Une ontologie de la vie intérieure

Yann Martin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2432>

DOI : 10.4000/cps.2432

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 67-80

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Yann Martin, « Une ontologie de la vie intérieure », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 30 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2432> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2432>

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/>

Une ontologie de la vie intérieure

Yann Martin

De manière étonnante, la philosophie occidentale a toujours eu du mal à penser la vie. Elle a toujours eu bien des choses à nous dire sur la vie heureuse, la vie politique, la vie animale, l'éthique de la vie, la vie des hommes illustres... il lui est même arrivé de se risquer plus avant pour nous parler du vivant, voire du vécu. Et pourtant, ce qu'il en est de la vie elle-même, non pas de la vie en certaines de ses manifestations régionales, mais de la vie en tant que telle, voilà ce qui pourrait bien constituer le point aveugle de notre tradition. Plus que cela, il se pourrait même qu'on doive parler avec Michel Henry d'une véritable « dissimulation de la vie »¹ dont notre temps porterait les inquiétants stigmates.

On pourrait aussi penser qu'avec l'avènement de la phénoménologie, la philosophie s'est enfin donnée les moyens de « revenir aux choses mêmes », c'est-à-dire de faire retour à ce monde d'avant la connaissance où les choses sont éprouvées sensiblement, à titre de phénomènes qu'aucun procès cognitif n'est encore venu informer, analyser, décomposer ou classer. L'incitation à « revenir aux choses mêmes » vaudrait donc comme

1 Michel Henry, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 57. Il s'interroge alors comme nous nous interrogeons : « comment une tradition qui a traversé les siècles pour aboutir à la culture européenne, comment une telle culture a-t-elle pu se comporter à l'égard de cette réalité essentielle qu'est notre vie sans la placer au premier rang de ses préoccupations ? » Il répond aussitôt : « en substituant à cette essence dissimulée de la vie la considération des vivants ». Notons aussi que cette dissimulation de la vie ne saurait être occultée par l'inflation des expressions convenues qui prétendent en porter le souci (réussir sa vie ou dans la vie, vivre sa vie, ne pas passer à côté de sa vie, refaire sa vie...). Une telle prolifération d'expressions qui, à y regarder de près, n'ont aucun sens assignable, pourrait bien au contraire être le symptôme d'un véritable refoulement de ce qu'il en est de la vie.

invitation à se rendre attentif aux manifestations phénoménales de l'existence. Au monde *vécu* par conséquent.

Mais le monde vécu, ce n'est pas encore la vie puisque la vie ne m'apparaît jamais comme transcendante, visée par une conscience intentionnelle. Au contraire, elle est toujours déjà présupposée dans toute visée de conscience, dans toute affection particulière, dans toute manifestation d'un existant particulier. Et cette sup-position est si originaire que penser la vie, c'est penser la condition de possibilité de toute expérience, comme de toute pensée. Rejoindre la vie en son essence transcendante sans autre recours possible que de la rejoindre comme *ma* vie, comme la part la plus intime de moi-même. En effet, en-dehors de moi, je n'ai jamais accès à la vie, mais seulement à des choses inertes ou à des vivants. Ce n'est qu'en moi que je comprends pleinement cette vie qui m'ouvre au monde, mais que j'éprouve sur un mode qui n'est pas celui de l'existant mondain. Ainsi, penser la vie n'est pas se tourner vers une extériorité. Cela exige une con-version, un se tourner-en-soi et vers-soi, en cette intime profondeur sans laquelle les choses du monde jamais ne se manifesteraient. Une telle perspective, déjà, nous permet de comprendre le projet de Michel Henry, cette invitation par laquelle il clôt l'introduction de *l'essence de la manifestation*: *redonner un sens au concept de « vie intérieure »*².

