue, celle d'une autosubjectivité autocrée. Cela revient donc aussi à penser ce mouvement d'intensification et d'accroissement, cette ivresse incessante qui pousse la vie à vouloir davantage, et toujours plus, au point que M. Henry y retrouve la description de l'essence de la vie, telle que Nietzsche l'a pensée :

*[...] dans l'expérience qu'elle fait de soi, la vie expérimente qu'elle est bonne et elle est bonne parce que, quand elle s'accroît de soi dans l'historial de son pathos, elle jouit de soi, elle est la jouissance*<sup>28</sup>.

Il est ainsi évident que si ce langage de la vie peut se dire également, quant au champ sémantique d'un « Dieu pathétique », en particulier dans le parler du « monde chrétien », il peut aussi se parler en grec, dans la mesure où M. Henry ne sous-estime pas la fonction symbolique de Dionysos, le contre-jour de la lumière, de l'image et des formes lumineuses d'Apollon. Dionysos, ce dieu sans monde, du désir, de « la vie écrasée contre elle-même, dans sa joie et dans sa souffrance » est bien aussi un dieu « [...] qui est chargé de soi dans un pathos si lourd qu'en effet il veut se décharger de soi. Au fond, Dionysos est celui qui génère Apollon pour se mettre à l'écart de soi »<sup>29</sup>. Ainsi, M. Henry tient en somme que si la vie se donne à soi, sans distance, dans un écrasement où souffrir et jouir, joie et tristesse, ivresse et désespoir sont « de la même étoffe », il demeure corollairement une illusion de croire que le déchargement de ce poids, de ce « fardeau », est de l'ordre du possible, même si l'imaginaire peut en donner l'impression, mais uniquement « idéellement », note Michel Henry, donc « irréellement » et dans « l'irréalité de l'image ». D'où cette thématique de l'articulation entre charge et décharge, entre écrasement de soi et mise à distance, impossible à penser selon l'ordre d'un dessaisissement, mais allant vers la transformation<sup>30</sup>, cette possible

à dire : il n'y a d'ipséité possible que dans la vie et nulle part ailleurs ». Voir Michel Henry et *alii*, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *op. cit.*, p. 222, (nous soulignons).

28 Michel Henry, « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 35.

29 Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie », *op. cit.*, p. 287.

30 Une thèse corollaire permet de comprendre clairement la liaison avec le parler chrétien sur ce point : « Encore ne faudrait-il pas réduire la Vie à cette sorte de tautologie souffrante et jouissante que nous appelons Chair. La vie est un mouvement, l'éternel mouvement en lequel elle ne cesse

«modification intérieure», qui fait que, notamment dans le cas des fonctions de la création esthétique en tant qu'expression des modalités pathétiques de la vie, le pathos de la souffrance peut se transmuier en pathos de la jouissance, puisque le sol originaire est similairement constitutif. Exactement comme il est possible de penser que, dans le cas de l'expérience thérapeutique, la solution à apporter au trauma ne peut plus être uniquement de l'ordre de la représentation, s'il est bien question d'une «auto-modification» de la Vie, faisant en sorte que le matériau de la plainte soit aussi celui de sa guérison<sup>31</sup>.

Toutefois, il se pose, à cet égard, la difficile et redoutable question d'un possible vouloir «se défaire de soi», à la fois comme sentiment de force et d'impuissance, tout à la fois, mais qui n'en demeure pas moins parmi les sentiments constitutifs de la vie. Dans ce mouvement de déprise, la vie se dépossède intégralement, elle se défait de soi et elle devient fragile, à l'extrême, au point de s'anéantir, mais aussi d'entrer dans une possible destruction active par un sentiment de haine, de ressentiment qui provoque un déplacement contre autrui, mais aussi contre la vie elle-même. C'est donc bien à partir de l'intériorité elle-

de venir en soi en s'éprouvant soi-même dans une Ipséité originelle dont l'effectuation phénoménologique est un Soi singulier – le Soi du Premier Vivant généré dans la vie pour autant qu'elle s'autogénère c'est-à-dire s'éprouve soi-même, se révèle à soi dans le Soi de ce Premier Vivant qui est son Verbe. Ici la phénoménologie de la Vie rejoint les intuitions fondatrices du christianisme, lesquelles se concentrent dans la thèse johannique de l'intériorité phénoménologique réciproque de la Vie et du Premier Vivant», Michel Henry, «La vérité de la gnose», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 135.

