



---

## MICHEL HENRY, LECTEUR DE PAUL. LES VIVANTS DANS L'ARCH-CHAIR DU CHRIST \*

*Michel Henry, reader of Paul. The Living Persons in the Arch-Flesh of Christ*

Andreas Gonçalves Lind \*\*

**Résumé:** L'interprétation des concepts clés de saint Paul à partir des intuitions fondamentales de la phénoménologie de la vie cherche surtout à nous faire saisir l'intersubjectivité possible dans l'immanence de la chair acosmique. Le *corps mystique du Christ* correspond, ainsi, à cette intersubjectivité acosmique qui peut d'ailleurs fonder, en tant que communauté transcendante, une intersubjectivité intramondaine qui se veut *pacifique*. Il nous semble que, de cette façon, une nouvelle ontologie sociale émerge dans l'appropriation que Henry fait de l'ecclésiologie paulinienne. Il s'agit d'une ontologie qui, pour respecter la singularité de chaque individu n'a pas besoin de l'isoler ou de le concevoir par le biais d'une abstraction totalement séparée d'une quelconque relation aux autres egos. Ce faisant, Henry élabore une ontologie sociale qui n'est réfléchie ni par l'idée de contrat social des philosophes libéraux ni par les vues des communautariens, pour qui l'individu est socialement produit comme être essentiellement déjà-au-monde.

**Mots-clés:** Michel Henry. Corps mystique. Chair. Intersubjectivité.

**Abstract:** The interpretation of the key concepts of St. Paul from the fundamental intuitions of the phenomenology of life seeks above all to make us grasp the intersubjectivity possible in the immanence of the acosmic flesh. The mystical body of Christ thus corresponds to this acosmic intersubjectivity, which, as a

---

\* Artigo recebido em 13.07.2022 e aprovado para publicação em 14.09.2022.

\*\* Doutor em Filosofia, Docente na Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais e no Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris.

transcendental community, can found an intra-worldly intersubjectivity that is intended to be peaceful. It seems to us that, in this way, a new social ontology emerges in Henry's appropriation of Pauline ecclesiology. It is an ontology which, in order to respect the singularity of each individual, does not need to isolate him or conceive of him through an abstraction totally separated from any relation to other egos. In doing so, Henry develops a social ontology that is not reflected by the idea of the social contract of the liberal philosophers nor by the views of the communitarians, for whom the individual is socially produced as essentially already-in-the-world.

Keywords: Michel Henry. Mystical body. Flesh. Intersubjectivity.

## Introduction

Dans un entretien accordé à Isabelle Gaudé en 2001, Michel Henry témoigne de l'importance que les écrits de saint Paul eurent dans le développement de sa phénoménologie de la vie. À la question de savoir s'il est légitime de le considérer comme un «penseur chrétien», le philosophe de Montpellier répond:

C'est une question importante. Précisons toutefois que j'ai commencé à travailler au milieu du siècle dernier non à partir du christianisme, mais à partir de la phénoménologie (...) Plus tard, j'ai fait travailler cette phénoménologie de la vie sur le christianisme. Je voulais écrire un livre sur l'intersubjectivité (...) Je voulais écrire ce livre et puis *je me suis souvenu des textes de Paul sur le corps mystique*. J'ai ensuite relu tous les textes du *Nouveau Testament* et j'ai compris qu'au fond, sans vouloir en aucune façon réduire le christianisme à une philosophie, celui-ci contenait des présupposés philosophiques, et même des thèses philosophiques qui sont celles d'une phénoménologie de la vie. J'ai donc risqué une lecture philosophique du christianisme à partir de la phénoménologie<sup>1</sup>

Cette citation illustre le rôle que les écrits pauliniens ont joué dans l'élaboration de la phénoménologie de la vie. Bien que les références au quatrième évangile, celui de Jean, outrepassent clairement en nombre les citations des autres auteurs bibliques, il est très intéressant, nous semble-t-il, que Michel Henry avoue avoir commencé par le corpus paulinien dans le passage de sa phénoménologie matérielle à sa «philosophie du christianisme»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Michel Henry, «Un parcours philosophique», in *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris: Beauchesne, 2004, p. 164 (*souligné par nous*). Ce «livre sur l'intersubjectivité» correspond à la *Phénoménologie matérielle*, notamment en ce qui concerne la dernière partie de cet œuvre intitulée «Pathos avec» (cf. Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, p. 137-179).

<sup>2</sup> Cf. Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil 1996.

À la lumière de cette déclaration, il convient d'examiner les deux perspectives suivantes: (1) Michel Henry ne fut pas influencé par le christianisme dans l'élaboration des principes les plus fondamentaux de son approche, à savoir la dualité de l'apparaître et l'ordre entre les deux sortes de phénoménalité: plus qu'une influence directe ou qu'un lien causal entre christianisme et phénoménologie radicale de la vie, il nous semble que Michel Henry a plutôt trouvé dans le christianisme une tradition alliée contre le monisme de l'héritage grec de la philosophie occidentale et, par conséquent, un terrain fertile pour la suite du développement de sa phénoménologie; (2) par ailleurs, la notion paulinienne de *corps mystique du Christ*, dans un langage théologique, exprime, corrobore et précise le rapport immanent avec autrui propre à l'intersubjectivité saisie par la phénoménologie henryenne. Il n'y a donc pas chez Henry de tournant théologique.

Notre première perspective implique que le lien noué par Michel Henry avec le christianisme est rigoureusement philosophique. Le philosophe de Montpellier a en effet eu ses intuitions fondamentales sans l'appui immédiat du corpus des écritures bibliques: il n'est «pas parti du christianisme mais de la phénoménologie. C'est tardivement, en relisant les textes du Nouveau Testament» qu'il a «découvert, avec une certaine émotion, que les thèses impliquées dans ces textes étaient celles auxquelles avaient conduit le développement interne» de sa «philosophie»<sup>3</sup>. En considérant l'intersubjectivité immanente propre de sa phénoménologie, Henry *s'est souvenu* du corpus paulinien qu'il avait lu auparavant. Et à partir de là, la philosophie du christianisme est survenue comme le dernier développement de la phénoménologie radicale. Que celle-ci soit indépendante du christianisme, c'est ce que Henry affirme au début du premier volume de ce qu'on nomme désormais sa «Trilogie christique»<sup>4</sup>: «*Ce n'est pas le corpus des textes du Nouveau Testament qui peut nous faire accéder à la Vérité, à cette Vérité absolue dont il parle, c'est celle-ci au contraire et elle seule qui peut nous donner accès à elle-même*»<sup>5</sup>.

En ce qui concerne notre seconde perspective, les thèses que le phénoménologue de Montpellier a repérées dans les textes pauliniens et johanniques ne se bornent pas, nous semble-t-il, aux principes fondamentaux de la phénoménologie radicale, à savoir: «la définition de l'absolu (Dieu) comme Vie, [et] l'affirmation que le procès de la vie comme venue en soi et comme épreuve de soi génère nécessairement en elle une Ipséité en laquelle précisément elle s'éprouve elle-même et ainsi se révèle à elle-même»<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Michel Henry, *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005, p. 153-154.