L'être comme expérience archi-originaire: le mystère de la vie

C'est au vivant seul qu'il est donné de pouvoir faire une expérience du monde, d'éprouver dans sa chair la chair des choses, de rencontrer dans le monde des étants singuliers par lesquels il peut se reconnaître affecté. Mais l'expérience originaire d'un vivant humain est sans doute moins une expérience des choses (une expérience ontique) qu'une expérience ontologique: il y a de l'être! Et cet « il y a » ne renvoie pas à un étant simplement « visé », mais à un « donné originaire », à une révélation primordiale qui conditionne l'apparaître des choses. En effet, il convient, à la suite de Heidegger, de distinguer soigneusement l'être et l'étant. L'étant ne se manifeste jamais que dans le monde (comme étant mondain), dans une extériorité radicale, si radicale que l'étant, c'est

2 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, collection « Epiméthée », édition 2003, p. 58, (désormais noté *EM*).

l'extériorité même. On pourrait certes objecter que cet étant, cela peut aussi être moi, que je peux m'apparaître à moi-même, empiriquement, comme une chose au milieu des choses, comme un corps parmi d'autres corps, un vivant parmi d'autres vivants. Mais cela signifie simplement que je peux m'apparaître à moi-même soit comme visé (thétiquement) soit comme « donné », et que dans ce dernier cas, la conscience que j'ai de moi-même ne se joue pas sur le mode de l'extériorité.

Pour bien comprendre cela, il importe de revenir à la question radicale qui ne concerne pas l'étant (qu'est-ce?) mais l'être. La réalité humaine, en effet, a ceci d'absolument singulier qu'elle est ce par quoi l'être peut-être mis en question. Or, une telle mise en question de la réalité existante, l'étant ne saurait la produire qui se trouve inclus en elle. L'étant ne recèle rien en lui qui lui permettrait de se manifester de lui-même puisque se manifester, c'est toujours se manifester à... Mais « se manifester à... » exige encore une ouverture, une césure originaire, une rupture d'extériorité puisque l'extérieur ne saurait apparaître à l'extérieur, puisque tout visé suppose un donné, exige que soit donné cela même qui permet l'intentionnalité, ou pour mieux dire l'attention (l'*ad*-tension). Ainsi, c'est seulement parce que l'être est dévoilé que l'étant peut se manifester³, et c'est parce que ce dévoilement est moins une épiphanie qu'une trouée qu'il est, à la limite, in-apparent. Ce qui, de l'étant, se manifeste, suppose une révélation originaire en laquelle rien ne se manifeste, du moins si par ce « rien » on entend une chose extérieure.

Traditionnellement, on appelle « subjectivité » ce pouvoir de se diriger vers les objets, ce mouvement pur qui n'est le mouvement d'aucun étant particulier. Et si la subjectivité peut accomplir ce miracle continu d'une manifestation des choses à partir de sa propre ouverture, c'est parce qu'en elle, l'être est toujours sous-jacent⁴, *sub-jectus*. Le sujet ou la conscience, qu'on le nomme comme on voudra, n'est pas un étant, mais une intentionnalité vivante toujours déjà tendue vers les choses à partir de ce qui, en elle, est moins « ce qui » se révèle, que le jeu même de toute révélation. Un « se révéler » originaire qui se révèle d'abord comme puissance de dé-voilement. Comme vérité. On comprend alors

3 *EM*, p. 25.

4 « Le sujet, l'esprit, la personne, la subjectivité ne peuvent déployer leur existence, si particulière ou si privilégiée qu'en soit la structure, que sur fond de l'être en eux », *EM*, p. 28.

que Michel Henry, en des propos extraordinairement tendus, puisse considérer la conscience comme une « proto-catégorie » de l'être en général⁵, c'est-à-dire la comprendre comme l'être absolu, délié de toute relation à ce qui serait autre que lui, à savoir visé comme étant dans l'extériorité mondaine. Encore une fois, la conscience n'est pas un étant, elle est ce qui prescrit son sens à tout étant, ce qui le constitue comme étant, ce qui lui assigne l'extériorité comme milieu spécifique, ce qui le dé-finit en délimitant sa région propre. Mais ce faisant, elle est révélation du sens même de l'être ou, plus radicalement encore, elle est constitutive du sens de l'être⁶ au sens où elle en serait la constitution vivante, sa loi organique fondamentale.