- 31 Michel Henry fait observer: «Freud s'est corrigé en reconnaissant qu'est nécessaire une auto-modification de la vie, laquelle se produit dans le transfert. Il est extraordinaire que Freud se soit d'abord placé sur le plan grec, où le salut consiste dans une prise de conscience de soi-même, pour considérer par la suite que le salut ne peut venir que de la vie elle-même: il faut que ce soit sur le plan même de la haine que la haine se convertisse en amour». Et il ajoute: «Je crois que telle était la conception du christianisme: dans l'immanence, il n'y a pas de prise de conscience, mais l'épreuve de soi se modifie, elle s'approfondit, et c'est seulement dans cet approfondissement immanent que le changement se produit, sans quitter le plan de la vie. Car c'est dans la vie qu'apparaît le besoin, qui devient spontanément praxis entraînant la satisfaction. Il s'agit d'une auto-transformation», Michel Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, p. 117-118.

même que la mort advient, et non par des forces extérieures. M. Henry note énigmatiquement que « c'est la vie, en fin de compte qui peut seule se comprendre elle-même et, plus profondément encore, agir en vue de son total accomplissement, ou au contraire de sa destruction, comme on le voit dans le nihilisme qui caractérise la modernité. Ce nihilisme, reconnaissable aussi bien dans les conduites de fuite que d'autodestruction proprement dite, n'a pas seulement un aspect pratique mais théorique. Ce dernier s'exprime dans toutes les idéologies, notamment scientistes, qui nient la spécificité d'une essence propre à l'homme, et cela en réduisant sa vie subjective à une série d'objectivités par lesquelles on prétend la déterminer »<sup>32</sup>.

En ce sens, la vie ne pourrait donc se fuir : ou bien elle se détruit, ou bien elle se réalise, en un accomplissement de soi et dans un processus d'autotransformation de son pathos originaire, selon les possibilités de l'affectivité qu'elle renferme, qui sont, en définitive, les charges réelles de la vie, c'est-à-dire ces « poids » véritablement constitutifs d'une vie qui ne cesse de s'éprouver. Cette réalité se vit, bien sûr, sur le plan de la technique qui donne un savoir scientifique, en rupture par rapport au savoir de la vie et de la façon dont il se porte vers l'action. Ce n'est désormais plus le pathos de l'immanence radicale de la vie qui importe, mais un acte de connaissance accordant une primauté à la conscience des objets, mais tout en les séparant de leur sol originaire et en figeant l'immense processus de l'advenir et du devenir que ne cesse de générer la vie. Or cette déviation provoque également un changement de la nature de l'action (entendue comme accroissement et déploiement de la potentialité immanente à la vie), puisqu'elle n'est plus éprouvée subjectivement, mais est devenue objet d'un savoir scientifique, dont tout le contenu est résolument objectivable, sans finalité immanente et arraché à la vie, donc sans rapport aucun avec ce qui constitue l'humanité la plus intériorisée de l'homme. Telle est la thématique henryenne de la ruine et de la disparition de la culture de la vie<sup>33</sup>, avec les conséquences

32 Michel Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, p. 91.

33 C'est donc en ce sens qu'il faut comprendre ce qu'est la culture : elle « 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 réalisation et d'accomplissement plus hautes, afin de s'accroître. Mais si la vie est ce mouvement de s'autotransformer et de s'accomplir soi-même, elle est la culture même, elle la porte inscrite en elle et voulue par elle comme cela

que l'on sait sur le plan du fonctionnement des pouvoirs subjectifs du corps (on pense ainsi, en tout premier lieu, aux mécanismes d'aliénation sociale ou d'asservissement).