<sup>4</sup> Cf. Roland Vaschalde, «Du Christ de Michel Henry», in *Michel Henry*, Lausanne: L'Âge d'Homme, 2009, p. 504. La «Trilogie christique» correspond aux trois dernières œuvres centrées sur la figure du Christ: *C'est moi la vérité; Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000; et *Paroles du Christ*, Paris: Seuil, 2002. Tandis que le «premier Henry» correspond à l'auteur de *L'essence de la manifestation* et des œuvres jusqu'à la *Phénoménologie matérielle* (1990), le «deuxième Henry» concerne le philosophe de la trilogie christique.

<sup>5</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 17 (*souligné par Henry*).

<sup>6</sup> Henry, *Entretiens*, p. 154.

Bien plus que cela, nous devons prendre au sérieux le fait que Michel Henry soit revenu au christianisme par le biais de la question concernant l'intersubjectivité au sein de la phénoménologie radicale de la vie. Cela dit, nous nous proposons ici de reconsidérer les références que Henry fait aux textes de saint Paul au long de ses œuvres afin d'illustrer l'évolution de la lecture henryenne du corpus paulinien en particulier, et par conséquent du christianisme en général.

## **1. Les références aux textes pauliniens dans le premier Henry**

Les allusions au christianisme chez le premier Henry, notamment dans *l'opus magnum* henryen, *L'essence de la manifestation*, sont équivoques voire ambiguës. D'un côté, nous découvrons un christianisme interprété par des penseurs de l'idéalisme allemand que Henry situe dans la sphère du «monisme ontologique.» Il s'agit pour l'essentiel de la lecture que des philosophes tels que Boehm ou Fichte font du Prologue johannique, selon laquelle le Verbe divin consiste dans une manifestation de Dieu hors de soi. En d'autres mots, pour l'idéalisme allemand, au moins selon l'interprétation henryenne, Dieu ne peut se révéler qu'en sortant de soi vers l'extériorité d'un monde.

Le commentaire fichtéen du début de l'Évangile de saint Jean se situe dans cette perspective, il vaut comme une répétition des présuppositions ontologiques qui ont été évoquées (...) La définition de Dieu comme Verbe signifie la compréhension de l'être divin comme existence. L'être de Dieu existe, il se manifeste, et cela conformément aux conditions qui constituent l'essence de la manifestation, c'est-à-dire en fait, l'essence de la divinité elle-même. Que l'être de Dieu existe, cela signifie, conformément à ces conditions qui constituent son être, que Dieu se divise en vertu du dualisme de l'être et de l'existence (...) L'existence de Dieu, produite à partir de lui comme ce qui le fait exister, constitue ainsi la réalité de l'être divin, elle est, comme être en dehors de son être, comme image<sup>7</sup>.

À côté d'un christianisme interprété dans le cadre du monisme ontologique, apparaît dès *L'essence de la manifestation* une autre forme de christianisme. Il s'agit du christianisme de Maître Eckhart, présenté notamment aux §§

---

<sup>7</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris: PUF, 2014, §10, p. 84-85. En ce sens, la remarque de Farhad Khosrokhavar, à l'égard de la critique henryenne du terme chrétien «kénose» employé par Hegel, nous semble juste: «C'est ce processus de déversement de l'intériorité dans l'extériorité qui signifie en même temps la «kénose» de l'être que Henry refuse au nom de l'hétérogénéité radicale de l'une à l'autre» (Farhad Khosrokhavar, «La scansion de l'intersubjectivité: Michel Henry et la problématique d'autrui», in *Rue Descartes*, n.º 35, 2002/1, p. 64).

39-40-49 de la thèse doctorale de 1963 où Dieu est conçu en tant que vie immanente, celle qui s'identifie au phénomène le plus originaire de l'auto-affection repéré par la phénoménologie henryenne. Le premier renvoi explicite au corpus paulinien dans une œuvre de Henry se découvre dans le cadre de ce christianisme assumé par le thuringien:

Quand, parlant de tout ce qui, hors de nous ou en nous, constitue une première couche de transcendance, une «connaissance», et, par exemple, de la joie, de la crainte, de l'assurance et de toutes les déterminations de l'existence en tant précisément qu'elles sont connues, qu'elles ne sont «qu'un intermédiaire», Eckhart (...) déclare : «pendant que tu regardes ces choses et qu'elles te regardent, tu ne vois pas Dieu.» C'est parce que la phénoménalité de celui-ci, constitutive de son être, et, identiquement, de la possibilité de parvenir jusqu'à lui, n'est pas l'extériorité où se meut le savoir, c'est parce que, comme le répète Eckhart dans une proposition qu'il emprunte cette fois à *saint Paul*, «Dieu habite dans une lumière à laquelle il n'est pas d'accès », qu'il se dérobe à toute connaissance et «meurt à l'âme» lorsque l'âme «se tourne vers les choses extérieures». «C'est cette incompatibilité des structures phénoménologiques essentielles qu'exprime (...) Eckhart»<sup>8</sup>.

La première référence explicite à saint Paul, par la médiation du Maître thuringien, surgit au moment où Henry cherche à montrer la dichotomie radicale entre deux types de phénoménalité: celle du *visible*, du monde, qui est une phénoménalité *fondée*, et celle de l'*invisible* qui caractérise la vie immanente absolument *fondatrice*. Que le Dieu d'Eckhart (et de saint Paul) s'identifie au contenu phénoménologique *positif* de la révélation originelle, seulement possible dans la dimension ontologique originaire que la vie immanente constitue, cela est, nous semble-t-il, très significatif. Car la phénoménalité de Dieu est au fond décrite comme la phénoménalité de la manifestation positive de l'essence elle-même, tel qu'elle se réalise au sein de l'auto-affection effective au sein de l'immanence de la vie.

La même conception philosophique est affirmée au § 69, avec une fois de plus une brève mention de saint Paul. Critiquant Spinoza, pour qui l'affectivité dépendrait du pouvoir de l'ego, Henry fait appel à Luther, qui aurait compris (non seulement par son entendement, mais surtout dans sa chair) comment Dieu et sa grâce précèdent absolument l'affectivité de l'ego.

La conception d'un élément affectif fondamental de l'existence surordonnant tous mes actes, de telle manière que ceux-ci, quels qu'ils soient, ne l'affectent en rien, de telle manière que, quelle que soit leur signification axiologique apparente ou réelle, quoi que je fasse, tout cela est vain, si cet élément n'est pas *préalablement posé* dans sa détermination essentielle et salvatrice, «si je n'ai pas la charité», est celle de saint Paul<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Henry, *L'essence de la manifestation*, §49, p. 535 (souligné par nous).

<sup>9</sup> Henry, *L'essence de la manifestation*, § 69, p. 816 (nous soulignons).