Bien entendu, cette conscience n'est pas la conscience empirique, celle qu'on désigne naïvement comme conscience « de soi » comme si elle ne se réalisait qu'en se posant comme objet ou en visant le monde. Elle est plutôt de l'ordre d'un « moi pur » qui ne saurait être atteint par l'expérience puisqu'il en est la condition de possibilité. Pour le dire autrement, pour que les étants mondains puissent se manifester à titre de phénomène, il faut un phénomène originaire, un archi-phénomène, qui désigne non pas l'ex-stase d'un dehors mais l'ouverture d'un dedans, d'une immanence absolue sans laquelle aucun horizon transcendant ne pourrait être visé et qui seul peut mettre en question l'être de l'étant comme son propre mystère. Il y va ici de la radicalité de la compréhension ontologique de l'être comme essence de la réalité humaine en tant qu'ouverte sur l'extérieur à partir d'une intériorité questionnante. C'est aussi là, semble-t-il, l'interprétation du *Dasein* que nous propose Michel Henry : le lieu de la mise en question de l'être. Ce questionnement à la fois originaire et constitutif de la réalité humaine porte donc sur l'être lui-même, sur l'étant qui ne manque jamais d'apparaître dans cette question, et sur la question elle-même. Loin, par conséquent, d'être déterminé par l'apparition des choses du monde, il est au contraire le lieu même de leur manifestation, la manifestation de cela qui quoique subsistant, ne repose jamais pleinement en lui-même, dépendant jusqu'en son apparaître de ses conditions de manifestation.

Cette question, toutefois, n'a rien d'une opération intellectuelle. Elle n'est ni de l'ordre de la quête d'intelligibilité, ni de celui d'une tentative

5 *EM*, p. 32.

6 *Id.*

rationnelle pour saisir en leur essence les choses apparaissantes puisque les choses n'apparaissent que par et dans ce questionnement archi-originaire. Ainsi, « ce qui caractérise le rapport qu'elle (la réalité humaine) entretient avec l'être, c'est précisément le fait qu'il lui est donné de l'entretenir, de le *vivre* »⁷. Entendons cette phrase rigoureusement : la réalité humaine n'est pas simplement cela qui a accès à l'être, mais ce qui l'entretient ou qui, comme dirait sans doute Heidegger, le tient en sa garde. C'est donc du sein de l'être qu'elle interroge l'être comme cela qui en elle se révèle à lui-même. Mais là où Michel Henry semble se séparer de façon radicale de l'ontologie fondamentale heideggérienne, c'est quand il pose une immanence absolue de l'être à la réalité humaine, une relation d'intimité radicale qui ne saurait être pensée autrement que sur le mode du « vivre », un vivre qui n'est pas produit mais « donné ». A l'homme seul il est donné de vivre l'être comme question, comme ouverture, comme césure où l'étant apparaît. Et par homme ici, il faut bien entendu entendre non pas un étant particulier qui disposerait de ce petit supplément de conscience ou d'intelligence par lequel il serait capable de comprendre les choses, ni même le *là* de l'*être* à partir duquel seul se donnerait une extériorité, mais cette intériorité première en laquelle se jouent les césures du monde.

A ce niveau de notre lecture de Michel Henry, qui correspond encore aux préalables déposés dans son introduction à *l'essence de la manifestation*, nous nous trouvons déjà en présence de deux éclaircies :

- Si l'être est ce à partir de quoi les choses apparaissent à un moi pur comme réalités extérieures, il ne saurait lui-même être de l'ordre de l'extériorité. L'être est donc pure intériorité.
- S'il n'est pas quelque chose que je pourrais viser intentionnellement, s'il n'est pas un étant objectivable, et si je ne saurais entretenir avec lui d'autre relation que « vécue », c'est qu'il ne se donne qu'en abolissant toute distance objective. L'être, ainsi compris, ne saurait donc être extérieur à ce moi qui le vit. Il ne peut être que ma vie, à savoir la vie en moi qui toujours à la fois me précède et me déborde.

La vie comme auto-affection

Pourtant, il ne suffit pas d'identifier l'être à la vie pour élucider l'essence de la manifestation à partir d'une révélation plus originaire.

⁷ EM, p. 42.