Aussi, reportant la question ici traitée sur l'horizon de celle de la pulsion, il peut affirmer :

*C'est précisément dans la vie et elle seulement que s'enracine la pulsion, pour autant qu'elle n'est rien d'autre originellement que la pure subjectivité de cette vie, l'épreuve qu'elle fait de soi, se supportant elle-même et se chargeant de son propre poids jusqu'à ce que celui-ci devienne insupportable. Se décharger de ce poids trop lourd, entreprendre de se délivrer de son malaise ou de sa souffrance, ce mouvement qui naît dans la vie de sa propre essence, c'est cela en effet la pulsion. C'est parce que la vie s'affecte constamment elle-même, sans pouvoir d'aucune façon se mettre à distance ni échapper à soi, c'est parce qu'elle est pour elle-même le plus grand danger, que, se faisant pulsion et s'engageant en celle-ci, elle s'efforce d'une façon ou de l'autre de la maîtriser<sup>34</sup>.*

On le mesure bien, l'affectivité originaire est ultimement l'occurrence capable de répondre à la question du « comment », c'est-à-dire le « comment » de la phénoménalisation de la sensation, en chacune de ses modalités. Car, en effet, tout moi qui s'auto-affecte porte en lui une « angoisse native », voire un « écrasement de soi » dont le dénouement n'est que dans la réalisation d'un dépassement *par* la Vie qui vient et ad-vient sans cesse, en ce moi qui n'est pas un processus d'autocréation, mais qui est une entité qui éprouve la joie, la souffrance, la tristesse, l'ivresse et d'autres impressions émotionnelles. Or ceci veut également dire que sur le plan de ses « modes actifs » la vie livre ses pouvoirs et que, dans ses « modes contemplatifs », elle est en une situation d'attention aiguë de ses forces, celles de ce mouvement de venue incessant.

Cependant, la passivité peut porter vers un mode d'inattention, qui est un détournement de cette intériorité passive de la vie, voire un oubli de cette condition première, dont on sait qu'elle est invisible. L'attachement à la mondanéité visible du monde, l'accoutumance à une

même qu'elle est ». Michel Henry, « La question de la vie et de la culture », *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 19-20.

<sup>34</sup> Michel Henry, « Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », dans *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, S. Ijsseling (Hrsg.), Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 122.



modalité d'existence ek-statique, l'éloignement du pathos propre des potentialités du corps subjectif, ou encore l'attention excessive portée aux contingences des objets du monde, ces attitudes sont porteuses d'un éloignement de la vie, d'un oubli de son invisibilité. Quoi qu'il en soit, le recouvrement de cet état de veille ou d'éveil à la Vie ne s'opère pas par le travail de la réflexion intellectuelle, conceptuelle, voire cognitive, mais surtout par des expériences appelées « pures », parce que précisément pathétiques, c'est-à-dire des expériences qui sont de l'ordre d'une « reviviscence affective », comme l'expérience artistique, expérience de nature radicalement éthique, mais aussi religieuse et sacrée, en raison du patient tissage de la communauté génératrice de contemporanéité.

On comprend ainsi combien l'éthique est donc de l'ordre de l'action<sup>35</sup>, et non de la connaissance, du savoir et de la pensée, qui ne permettent pas l'accès à la vie véritable, contrairement à l'action qui est de l'ordre d'un faire. Aussi, si nous avons constaté que l'ipséité du Soi est radicalement distinctive de l'individualité d'une chose, telle qu'elle se produit dans les catégories du monde (espace, temps, relation, identité, etc.), ce processus de l'épreuve du soi dans l'immanence de la vie engage tout autant l'affectivité. Ceci revient à dire que les relations dites intersubjectives, d'une part, ne se passent pas prioritairement sur le plan de l'individualité, mais bien sur celui des « tonalités phénoménologiques » de l'épreuve originaire de la Vie par chaque ipséité, comme sol natif et, d'autre part, que, si cette génération immanente dans la Vie absolue est identique mais singulière à chaque fois et pour chacun, alors la condition de l'expérience d'autrui, à chaque fois nouvelle aussi, se joue sur le plan transcendantal de la relation des sois, celui de l'antériorité de la vie et de son principe d'égalisation des vivants.