Cette fois-ci, par la médiation des écrits de Luther, le recours à Paul sert à affirmer la *passivité radicale* propre à l'auto-affection de l'ego. Pour autant que la *caritas* chrétienne soit décrite comme un sentiment, non seulement affectif, mais aussi d'une impuissance radicale, nous percevons comment le *Paul henryen* se rend déjà présent depuis la thèse de 1963 dans le cadre d'un christianisme compatible avec la nouvelle phénoménologie que le philosophe de Montpellier cherche à déployer<sup>10</sup>.

Le philosophe de Montpellier tend à lire les extraits du corpus paulinien comme l'expression de l'opposition foncière entre la phénoménalité originelle de la vie immanente et celle de l'extériorité propre à l'horizon du monde. Ainsi, dans le cadre d'un christianisme opposé à la tradition moniste qui a marqué selon Henry la philosophie occidentale, saint Paul est encore mentionné dans la conclusion de la deuxième thèse henryenne sur Maine de Biran, publiée sous le titre *Philosophie et phénoménologie du corps*:

En tant que corps, l'homme n'est qu'un animal, c'est l'*esprit* qui l'élève à la dignité proprement humaine. À cet esprit, on demande seulement d'avoir en quelque sorte le libéralisme de ne point mépriser le corps. Parce que ce dernier est tenu pour une réalité objective, il demeure quelque chose de contingent, de périssable, d'inférieur.

A ce point de vue, qui s'exprime d'une manière générale dans la tradition gréco-humaniste, le christianisme s'oppose d'une manière radicale. En tant qu'il considère le corps, non plus comme un mode déterminé et contingent de notre existence historique, mais comme une réalité ontologique constitutive de la nature humaine, il formule à son sujet une série d'affirmations surprenantes qui, à vrai dire, ne peuvent recevoir un sens philosophique qu'à l'intérieur de la doctrine du corps subjectif (...) Extravagantes, en effet, devaient nécessairement paraître, aux yeux des Grecs, des affirmations comme celle qui pose au titre d'un dogme la résurrection du corps. C'est pourquoi les *Corinthiens s'en allèrent en ricanant lorsque saint Paul prétendit ne pas réserver à l'âme le privilège de cette résurrection*.<sup>11</sup>

Le refus paulinien du dualisme grec, qui sépare l'âme du corps, en situant dans le premier élément la vraie nature humaine, est lu par Henry comme l'affirmation en des termes théologiques du *corps subjectif*, qui sera désigné

---

<sup>10</sup> À cet égard, Gabrielle Dufour-Kowalska exerce bien son rôle de commentatrice lorsqu'elle mentionne en toute rigueur «la grande dialectique de la Loi et de l'Amour qui est au centre du premier commandement et de sa «règle d'or», et qui forme l'un des thèmes de réflexion d'Henry dès sa jeunesse dans sa lecture de saint Paul» (Gabrielle Dufour-Kowalska, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*, Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 235).

<sup>11</sup> Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1965, p. 289 (nous soulignons). Plus tard, dans un article publié en 2000, le deuxième Henry se réfère à la même dispute de Paul contre la méprise grecque du corps (*soma*): «ce débat avait déjà eu lieu avant le II<sup>e</sup> siècle et en des circonstances plus fameuses lorsque Paul vint à Athènes enseigner aux Grecs la Résurrection des corps et qu'ils s'en allèrent en ricanant» (Michel Henry, «La vérité de la gnose», in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, p. 141).

par la notion de *chair* dans la trilogie christique. Il s'agit chaque fois de tentatives de description du phénomène le plus originel, que constitue l'auto-affection de la vie par l'ego.

Dès l'époque où Henry rédigeait ses premières thèses, le corpus paulinien, loin de lui être étranger, désignait un christianisme compatible avec la phénoménologie de la vie<sup>12</sup>. Qu'une telle appropriation des écrits de Paul, et du christianisme par conséquent, s'avère dès avant la trilogie christique, nous semble décisif pour comprendre qu'il n'y a aucun tournant ni métaphysique ni théologique ni même chrétien chez Henry. Celui-ci, loin d'être dépendant d'une interprétation des textes bibliques, qui pourrait être jugé orthodoxe d'un point de vue théologique ou ecclésial, lit le corpus paulinien selon les seuls principes de sa propre phénoménologie. Nous pouvons dire qu'il y ait eu, dans le premier Henry, une appropriation des textes pauliniens en fonction d'un intérêt très particulier: l'intérêt de trouver un terrain opposé à la tradition grecque dont le philosophe de Montpellier veut prendre distance. Nous remarquons ainsi que chez Henry il n'y a pas de tournant théologique contrairement à certaines interprétations<sup>13</sup>.

## **2. La présence significative du corpus paulinien dans la trilogie christique**

Alors que les références à saint Paul sont rares dans les premières œuvres henryennes, l'abondance de citations et d'allusions dans les deux premiers volumes de la trilogie christique saute aux yeux du lecteur attentif. Les références au corpus paulinien dans ces œuvres peuvent être regroupées dans une des trois catégories suivantes: (1) la définition de la réalité originaire, de Dieu, en tant que vie immanente; (2) l'engendrement de l'ego dans le processus de manifestation de cette même vie; (3) le rapport à autrui au sein de l'immanence de Dieu identifié à la Vie qui engendre tous les ego.

### **2.1. La vie comme réalité originaire**

En premier lieu, nous trouvons dans la trilogie christique de nombreuses références à Paul lues comme l'expression de la vie immanente en tant que réalité primordiale. Le *Paul henryen* conçoit un «Dieu vivant (1 Tim

---

<sup>12</sup> Nous trouvons seulement un passage où Henry fait référence à un extrait de saint Paul, le célèbre hymne christologique dans l'Épître aux Philippiens (cf. Ph 2, 6-9), dans le cadre d'une interprétation moniste, à savoir celle de l'idéalisme allemand (que Marx réfute) selon lequel le schéma kénotique du Christ présenté par Paul correspond à la pensée dialectique (cf. Michel Henry, *Marx I. Une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976, p. 144-145).

<sup>13</sup> Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: L'éclat, 1991, p. 39-73; cf. François Gauchoud, *Par-delà l'athéisme*, Paris: Cerf, 2007, p. 29-48.

3, 15)»<sup>14</sup>, «qui juge nos cœurs (The 2, 4)» dans la mesure où l'on n'est pas jugé par l'extériorité d'« un tribunal humain » (cf. Rom 12, 18; 1 Cor 4, 4), mais «par le Dieu qui ne ment pas» (cf. Tite 2). Pour autant que «nulle créature ne [puisse] se dérober à ses regards», la Parole de Dieu «est vivante» et «efficace» (cf. Heb 4, 12-13)<sup>15</sup>.

Henry traduit l'immanence de la vie opposée à la transcendance du monde par l'*Archi-intelligibilité johannique*. Si le *Logos johannique* s'oppose au *Logos grec*, il en va de même pour saint Paul. Car, selon celui-ci, « le Christ s'est dépouillé de sa condition divine pour (...) se montrer (...) dans la vérité du monde » (cf. Ph 2, 5), radicalement distincte de la vérité originare de la vie<sup>16</sup>.