Encore faut-il s'employer à penser la vie en tant que telle, non pas simplement comme un donné transcendantal où s'ouvrirait la possibilité d'une visée de l'étant, mais comme ce qui permet au vivant seul de faire l'expérience du monde. Un premier risque ici serait, en se satisfaisant de quelques belles images, d'évoquer la vie comme arrière-fond, comme « retrait », comme réserve de sens confiée à la vigilance du *Dasein*. Un autre risque serait de s'installer dans l'abstraction confortable des idées très générales, et de se satisfaire d'un lexique spéculatif en définitive peu éclairant : la vie comme archi-phénomène, comme in-stase qu'il faudrait distinguer de l'ek-stase propre à l'étant en son apparaître extérieur. Il ne suffit pas même de la penser comme intériorité si ce dernier concept reste vide, faute du moindre contenu phénoménal. Car la vie, enfin, n'est pas une idée ni un concept, elle est, en tant que tout vivant ne saurait manquer d'en faire l'expérience, la part la plus concrète de notre être-au-monde, cela même qui se sait en nous d'un savoir sans distance, antérieur à tout savoir. La vie, encore une fois, est d'abord ce qui *se vit*. Et le moindre mérite de Michel Henry n'est sans doute pas d'avoir su se garder d'une évocation simplement rhétorique de l'essence de la vie pour la décrire en sa concrétude la plus radicale, c'est-à-dire la plus profonde.

Pour saisir cette concrétude de la vie, sans doute faut-il commencer par se rendre attentif à la phénoménalité elle-même, c'est-à-dire à ce qui apparaît quand des choses apparaissent à la conscience. Bien évidemment, quand je vois un arbre, quand j'entends le son d'une cloche, je suis affecté. Pourtant, ce qui m'affecte n'est pas vraiment la chose elle-même puisqu'il faut bien, pour que je sois sensible à tel ou tel étant, une organisation synthétique des données sensibles dans l'espace et le temps, à savoir un monde. En toute rigueur phénoménologique, seul le monde est donc en mesure de m'affecter pour, en cette affection même, me donner de pouvoir viser des étants particuliers sur un mode sensible. Certes, le terme « monde » ne désigne pas ici un milieu empirique, un milieu extérieur où les choses seraient simplement localisées, mais le milieu même de toute affection, ontologiquement antérieur à toute sensation particulière. Ce monde qui est monde en tant qu'il m'affecte peut par conséquent être désigné comme « monde pur ». Et puisqu'il est monde pur dans l'exacte mesure où il me donne de pouvoir être affecté sensiblement par des étants particuliers, il nous faut distinguer l'affection sensible (la sensation) et l'affection pure, affection originaire elle-même antérieure à toute sensation.

Il y a donc – ce qui, phénoménologiquement, fait toujours signe vers un « donné » – un pouvoir-être-affecté qui n'est pas un pouvoir-être-affecté par quelque chose d'extérieur et d'étranger. Pour le dire de manière plus radicale encore, une affection originaire que « rien d'*autre* » jamais n'affecte. Cette affection originaire, vide de tout contenu étranger et à ce titre in-altérable, ne peut donc être pensée que comme un pouvoir d'être affecté par soi-même. C'est là ce que Michel Henry désigne comme auto-affection.

Il est clair que cette auto-affection n'est en rien une visée du monde. Elle ne requiert aucune transcendance puisqu'elle se tient tout entière en elle-même. Elle est ainsi immanence pure, auto-subsistance de cela qui tient par soi-même. Sur un mode plus concret, elle est l'expérience immédiate que je fais de moi-même *en tant que vivant*, et non pas en tant que tel ou tel individu qui occuperait telle ou telle place dans l'extériorité du monde. Je suis vivant, cela signifie toujours « je me sens vivant ». Mais l'ambiguïté d'un tel sentir, c'est qu'il n'exige en rien la médiation des sens externes. Quand je me « sens » vivant, je m'éprouve moi-même sans me voir, m'entendre ou me toucher. Je suis tout entier présent à moi-même. L'expérience première que je fais de moi-même n'est pas d'ordre sensitif mais affectif, dans un sens qui n'a rien de « sentimental ». Nous pouvons alors réserver le nom d'affectivité à « *ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens* »⁸.