35 Michel Henry note: « [...] l'éthique n'est plus rien d'autre que la manière dont le vivant vit sa naissance transcendantale de telle façon qu'il puisse la revivre. Le plus remarquable est que le remplacement de l'éthique dans l'immanence radicale du vivant ne fait qu'un avec l'affirmation que seule importe l'action. Ce qui implique la subjectivité radicale de l'action, thèse qui ne sera perçue que dix-neuf siècles plus tard, par Maine de Biran. C'est ici que la phénoménologie de la vie peut apporter sa contribution à l'intelligence du christianisme et de ses paradoxes. Selon la thèse de la duplicité de l'apparaître, tout est double, le corps et ainsi l'action », Michel Henry, « Le christianisme: une approche phénoménologique? », *op. cit.*, p. 109.

Or ce plan n'est autre que celui de la vie, ce lieu de révélation et d'autorévélation, de donation et d'autodonation, en tant qu'elle est aussi un savoir, certes pour le soi, mais également pour autrui puisque, de la sorte, il partage en plénitude la même communauté d'essence et que la Vie, elle-même, conduit – en raison même de sa nature – chaque soi vers l'autre que soi, si bien que le soi et l'autre sont, en définitive, originairement l'un avec l'autre, mais surtout, note Michel Henry,

*l'un dans l'autre, dans une sorte d'intériorité phénoménologique réciproque dont le lieu est cet "Avant" qui les précède l'un et l'autre et qui demeure pourtant en eux aussi longtemps qu'ils sont des Soi vivants. C'est ainsi que prend naissance et se forme en sa possibilité phénoménologique originnaire toute communauté concevable*<sup>36</sup>.

Il nous faut conclure. L'incarnation – ce devenir homme – est bien une venue dans la chair, au gré du procès de la Vie auquel la chair est constamment renvoyée en raison de sa finitude et de sa passivité. Or cette chair semble paradoxalement porter en elle son propre salut, raison de ses potentialités et de la reconnaissance de ses propres pouvoirs – ceux d'un moi (un Soi transcendantal vivant) qui ne s'est pas apporté lui-même dans la vie (d'où sa finitude). Et s'il en est ainsi, c'est que du sein de sa singulière finitude, chaque moi peut accéder à cette capacité de pouvoir dire « je suis la vérité », donc une capacité du vivre vrai, en cette reconnaissance de l'origine qu'est la Vie, toujours à l'œuvre.

Mais aussi, paradoxalement, plus la finitude sera radicalisée, plus « l'étreinte » sera décisive et le sentiment d'envahissement par cette puissance de la vie absolue : « Toute ma chair à moi est finie, précisément, elle ne s'apporte pas elle-même en soi. Dès lors, si elle ne s'apporte pas elle-même en soi, il faut que la puissance de la vie absolue, qui s'apporte elle-même en soi, soit en elle »<sup>37</sup>. A quoi il convient d'ajouter que toute chair porte en elle un Soi, « impliqué » dans la donation de la chair singulière à elle-même, qui en fait par conséquent un Soi charnel, si bien qu'il n'est point de chair anonyme ou impersonnelle. Techniquement, M. Henry note :

*[...] en chaque ego, son Ipséité ne procède pas de lui, mais c'est lui qui procède d'elle, de cette ipséité originelle co-générée dans l'autogénération de*

36 Michel Henry, « Eux en moi : une phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie*, t. 1, Paris, Puf, 2004, p. 205 (nous soulignons).

37 Michel Henry, *Entretiens*, op. cit., p. 119.

*la vie. Ainsi l'ego n'est rien. Tout lui est donné et d'abord ce Soi sans lequel aucun ego n'est possible*<sup>38</sup>.