Les deux premières «intuitions fondatrices» du christianisme, à savoir «la duplicité de l'apparaître» et «la structure antinomique [par rapport à la phénoménalité ek-statique du monde] de la vie», sont mises par Henry en relation avec l'opposition paulinienne entre la «sagesse du monde» et la «foi» (cf. 1 Cor 1, 20)<sup>17</sup>. Éternelle, la vérité de Dieu s'oppose à la vérité du monde qui «passe» (cf. 1 Cor 7, 31)<sup>18</sup>.

Le *Paul henryen* exprime la duplicité de l'apparaître par les oppositions classiques entre la Loi et la Justice de Dieu, entre les œuvres de la Loi et la grâce divine. En citant des versets tels que Heb 8, 1-5 où est exprimée l'inefficacité de la Loi mosaïque ainsi que des sacrifices de l'alliance ancienne, ou en se référant à Gal 3, 21 – «Si la Loi qui a été donnée avait pu procurer la vie, la justice viendrait vraiment de la Loi» –, Henry souligne l'éloignement que Paul prend vis-à-vis de la Loi juive et désormais archaïque : il ne s'agit pas seulement d'une simple critique de la Loi, mais surtout d'un rejet radical de «l'irréalité de la Loi»<sup>19</sup>.

C'est ici qu'intervient dans le christianisme la critique de la Loi, formulée avec une rare violence par le Christ et dont Paul a recherché et exposé de façon géniale l'ultime motivation. Celle-ci renvoie à la thèse centrale du christianisme qui place la réalité dans la vie. C'est précisément parce que la

---

<sup>14</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 40.

<sup>15</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 266-268. Pour le Christ, il ne faut en effet pas « recourir à des instances extérieures comme les tribunaux » (Henry, *Paroles du Christ*, p. 27).

<sup>16</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 112.

<sup>17</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 249. Il s'agit de la *sagesse* des paraboles racontées par Jésus. « Il s'agit toujours à partir de l'expérience commune d'aller vers ce qu'on ne connaît pas ou qu'on ne voit pas encore, sinon à travers un voile, comme «une image obscure dans un miroir, selon l'expression de Paul » (cf. 1 Cor 12,31-13-13) (Henry, *Paroles du Christ*, p. 117). La sagesse du monde, qui considère la croix comme folie, est pour Henry la même sorte de connaissance atteinte par l'exégèse historico-critique moderne. Afin de décrire ce qu'est la vérité dans le christianisme, Henry recourt à Paul en illustrant « l'impuissance du langage à poser une réalité autre que la sienne. » Telle est pourtant la puissance de Dieu: ««Car le Royaume de Dieu consiste non en paroles mais en puissance» (1 Cor 4, 20) (...) (Eph 1, 17-20) » (Henry, *C'est moi la vérité*, p. 15).

<sup>18</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 31.

<sup>19</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 225. À cet égard, Henry est probablement plus proche de la tradition luthérienne que de la tradition catholique.



Loi est transcendante, extérieure à la vie et aperçue par celle-ci hors d'elle, comme un contenu intelligible dans cette extériorité et par elle, qu'elle se trouve privée de réalité<sup>20</sup>.

L'*inefficacité* ou, en termes henryens, l'*impuissance* de la Loi en appelle à la «transformation intérieure»<sup>21</sup>, hors monde, qui se réalise par la vie immanente dans la chair. Celle-ci constitue, selon le *Paul henryen*, le lieu aussi bien de la «perdition» que du «salut» : tel est le mouvement intérieur que la Loi concernant les œuvres extérieures n'atteint jamais. Autrement dit, «le pouvoir de révélation» est seulement «confié à la chair»<sup>22</sup>.

Que Paul affirme l'«imminence» de «la venue du Christ», du «Jour du Seigneur» (cf. 2 The 2, 3), cela ne traduit rien d'autre que l'identification de Dieu à la vie immanente que l'ego éprouve par son auto-affection (cf. 2 The 2, 9-10). «Ce qui est appelé Dieu ou est adoré : la Vie, la Vie véritable qui anime tout Soi vivant véritable et fait de lui un Vivant véritable (...) La Vérité : la Vie»<sup>23</sup>

Cette épreuve de l'auto-affection qui permet à l'ego de faire l'expérience de la présence de Dieu en tant que Vie immanente, constamment donnée et reçue, constitue ce que Henry nomme «l'Archi-gnose» des «simples», par le fait de correspondre au phénomène le plus originel; c'est-à-dire le phénomène qui ne requiert pas de conscience intentionnelle pour se produire. Michel Henry emploie des termes pauliniens pour désigner cette présence de la vie qui se révèle totalement sans aucune distance; nous pensons à l'expression «Parousie incandescente» à partir de laquelle Henry exprime l'épreuve de la vie dans la chair. Que l'épreuve affective que l'ego fait de sa propre vie immanente soit une sorte de connaissance, ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit là d'un savoir différent des savoirs concernant les phénomènes intramondains. Autrement dit, le fait que Paul s'insurge contre la sagesse mondaine se traduit, de manière positive, dans la gnose des simples, le savoir de ceux qui n'élaborent pas des réflexions, mais qui saisissent dans la chair le discours évangélique des Béatitudes: «Tout ce qui est abaissé sera relevé. Heureux ceux qui souffrent, qui n'ont plus rien d'autre peut-être que leur chair. L'Archi-gnose est la gnose des simples»<sup>24</sup>.

## 2.2. L'engendrement de l'ego dans la vie

La gnose des simples, le savoir de la vie, consiste en une épreuve affective où ce qui affecte, l'affectant, coïncide avec l'affecté, ce qui se manifeste

<sup>20</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 223.

<sup>21</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 225.

<sup>22</sup> Michel Henry, « Incarnation », in *Phénoménologie de la vie, Tome I. De la phénoménologie*, Paris: PUF, 2003, p. 179.

<sup>23</sup> Cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 344.

<sup>24</sup> Henry, *Incarnation*, p. 373.

correspond à la manifestation elle-même. La vie seule peut s'auto-éprouver de cette façon. La phénoménologie matérielle se concentre donc sur la première épreuve que l'ego fait passivement de sa propre vie. Avant de faire l'expérience d'un quelconque être qui lui serait extérieur, avant de se laisser diriger par sa conscience intentionnelle vers ce qui le transcende, en d'autres termes, avant l'hétéro-affection, il y a d'abord l'auto-affection fondatrice qui apparaît comme condition de possibilité de toute phénoménalité.

Que l'épreuve de soi-même soit un transcendantal n'empêche pas de saisir cet *a priori* comme une expérience effective, comme un phénomène. C'est la raison pour laquelle Henry considère cette épreuve comme l'Archi-savoir, l'Archi-gnose.

Alors que Heidegger élabore une analytique existentielle du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, Henry déploie une sorte d'analytique de la vie immanente, c'est-à-dire de l'auto-affection. Cette analytique henryenne de la vie se développe en deux étapes : après avoir réfuté la primauté de toutes les phénoménalités ek-statiques, car elles sont absolument impuissantes à poser la réalité qu'elles-mêmes visent, l'analytique henryenne va se focaliser sur la vie immanente dans le retrait de toute extériorité. En ce sens, ce que Henry prend de Paul, plus concrètement, ce qu'il affirme par l'allusion à ce passage de l'Épître aux Ephésiens consiste en l'affirmation selon laquelle la puissance de révéler (cf. Eph 1, 17) aussi bien que celle de donner la vie (cf. Eph 1, 20) appartient à Dieu seul.