Il y a là une distinction essentielle entre sensibilité et affectivité. Alors que celle-ci est toujours tendue vers la transcendance du monde et qu'elle se trouve ainsi ordonnée à l'étant, celle-là, ordonnée à l'être, est révélation de l'immanence de la vie. L'affectivité, en toute rigueur, ne « sent » rien, si par « sentir » on entend être sensible à l'extériorité mondaine. Il faudrait plutôt dire qu'elle « éprouve », au sens par exemple où on éprouve de la joie, de l'ennui ou de l'amour. En effet, de telles expériences ne sont pas d'abord des expériences du monde, mais des expériences de soi. Quand je m'ennuie (la forme pronominal est ici particulièrement significative), c'est moi-même que j'éprouve. Mon ennui ne fait pas d'abord signe vers le monde (supposé ennuyeux) mais vers moi. Si mon ennui est donc bien, d'une certaine façon, un sentiment (comme l'amour ou la joie), il est un sentiment particulier qui ne diffère en rien d'un quelque chose qui serait senti. Ce que je sens quand je m'ennuie, c'est mon ennui,

8 EM, p. 577.

et rien d'autre. Cet exemple, proposé par Michel Henry⁹, nous aide à comprendre que l'affectivité est l'identité absolue du sentiment et du senti, l'identité toujours déjà donnée de ce qui éprouve et de ce qui est éprouvé. Et cette identité ne saurait être comprise seulement de façon logico-mathématique. Elle est l'identité du moi lui-même, ce qui le donne à lui-même comme un moi, ou du moins comme ce sentiment de soi où se joue non seulement la possibilité du soi, mais sa réalité la plus authentique. L'expérience de soi n'est donc pas d'abord une expérience mondaine, l'expérience d'un être-au-monde de la conscience où un sujet s'éprouverait en éprouvant le monde. Au contraire, cet ego qu'il convient d'appeler «transcendental» apparaît au terme d'une *epochè* radicale puisque c'est alors le monde lui-même, comme extériorité, qui se trouve mis hors-je.

Nous voudrions ici ouvrir une parenthèse sur le rapport de Michel Henry à Descartes, de l'affectivité au cogito¹⁰. Il est en effet notable que le cogito cartésien apparaît une fois le monde mis entre parenthèses. Reprenons le cœur de la démarche cartésienne : quand bien même ce qui m'apparaîtrait du monde, y compris mon propre corps, ne serait qu'illusion, il n'en reste pas moins que moi qui m'apparais comme pensant, je ne peux pas ne pas exister. Certes, je peux me tromper quant à ce «ce que» je suis (moi empirique), mais le savoir que j'ai de moi-même en tant que je m'affecte immédiatement (en tant que pensant – ego transcendental) est un savoir irréductible et infaillible. Ainsi, comme l'a relevé Jacob Rogozinski, le «*je pense*» n'est pas un «*je raisonne*» ou un «*je me représente*» mais un «*je sens*», et ce sentir est toujours vrai¹¹. Deux remarques s'imposent ici. La première, c'est que cette lecture sans doute inhabituelle de la formule du *cogito* peut être soutenue par la fameuse définition des *Principia* : «Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer,

9 *EM*, p. 580.

10 Ce rapprochement nous a été largement suggéré par Jacob Rogozinski d'une part dans son ouvrage *le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006, notamment p. 117-118, d'autre part lors d'un entretien amical dans le cadre d'une soirée du GEPS (Groupe d'Etudes Philosophiques de Strasbourg).

11 *op. cit.*, p. 117.

mais aussi sentir, est la même chose ici que penser»¹². Dans les termes de la phénoménologie de Michel Henry, la pensée serait ici l'auto-affection du moi. La deuxième remarque découle de la première : affirmer, comme le fait Jacob Rogozinski, que le « je pense » est un « je sens », ce n'est pas affirmer que je ne suis (moi) que pour autant que je sens (le monde). Ce sentir est bien entendu un se-sentir-soi-même, un s'éprouver vivant irréductible à toute expérience mondaine. Le moi cartésien (qui n'est désigné ni comme sujet, ni comme conscience) peut donc bien être compris comme l'identité du sentiment et de son « contenu ». Et s'il est défini comme une *substance*, ce n'est pas en tant qu'il serait un étant singulier (une chose au sens commun du terme), mais en tant que ce concept signifie « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister »¹³. Une chose qui, par conséquent, ne saurait être comprise comme une chose du monde.