Or c'est ici que les inquiétudes graves que nous relations en ouverture à notre propos peuvent trouver un possible apaisement, dans la mesure où cette philosophie de l'affectivité exige que chaque chair soit rendue à la vie, pour que de la sorte elle ne soit pas que ce corps objectif. Il n'en demeure pas moins que le dispositif enclenché par la méthodologie henryenne – celle de la phénoménologie de la vie – exige encore d'être appliqué aux différents domaines de notre existence, comme M. Henry a commencé à le faire. Par exemple, il conviendrait ainsi de penser une nouvelle critériologie des « expressions » du vivant, pouvant distinguer mais sans les opposer, dans la « duplicité/dualité de l'apparaître », les modalités immanentes de la vie (un cri, mais bien qu'originel aussi déjà second par rapport à l'origine de la vie puisque référé au corps vivant) de ses propositions langagières (« j'ai mal »), les premières requérant un statut phénoménologique propre, celui de la vie (le pathos de la chair), qui passe infiniment la mondanéité expressive d'un corps objectif (l'extériorité du monde).

En somme, il importerait surtout de demeurer dans ce souci éthique de l'attention à la chair, ainsi qu'au langage de la vie, spécifiquement différent du langage du monde qui dévoile les choses par des actes de connaissance, dont la certitude ultime n'est acquise que par nécessité, causalité et universalité. Mais que serait alors ce dévoilement des affects, point par un acte de connaissance mais par une attention rendue à chaque chair ? La question n'a pas de réponse universalisable et il n'est même pas dit qu'elle soit encore dans le champ de la philosophie, si celle-ci est bien quête de la rationalité. M. Henry, je le pense, l'avait clairement compris dès le temps de ses premières grandes intuitions. Dans son journal personnel, texte encore inédit déjà évoqué plus haut, il notait dès 1945, dans un esprit alors marqué par sa lecture de Kierkegaard :

*Faire une théorie de l'Affectivité : non satisfaction en nous d'une tendance (donnant plaisir ou douleur) mais état positif ou négatif venant de satisfaction ou non d'un projet : i.e. l'affectivité a sa racine dans le spirituel, non dans la nature empirico-biologique. Quel est ce projet ? C'est celui qui*

38 Michel Henry, « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 57.

*constitue le religieux : sa relation au telos – mais un telos non esthétique. Il est transcendant véritablement et non transcendant au sens husserlien. Au sens husserlien, il serait esthétique. Or il ne l'est pas, il est dans le religieux (le royaume de Dieu est en nous).*

Impossible, inaudible, dira-t-on, au regard de la référence religieuse. Peut-être. Mais tentons de la comprendre par deux textes complémentaires de l'année 1946. Un premier dit ceci :

*Se détourner du monde comme l'enseigne le christianisme ne constitue nullement en une attitude conservatrice mais révolutionnaire car, comme pour nous il y a toujours un monde, il faut que c'en soit un de nouveau (une révolution correspondant à une régénération, "se détourner") ou alors c'est l'ancien et on ne sera détourné de rien du tout.*

Et le second texte affirme :

*Dieu souffre toutes nos souffrances. Eckhart a expliqué pourquoi et Pascal l'a dit aussi "en agonie jusqu'à la fin des siècles" – mais alors si c'est Dieu qui souffre, on comprend les paradoxes chrétiens et pourquoi la souffrance est le bonheur. J'ai maintenant une intuition de ma misère, mais je suis un alchimiste. Avec cette misère je ferai de l'or. Il y a dans l'alchimie une intuition profonde : l'identité de tous les éléments. Or cela s'explique dans ma philosophie et dans le christianisme, la souffrance est la joie. Je ne crois pas que l'on puisse comprendre le monde si l'on ne pense pas qu'il y a à la base un principe d'inversion. La vie est laide, nous en ferons de beaux romans. Transformer la douleur, en faire de l'or – non pas par un processus de compensation ou de sublimation, comme ils disent, mais par une approche de la réalité, du Fond de la subjectivité.*

Le paradoxe et l'inversion ne seraient-ils pas, en définitive, deux opérateurs décisifs de la méthode d'investigation henryenne, singulièrement quand elle pense la matérialité de l'affectivité ?