En outre, comme Henry l'affirme dans le premier volume de sa trilogie, «pour autant que cette Vie est celle de Dieu et s'identifie à lui, l'Apôtre peut écrire : «Il n'est qu'un seul Dieu et Père de tous, qui (...) agit en tous et est en tous»<sup>25</sup>. Autrement dit, pourvu que «le Dieu réel» vive «en chaque Soi vivant»<sup>26</sup>, car notre «corps est le temple de l'Esprit Saint» (1 Cor 6, 19)<sup>27</sup>, Henry cherche à analyser la puissance qui caractérise la vie immanente éprouvée par l'ego dans son auto-affection.

Au fur et à mesure que la phénoménologie de la vie se focalise de plus en plus sur l'auto-affection de l'ego, le rapport entre l'ego et Dieu, ou entre ce que Henry appellera la «vie finie» et la «vie infinie» ou «absolue», s'impose progressivement. En ce sens, les références au corpus paulinien

---

<sup>25</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 72.

<sup>26</sup> Henry, *Incarnation*, §33, p. 245.

<sup>27</sup> Henry, *Incarnation*, §33, p. 246. Cette notion paulinienne du «Temple de Dieu» ou du «Temple de l'Esprit Saint» que chacun de nous est apparaît à plusieurs reprises dans la littérature henryenne: 1 Cor 3, 9, 16-19 et Eph 2, 8, 10, 22, 61 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 144). Henry pousse la notion paulinienne de «cohéritiers» ou d'«Héritiers» vers le phénomène de l'auto-affection au sens faible, c'est-à-dire, du fait que l'ego ne se pose pas lui-même dans la vie acosmique. Il en va de même pour le syntagme paulinien «enfants adoptifs». Telle est la lecture henryenne des versets de Phi 4, 3 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 165) ou Eph 1, 3-6 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 142).

n'ont pour but que d'exprimer le résultat de la description phénoménologique de l'auto-affection.

Dès lors, plus qu'une influence de textes bibliques sur Henry, ce qui se passe vraiment consiste plutôt dans une relecture personnelle des corpus paulinien et johannique. Plus qu'une influence directe du christianisme sur la phénoménologie de la vie, il s'agit plutôt, nous semble-t-il, d'une *appropriation* des textes bibliques qui sont interprétés en fonction des principes d'une même approche strictement philosophique.

« Cette épreuve de soi, cet amour de soi de la Vie absolue en tout vivant éprouvant dans la Foi sa condition de Fils et agissant en fonction de cette épreuve, Paul la désigne en termes adéquats aux Galates: « La foi agissante par la charité » (5, 6). Ainsi le dire de Paul est-il en fin de compte le même que celui de Jean. Au fond de tout agir concevable, du Je Peux de l'ego, il y a cet autre agir, celui de la Vie absolue qui se révèle à soi-même en joignant l'ego à lui-même, *l'Archi-Révélation de l'Archi-génération* »<sup>28</sup>.

Plutôt que de commencer par l'analyse des textes du Nouveau Testament, Henry s'en tient toujours au phénomène le plus originel que constitue l'épreuve de l'auto-affection. Que les textes bibliques reflètent les intuitions de la phénoménologie de la vie, cela correspond seulement à l'interprétation originale de Henry.

Autrement dit, Dieu apparaît au sein de la phénoménologie henryenne en tant que Vie absolue. Dieu surgit donc moins comme déduction théologique ou comme un concept spéculatif que comme étant impliqué dans l'archi-phénomène de l'ego s'éprouvant soi-même. La passivité radicale de l'ego, celui qui reçoit sa propre vie sans que le processus de donation en cause ne dépende de lui, conduit Henry à établir une distinction entre deux auto-affections : l'auto-affection prise dans son « sens fort », seulement appliquée à la Vie absolue, et l'auto-affection au « sens faible », celle qui exprime la vie finie de l'ego<sup>29</sup>. Les extraits pauliniens les plus significatifs qui expriment clairement ce régime faible d'auto-affection sont les suivants:

Et qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pour quoi en tires-tu gloire comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Cor 4, 7). Qu'il s'agisse là d'une

<sup>28</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 243 (souligné par nous).

<sup>29</sup> La distinction explicite entre l'auto-affection forte et sa forme faible a été introduite par Michel Henry dans un article de 1992 (cf. Michel Henry, « Parole et religion : La Parole de Dieu », in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris: PUF, 2004, p. 177-202; cf. Antoine Vidalin, « Phénoménologie de la vie et théologie », in *Michel Henry*, Lausanne: L'Age d'Homme, 2009, p. 514-151). Cependant, bien que l'usage de cette terminologie ne se fasse qu'à partir des années quatre-vingt-dix, il nous semble que l'idée de « passivité radicale » qui conduit à l'auto-affection au sens faible est déjà présente, quoique sans grand approfondissement, dans le dernier paragraphe de la dernière section de sa thèse de 1963: « *Le moi, dit Kierkegaard, est le rapport à soi ... posé par un autre, il est la relation à soi en tant qu'il n'a pas posé lui-même cette relation, qu'il ne s'est pas posé lui-même, il est l'auto-affection*

illusion, c'est ce que l'Épître aux Galates dit non moins clairement : « Se croire quelque chose alors qu'on n'est rien, c'est s'abuser soi-même (6, 3)<sup>30</sup>.

En parlant de l'«illusion transcendantale» d'un ego qui se juge à l'origine de sa propre vie, de ses pouvoirs, Henry cherche à nous faire revenir à l'origine de notre vie transcendantale, c'est-à-dire à comprendre le processus d'engendrement que l'ego éprouve par sa passivité radicale.

Or, la seule façon d'éviter cette illusion passe par l'expérience de l'auto-affection au sens faible, l'expérience d'être un moi «à l'accusatif», de m'éprouver «moi-même sans être la source de cette épreuve»<sup>31</sup>.