Le moi cartésien, comme le moi de Michel Henry, serait donc l'identité éprouvée, vécue, du sentiment et du senti, dans l'immanence parfaite d'un être-soi qui ne requiert d'abord aucun contenu empirique. Il serait à ce titre intériorité pure, pure de toute extériorité mondaine, et cette intériorité pure serait le phénomène originaire en lequel s'éprouve en soi la vie comme affectivité. La vie comme affectivité, cela veut dire la vie comme pure présence à soi de l'être où s'origine la possibilité d'un monde, d'un espace de visibilité (d'extériorité) qui suppose une invisibilité première. Ce qui apparaît d'abord n'est pas visible puisque toute vision implique une distance. Mais cet invisible originaire peut alors être pensé comme condition de possibilité de la visibilité des phénomènes qui n'apparaissent jamais que dans l'extériorité, c'est-à-dire à distance d'une intériorité qui se donne non à voir, mais à éprouver. C'est donc sur fond de ce que j'éprouve (comme étant ma vie, la vie en moi) que je peux sentir le monde. C'est sur fond d'invisibilité que se manifeste le monde en sa visibilité propre.

On pourrait ici avoir l'impression trompeuse de se trouver au plus proche d'une pensée de l'être comme « retrait ». Mais l'être ici n'a rien d'un « néant ». Il n'est pas même vraiment un fond, ou un arrière-fond. Il est ce qui accompagne invisiblement toute expérience du monde, ce

12 Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, §9, « Œuvres philosophiques III », Classiques Garnier, éditions Bordas, Paris, 1989, p. 95.

13 *Id.*, I, §51, p. 122.

qui nous affecte en nous donnant de pouvoir être affecté sensiblement¹⁴. L'invisible ici n'est pas retiré, mais intérieur. Sous-jacent sans être subjectif. Présence pure plutôt que néant. Son mystère est le mystère de la vie elle-même.

Je suis la Vie

Nous avons donc pu voir que la vie, dans son essence la plus concrète, est auto-affection. Mais ce concept lui-même reste équivoque. En effet, c'est une chose de dire que mon ennui est à lui-même son propre contenu, qu'il est un «s'éprouver soi-même» et non pas l'objet d'un sentiment qui serait autre que lui. L'ennui, pour le dire autrement, est bien l'expérience qu'un moi vivant fait de lui-même en tant que vivant. Il est une modalité ou une tonalité possible de cette vie que je dis mienne en l'éprouvant comme telle. Mais l'ennui, ce n'est pas encore la vie puisqu'il faut bien que je sois déjà vivant pour m'éprouver moi-même sur le mode de l'ennui, de la joie ou de la douleur. Ainsi, il doit exister une modalité de l'auto-affection plus originaire encore, une auto-affection dans sa version la plus forte¹⁵ qui renvoie au fait que la vie est cela qui se donne à soi-même son propre contenu. La vie, en son sens premier, n'est pas tant ce qui s'éprouve (au sens pronominal de l'expression) que ce en quoi toute chose s'éprouve (au sens objectif). A ce niveau archi-originaire, il faudrait moins parler d'auto-affection que d'auto-donation (la vie est cela qui se donne à elle-même en toutes choses offertes à elles-mêmes comme vivantes) ou d'auto-révélation (ce qui n'est ce qu'il est qu'en se manifestant comme condition de toute manifestation en un se-révéler originaire où un monde peut advenir en sa vérité).

En ce sens «fort», la vie comme auto-révélation primordiale doit être pensée comme la vie phénoménologique absolue. Michel Henry, assumant sereinement ce que certains ont pu appeler un «tournant théologique de la phénoménologie», n'hésite pas à identifier à Dieu cette Vie phénoménologique à laquelle il met dès lors une majuscule.

14 Cf. Michel Henry, *EM*, p. 598.

15 C'est ce que Michel Henry désigne comme «concept fort de l'auto-affection» dans *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Seuil Paris, 1996, p. 135.