Michel Henry constate que l'auto-affection qu'il éprouve n'est pas produite par la puissance de sa propre ipséité. En ce sens, l'auto-affection de l'ego ne s'explique point par elle-même, n'est pas intelligible toute seule. Il s'agit là d'une auto-affection faible qui trouve sa condition de possibilité dans l'auto-affection forte, appliquée seulement à Dieu et jamais à l'ego que je suis. Pour Henry, telle est « la troisième intuition fondatrice du christianisme », selon laquelle il y a une différence entre la Vie et le vivant, qui sépare «l'auto-affection de la première de celle du second»<sup>32</sup> (il s'agit de la distinction entre la Vie absolue ou infinie et la vie finie). En écho à

---

*comme trouvant son essence dans la passivité ontologique originelle.»; ou «Dieu, disait Eckhart, ne peut donner peut, ou bien il doit tout donner à la fois ou rien... son don est simple et parfait... Le tout dans l'éternité» (Henry, *L'essence de la manifestation*, §70, p. 852, 859). Plus tard, l'auteur de la trilogie christique établira une liaison entre l'auto-affection en son sens faible et ce que « Paul dit » à propos du Christ, à savoir «qu'il est «l'aîné d'une multitude de frères» (Rom 8, 29)» (Michel Henry, «Phénoménologie de la vie», in *Phénoménologie de la vie, Tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003, p. 68).*

<sup>30</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, 177. Les mêmes versets bibliques sont cités par Henry dans d'autres œuvres dans le même sens (cf. Henry, *Incarnation*, §34, p. 255; cf. Henry, *Paroles du Christ*, 122; cf. Michel Henry, «Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie», in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris: PUF, 2004, p. 58). La même idée apparaît à l'appui d'autres versets. Par exemple: « À maintes reprises, Paul développera ce thème fondamental du christianisme: «C'est Dieu qui dans sa bienveillance produit en nous le vouloir et le faire» (Ph 2, 13)» (Henry, *Paroles du Christ*, 121).

<sup>31</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 136-137.

<sup>32</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, 255. Henry parle donc de l'épreuve de puissance qui implique ce qu'il nomme la quatrième « intuition fondatrice du christianisme », celle qui concerne l'«hyperpuissance» originaire de la Vie qui agit en nous (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 260-268). «Ainsi s'accomplit un singulier renversement par l'effet duquel le non-pouvoir, que porte en lui tout pouvoir et sur lequel celui-ci vient se briser, se découvre être sa propre condition de possibilité. «Cum impotens tunc potens sum», dit Paul (...) Et encore: « La détresse elle-même fait notre orgueil » (respectivement, 2 Cor 12, 10, et Rom 5, 3) » (Henry, *Incarnation*, §34, p. 253). Le *Paul henryen* pense à l'«Archi-pouvoir» de la «Vie infinie de Dieu» quand il affirme, devant les grecs (cf. Act 17, 28): «C'est en lui que nous avons la vie, l'être et le mouvement» (Henry, *Incarnation*, §34, p. 254). En affirmant que l'homme est incapable d'atteindre le salut par ses propres « œuvres » (cf. Ph 3, 8; Rom 11, 6; 11, 18), le *Paul henryen* condamne la prétention d'autonomie, c'est-à-dire, le fait qu'on reste dans l'illusion transcendantale (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 241-242). C'est pourquoi il faut « (...) mettre notre confiance non en nous-mêmes mais en Dieu qui ressuscite les morts » (2 Cor 1, 8)» (Henry, *C'est moi la vérité*, 264).

l'affirmation du Christ johannique, « Avant qu'Abraham fût, je suis » (Jn 8, 58), Henry lit le verset Heb 1, 5 comme exprimant cette différence entre les deux sortes d'auto- affection.

Malgré la différence radicale entre Dieu conçu comme Vie absolue et l'ego que je suis, la phénoménologie henryenne souligne néanmoins l'indélébile union entre les deux. Que l'engendrement de l'ego dans la Vie absolue définisse ce qu'est l'homme, cela constitue au fond « l'affirmation centrale du christianisme en ce qui concerne l'homme » en tant que « fils de Dieu »<sup>33</sup>. À cet égard, il est intéressant de remarquer comment Henry arrive à l'affirmation de Dieu à travers une nouvelle définition d'*humanitas* : au lieu d'être un être rationnel ou social, doué de langage, déjà situé dans un monde comme un sujet autonome, la phénoménologie henryenne de la vie révèle l'homme comme un *ego passivement engendré dans la vie immanente*.

À cette phénoménologie radicale pour laquelle la Vie est constitutive de la Révélation primordiale, c'est-à-dire de l'essence de Dieu, se joint une conception entièrement nouvelle de l'homme, sa définition à partir de la Vie et comme constitué lui aussi par elle – de l'homme comme vivant. À quel point une telle conception est originale, étrangère en tout cas à la pensée de l'Occident, c'est ce qu'il convient d'apercevoir clairement. Dans la conception classique trouvant son origine en Grèce *l'homme est plus qu'un vivant*, c'est un vivant doué de Logos, c'est-à-dire, on l'a vu, de raison et de langage (...) Dans la mesure où la Vie est plus que l'homme compris en tant que vivant, c'est de la Vie, non de l'homme, qu'il faut partir. De la Vie, c'est-à-dire de Dieu<sup>34</sup>.

Il devient donc nécessaire de décrire ce processus d'engendrement. Pour ce faire, Henry élabore une sorte d'« archéologie de la chair » qui nous amène, d'abord, à la différence entre la Vie et le vivant et, ensuite, à la nécessité d'affirmer le *Premier Vivant* (et son *Archi-Chair*) en tant qu'Ipséité originelle dans laquelle tous les ego puissent être engendrés. Pour que la Vie puisse s'éprouver elle-même, elle doit engendrer une Ipséité, un Soi effectif. C'est dans cette Ipséité originelle de la Vie absolue elle-même que les ego finis peuvent être engendrés<sup>35</sup>.

En ce sens, l'*Ipséité originelle*, l'*Archi-Soi* ou le *Premier Vivant* surgissent donc comme des notions strictement phénoménologiques. Néanmoins, Henry établit une identification entre la notion paulinienne de « Premier-né » et l'*Archi-Soi* de sa phénoménologie, en arrivant ainsi à affirmer le Christ

<sup>33</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 120.

<sup>34</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 67-68.

<sup>35</sup> Cf. Michel Henry, « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris: PUF, 2004, p. 151-154; cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 142-167.

comme le *Premier Vivant* ou l'*Archi-Fils*. Henry se réfère à plusieurs reprises, dans ce contexte, aux versets suivants:

Nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés<sup>36</sup> (Rom 8, 28-30).

L'essentiel à cet égard consiste, nous semble-t-il, à comprendre comment Henry fait appel à Paul afin d'exprimer le phénomène de l'engendrement dans l'Ipséité originaire de la Vie.

### 2.3. Le corps mystique du Christ comme expression de l'intersubjectivité immanente

L'engendrement des ego dans l'Ipséité primordiale, identifiée à l'Archi-chair du Christ, conduit la phénoménologie de la vie à une nouvelle conception de l'intersubjectivité: le rapport à autrui se donne, non dans l'extériorité du monde objectif, mais dans l'immanence radicale qui caractérise la subjectivité<sup>37</sup>.

Comme nous l'avons perçu par ce que Henry avouait dans l'entretien accordé à Isabelle Gaudé, au fur et à mesure qu'il envisageait cette approche de l'intersubjectivité, le philosophe de Montpellier se tournait (ou retournait) de plus en plus vers les textes bibliques, notamment le corpus paulinien et johannique. Cela établit une forte connexion entre le corpus paulinien et la question du rapport à autrui au sein de la phénoménologie de la vie.