Ce pas accompli dans *C'est moi la vérité* le conduit à certains développements théologiques des plus audacieux, notamment à une relecture de la doctrine trinitaire en lien avec une herméneutique radicale de certaines paroles attribuées à Jésus de Nazareth, par exemple, l'incontournable « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie »¹⁶. Pour rester fidèle, en cet article, à notre projet de départ qui n'impliquait pas, a priori, de recourir à un donné révélé (au sens théologique de l'expression), nous ne retiendrons de ces développements singuliers que ce qui pourra s'inscrire dans les limites d'une phénoménologie qui hésiterait à franchir le pas par lequel la Vie ainsi comprise serait identifiée à la personne du Christ « en sa chair ».

De telles limites simplement méthodologiques nous autorisent encore à identifier la vérité, comme auto-révélation primordiale, à la Vie, c'est-à-dire à ce qui arrache toute chose au néant en lui donnant de pouvoir apparaître. Lorsqu'il s'agit d'un vivant qui a reçu la vie en partage, cet apparaître est, plus essentiellement encore, un « s'apparaître ». La Vie, entendons par là la vie phénoménologique absolue, est donc à la fois ce qui me déborde et ce qui me fonde comme « moi ». Elle est ce qui me déborde en ceci qu'elle est plus que moi, qu'elle m'advient toujours à partir d'un ailleurs radical, que je ne saurais jamais coïncider parfaitement avec elle. Elle est ce qui me fonde en me donnant à moi-même, en me constituant comme un moi vivant, capable de m'éprouver en l'éprouvant. Mais dès lors que la Vie m'apparaît ainsi, comme excès et comme fondement qui font de moi un vivant, elle doit aussi être pensée comme *génération*¹⁷, *comme le mouvement continu d'un s'engendrer soi-même, un advenir-à-soi continu en lequel s'inscrit le destin de tout vivant en tant qu'il est né. Il convient ici de relever que naître, en ce sens transcendantal, ne signifie nullement « venir au monde », c'est-à-dire prendre place dans l'extériorité des choses en tant que réalité mondaine. C'est, plus radicalement que cela, et en sa vérité propre, venir à la vie, ou plutôt venir dans la vie*¹⁸, être accueilli en elle par ce mouvement qui me donne à moi-même puisque je n'existe que par ce don, que par cet accueil primordial, que par cette *bien-venue*.

16 Jean, 14, 6.

17 *op. cit.*, p. 68.

18 p. 79.

Une telle participation essentielle du vivant humain à la Vie, par droit de naissance en quelque sorte, implique que l'homme ne saurait avoir sa vérité dans le monde. La vie intérieure, à ce titre, n'est pas une modalité particulière de la vie humaine. Elle est la vie reconnue en son essence propre. Une telle affirmation implique plusieurs conséquences. Nous en avons retenu trois :

- Tout d'abord, comprendre ainsi ce qu'il en est de la Vie en tant qu'elle est aussi la vie de l'homme implique une anthropologie radicale qui récuse d'emblée toute explication mondaine de l'*humanitas*. Un vivant humain, humain en tant que vivant, et vivant en tant qu'ayant son lieu le plus propre dans la Vie, ne saurait en effet légitimement être réduit à son apparaître dans l'ordre du monde. Loin d'être réductible à une partie de l'univers matériel, loin d'être un simple rouage de l'immense machine du monde physique, loin d'être essentiellement déterminé par des forces extérieures (physiques, sociales, psychiques, historiques...), l'homme doit au contraire se reconnaître comme essentiellement libre à l'égard de ces déterminations qui ne touchent jamais le cœur de ce qui fait son humanité¹⁹. La critique de la science moderne se fait alors sans ambages : « Dans le champ ouvert par la science galiléenne, il y a des corps matériels, des particules microphysiques, des molécules, des chaînes d'acide, des neurones etc. ... mais aucun Soi. *Dans le champ ouvert par la science moderne, il n'y a aucun homme* »²⁰.
- Ensuite, en tant qu'homme, je n'ai accès à moi-même qu'à partir d'une ipséité plus profonde, archi-originale, qu'à partir d'un rapport à soi de la Vie qui m'a engendré. Dieu est pour Michel Henry le nom propre de ce rapport premier, de cette Ipséité fondamentale. Mais quand je ne me saisis que dans la vérité du monde, c'est à ma propre ipséité que je m'attache, à cet étant mondain qui m'apparaît empiriquement, à ce moi qui occupe dans le monde une place plus ou moins réjouissante. Il y a une façon de penser à soi qui est, en même temps, un oubli de la Vie. C'est pourquoi le mouvement intérieur par lequel je retrouve mon rapport à moi-même implique un oubli du moi