---

<sup>36</sup> Cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 233; cf. Michel Henry, «Archi-christologie», in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris: PUF, 2004, p. 126; cf. Henry, *Paroles du Christ*, p. 130. En ce qui concerne le rôle du Christ, il faut préciser qu'il ne se réduit ni à l'auto-affection de la Vie absolue elle-même en sa propre Ipséité, ni à l'engendrement des ego finis. Ceux-ci, en effet, après avoir péché à partir de l'*illusion transcendantale*, ne peuvent revenir à la vie originaire que par la même Ipséité originaire. Il s'agit là d'une «restauration» ou d'une «régénération», liée à un mouvement *éthique* dans la phénoménologie de la vie, que transporte Henry non seulement sur la notion de « seconde naissance » mentionnée par Jésus à Nicodème (cf. Jn 3, 1-21), mais aussi sur une série de versets pauliniens: Rom 5, 12-18 (cf. Henry, *Incarnation*, p. 335); Rom 6, 13 (cf. Henry, *Incarnation*, §33, p. 246); Rom 8,14; 9, 9 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 203); Rom 13, 9 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 234); Col 2, 12 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 204-205); Gal 2, 20 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 213); Gal 4, 28 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, 205); Col 3, 2-3 et Gal 4, 10-11 (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 183-184).

<sup>37</sup> «Le point fort de Henry, son indépassable et incontournable originalité réside dans la dénonciation des points de vue objectivistes qui dénie à la subjectivité sa place dans le dispositif ontologique d'être soi et d'être avec autrui» (Khosrokhavar, «La scansion de l'intersubjectivité», p. 70).

Plus concrètement, la notion de «corps mystique du Christ» porte chez Henry une double signification: (1) d'une part, ce syntagme paulinien est interprété comme expression de la *communauté transcendantale* qu'implique l'engendrement dans la Vie absolue; (2) d'autre part, il formule aussi en des termes théologiques l'*idéal* d'une *pleine* relation à autrui complètement achevée.

### 2.3.1. Le corps du Christ comme communauté transcendantale

La notion paulinienne de «corps mystique du Christ» assume dans ce contexte une prépondérance évidente, surtout dans les derniers paragraphes d'*Incarnation*. Un des versets les plus cités par Henry dans ce domaine est celui de Gal 3, 28 : «Il n'y a plus ni juif, ni grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ»<sup>38</sup>. Cet extrait paulinien sert à exprimer la solution à la question suivante: «la phénoménologie est-elle capable de rendre compte de cette identité entre le principe qui unifie la Vie et la rend possible et celui qui diversifie en elle une multiplicité de vivants ?»<sup>39</sup>

Dans le dernier paragraphe de *Incarnation* (§48), Henry décrit «la relation à autrui selon le christianisme», ce qui correspond à la notion de «corps mystique du Christ»<sup>40</sup>. En se situant sur le terrain spécifique de la phénoménologie, Henry juge que l'ecclésiologie paulinienne affirme non pas tant l'état de l'Église conçue comme une société intramondaine et historique, mais surtout les «présuppositions phénoménologiques immédiates», à savoir «les relations fondatrices» et transcendantales de chaque ego au Christ et à autrui dans le Christ. En s'appuyant sur Col 1, 18, Henry considère que:

L'élément qui édifie, la «tête» de ce corps, c'est le Christ. Les membres en sont tous ceux qui, sanctifiés et déifiés en lui et par lui, lui appartiennent désormais au point de devenir des parties de ce corps lui-même, ses membres précisément. Dans la mesure où il est l'Incarnation *réelle* du Verbe, le Christ édifie d'abord chaque Soi transcendantal vivant en son Ipséité originaire, qui est celle de la Vie absolue, il le joint à lui-même. En donnant chaque Soi à lui-même, il lui donne de s'accroître de soi dans un procès d'auto-accroissement continu qui fait de lui un devenir (...) procès

<sup>38</sup> Cf. Henry, *Incarnation*, §48, p. 355. D'ailleurs, Henry établit parfois un lien entre ce passage et la réponse que Jésus donne aux pharisiens concernant le mariage (cf. Mt 22, 29-30), en affirmant que dans le Ciel «on ne prend ni femme ni mari» (cf. Michel Henry, «Le corps vivant», in *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris: Beauchesne, 2004, p. 136). Il mentionne le même verset dans un article de 1996 auquel nous reviendrons plus tard (cf. Michel Henry, «Difficile démocratie», in *Phénoménologie de la vie, Tome III. De l'art et du politique*, Paris: PUF, 2004, p. 180).

<sup>39</sup> Henry, *Incarnation*, §48, p. 355.

<sup>40</sup> Henry, *Incarnation*, §48, p. 350.

qui n'est autre en son fond que le procès de la Vie absolue (...) Toujours et déjà le procès pathétique de l'auto-donation de la Vie est à l'œuvre, en sorte que ce flux, en lui-même étranger à toute intentionnalité, n'est ni linéaire, ni indéterminé : impressionnel, charnel.<sup>41</sup>

Distinguons deux perspectives: d'un côté, le *corps mystique* correspond à l'immanence transcendantale dans laquelle tous les ego se rejoignent par le fait d'avoir été engendrés dans la même Archi-chair selon le procès de la Vie absolue. D'un autre côté, cette notion paulinienne concerne aussi l'*idéal*, voire même la *perfection*, le *zénith* ou le *climax* du rapport à autrui. L'*idéal* se fonde sur la réalité originaire des ego parfaitement rassemblés dans le Christ au moment de leur *naissance transcendantale*.

L'auto-donation de la Vie absolue en son Verbe, dans laquelle est donné à soi le Soi transcendantal que je suis, étant la vie unique de Dieu, c'est dans cette Vie-là, une et la même, que, de manière identique, le Soi de l'autre est donné à lui-même, c'est en elle que tout Soi possible, futur, présent ou passé a été, est ou sera donné à lui-même afin d'être le Soi qu'il est. L'être-ensemble dans cette vie unique et absolue du Verbe – dans l'Archi-passibilité de son Archi-chair – (...) voilà ce qui constitue la teneur phénoménologique concrète de toute relation entre les hommes, ce qui leur donne de s'entendre les uns les autres avant qu'ils se rencontrent (...) non pas après coup, au terme d'une histoire, mais *au lieu de sa naissance pour autant qu'elle est identiquement celle de l'autre*<sup>42</sup>.

Selon la première perspective, la phénoménologie henryenne de la vie décrit le «*lien religieux*», non seulement entre l'ego fini et la Vie absolue de Dieu, mais aussi entre tous les Soi concevables dans l'Archi-chair christique. Car « toute communauté est par essence religieuse » et « invisible, étrangère au monde » dans la mesure où les rapports sont purement affectifs, charnels, immanents. L'élément transcendantal, l'*a priori* ici consiste dans l'engendrement de l'ego, c'est-à-dire la «relation d'intériorité phénoménologique réciproque (...) des vivants à la Vie»<sup>43</sup>.