19 Cf. p. 326.

20 p. 329.

mondain. Or, un tel oubli me plonge en quelque sorte dans la Vie de Dieu puisqu'en lui, la Vie n'a jamais à se souvenir d'elle-même. S'oublier soi-même en la vie intérieure, c'est alors s'oublier en un Immémorial qui est encore la Vie²¹, c'est reconnaître pour l'homme la possibilité «de surmonter cet Oubli radical, de rejoindre la Vie absolue de Dieu –cette Vie qui a précédé le monde et son temps, la Vie éternelle»²².

- Enfin, cette rencontre en moi d'un Moi originaire, de ce JE qui seul peut dire «Je suis la Vie», est bien la rencontre de Dieu. Mais si une telle rencontre m'interdit de rechercher la vérité dans le monde, elle ne me détourne en rien du monde. En effet, le monde n'est pas monde d'abord en vertu de son expansion dans l'espace et le temps. Il n'est pas monde en tant qu'extériorité puisque des choses simplement contiguës dans l'espace ne seraient encore qu'un chaos informe. Pour qu'advienne quelque chose comme un monde, il faut la puissance d'une vérité plus originelle que lui, une vérité qui ait le pouvoir de le révéler à lui-même, de lui donner de pouvoir apparaître. C'est donc en la Vie que repose la vérité du monde, ce qui signifie aussi qu'il est une façon de rejoindre trop vite le monde qui équivaut à le fuir. La vie intérieure ne consiste donc pas en une fuite. Elle est le mouvement de la vie en moi qui cherche à rencontrer le monde en sa source, en cela même qui le fait monde²³.

Il en va, en définitive, de la vocation de la philosophie elle-même. Depuis les débuts de son histoire, elle s'est toujours tenue à distance du monde, non par mépris, mais pour remonter à cette source à partir de laquelle seule la réalité fait sens. C'est pourquoi la vie philosophique n'est pas simplement une manière de conduire ses affaires, de se donner des airs de philosophe, d'affecter une certaine sagesse, de prétendre à une lucidité supérieure, de s'engager comme «intellectuel». La vie philosophique n'est pas la vie mondaine puisque ce n'est pas tant le monde qu'elle cherche à connaître (la science y suffit) que l'homme lui-même. Entendons-nous bien, l'homme que la philosophie cherche à connaître n'est pas l'homme des sciences humaines, ni celui de la biologie

21 p. 186.

22 p. 190.

23 cf. p. 303.

ou de la neurologie. C'est celui à qui il a été donné de découvrir en sa vie propre ce qui donne au monde d'apparaître comme monde. C'est celui qui ne peut se connaître comme homme qu'en retrouvant en lui le chemin d'une intériorité sans laquelle il est un peu moins qu'humain : *reductio ad hominem*, *reductio hominis*. Ou pour le dire avec les mots de Michel Henry : « L'évanouissement de la possibilité intérieure de l'homme, de son « essence » fait de lui une coquille vide, ce creux ouvert à tous vents et susceptible d'être rempli désormais par n'importe quel contenu »²⁴. L'exigence d'une vie intérieure n'a donc rien d'optionnel, rien d'une concession à une certaine religiosité. Il s'agit d'ailleurs moins d'une exigence que d'un appel, d'un appel de la Vie elle-même. D'une vocation. Il en va tout à la fois de ce que nous appelons « le monde », de ce que nous appelons « l'homme » et de ce que nous appelons « la vie ». Il en va de la possibilité d'une rencontre avec « ce plus intime à moi-même que moi-même »²⁵ qui se présente moins à un virage théologique de la phénoménologie qu'à l'horizon de toute philosophie authentique.

²⁴ *op. cit.*, p. 334.

²⁵ Saint Augustin, *Confessions*, III, 6.