Nous remarquons, d'une façon qui peut paraître paradoxale, que Henry sort du solipsisme précisément en isolant l'ego dans l'intériorité de sa vie immanente, dans un total retrait vis-à-vis du monde. Par le processus d'engendrement qu'implique l'auto-affection au sens faible, l'ego découvre ce *lien religieux* à la Vie absolue dont le processus d'engendrement amène chaque Soi à son existence vivante. Néanmoins, en se situant dans l'immanence de

---

<sup>41</sup> Henry, *Incarnation*, §48, p. 357. Henry interprète aussi le verset Col 1, 24 comme une affirmation de la réalité pathétique transcendantale que la Vie constitue pour chaque Soi concevable (cf. Henry, *Incarnation*, §48, p. 359). Dans le même sens, Henry emploie les mêmes versets de l'Épître aux Colossiens, afin de synthétiser la «doctrine du corps mystique du Christ» (cf. Michel Henry, «L'expérience d'autrui: phénoménologie et théologie, in *Phénoménologie de la vie*, Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris: PUF, 2004, p. 159-163).

<sup>42</sup> Henry, *Incarnation*, §48, p. 353-354.

<sup>43</sup> Henry, *Incarnation*, §47, p. 349.



la vie transcendantale, l'ego éprouve (affectivement) la certitude de ne pas être seul; dans l'Archi- chair de l'Ipséité du Premier Vivant, l'ego que je suis pourra atteindre vraiment la chair d'autrui; mais dans le retrait du monde. Car dans l'horizon spatial et temporel, l'intersubjectivité n'atteint que des représentations, des images, des corps objectifs ou des corps organiques dans leur extériorité. Autrement dit, pour autant que l'ego sorte toujours de l'intériorité de sa chair, qui caractérise son essence la plus originelle, lorsqu'il se trouve situé dans un monde, il lui est impossible dans cet horizon intramondain d'atteindre la chair d'autrui et donner la sienne pour que l'autre l'éprouve. Que la phénoménologie henryenne sorte ainsi du solipsisme, c'est ce que Robby Mandiangu suggère en interprétant «l'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l'«égoïté» à la «nostrité»»<sup>44</sup>.

Nous pouvons comprendre alors comment Henry décrit une «communauté transcendantale» où le Moi que je suis se rapporte, toujours dans une relation pathétique et immanente, d'abord, à l'Ipséité originelle et, ensuite, aux autres ego<sup>45</sup>. Bien que les citations du corpus paulinien à cet égard abondent dans la littérature du deuxième Henry, il faut pourtant préciser que la description de cette communauté est strictement phénoménologique, n'ayant guère besoin de textes bibliques pour s'affirmer. La preuve se trouve dans le dernier article de *Phénoménologie matérielle*, où Henry décrit phénoménologiquement «l'essence de la communauté» comme «l'affectivité» originelle qui est un «pathos-avec»<sup>46</sup>. L'épreuve pathétique immédiate de la Vie absolue, c'est-à-dire le *se-sentir-soi-même* comme un Soi engendré avec tous les autres ego lui a fait souvenir du corpus paulinien, que Henry avait lu au moins depuis les années 1950<sup>47</sup>.

Là d'où provient le Fils, provient aussi l'autre (...) L'auto-donation de la Vie phénoménologique absolue en laquelle chaque Fils est donné à lui-

---

<sup>44</sup> Robby Mandiangu, «L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l'«égoïté» à la «nostrité» », in *Revue internationale Michel Henry: La phénoménologie de la vie: des textes aux contextes – Hommage à László Tengelyi*, n.º 7, 2016, p. 95-111. Dans ce contexte, nous voulons faire une remarque concernant l'article de Khosrokhavar, qui distingue «deux temps dans le traitement de la question d'autrui chez Henry. Dans un premier, la déduction d'autrui se fait à partir de l'immanence radicale de l'ego. Dans le second, c'est l'apparition de Jésus comme Archi-fils qui rend possible l'intersubjectivité» (Khosrokhavar, «La scansion de l'intersubjectivité», p. 65-66). Il est évident que les «deux temps» mentionnés par Khosrokhavar correspondent respectivement au premier Henry, celui de la *Phénoménologie matérielle*, et au dernier Henry, auteur de la trilogie christique. Cependant, la description strictement phénoménologique suit l'ordre précisément inverse: l'ego, dans son auto- affection, est d'abord en relation à l'Ipséité originelle (que le dernier Henry identifie au Christ) et, seulement ensuite, il peut se rapporter à autrui dans l'immanence radicale de la vie.

<sup>45</sup> «Henry cherche à donner les conditions d'une communauté transcendantale des vivants» (Olivier Ducharme, *Michel Henry et le problème de la communauté. Soi, communauté, habitus*. Paris: L'Harmattan, 2013, p. 15).

<sup>46</sup> Cf. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 178-179.

<sup>47</sup> Cf. Dufour-Kowalska, *Logos et absolu*, p. 235, note 415. «Le dernier état de la phénoménologie henryenne de la subjectivité dans *Incarnation* ouvre une voie inédite à la problématique de l'intersubjectivité, inséparable de la question de l'être de l'ego, une voie inédite, sous le titre (...)

même est l'être-en-commun des Fils, l'essence pré-unifiante qui précède et pré-unit chacun d'eux, le déterminant *a priori* à la fois comme un Fils et comme ayant part du même coup à cette essence, en relation potentielle, en elle, avec tous les Fils concevables, et de cette façon comme membre de la famille de Dieu» (Eph 2, 19) (...) D'accès à l'autre, il n'en est que comme accès d'un Fils à un Fils, dans la naissance transcendantale de chacun d'eux, dans l'auto-donation de la Vie phénoménologique absolue en son Ipséité essentielle – il n'en est qu'en Dieu et dans l'Archi-Fils : «Nous ne sommes qu'un seul corps dans le Christ» (Rom 12, 5)<sup>48</sup>.

### 2.3.2. Le corps du Christ comme idéal de toute communauté concevable

Dans la mesure où l'égo est engendré dans l'auto-génération de la Vie absolue, il nous est permis de concevoir des «rapports non intentionnels» aussi bien entre l'égo et Dieu qu'entre tous les ego finis<sup>49</sup>. Telle est la première signification de la notion de «corps du Christ» chez Henry. Déduite de celle-ci, la seconde perspective consiste à prendre le même syntagme comme désignant «une forme limite de l'expérience d'autrui»<sup>50</sup>.

Cette «forme limite» qui peut, nous semble-t-il, être lue comme un *idéal*, est due à l'échec intrinsèque repéré par Henry dans le phénomène érotique et au «saut dans le péché» à partir duquel l'extériorité assume la primauté. En d'autres termes, pour autant que «le désir» agissant dans le phénomène érotique soit «celui d'atteindre la vie de l'autre *en elle-même*, là où elle s'atteint elle-même dans sa propre chair originaire, ce désir n'atteint pas son but»<sup>51</sup> quand on s'en tient aux rapports entre des corps «chosiques», objectifs ou extérieurs<sup>52</sup>. Il en va de même pour toutes sortes de péchés. Que ce soit le *voyeurisme* pornographique des relations sexuelles perverses, l'exploitation économique du *travail subjectif* de l'*individu vivant* ou le *scientisme moderne* dominé par la *rationalité galiléenne*, il s'agit toujours

---

non pas de communion, encore moins de fusion, mais de *communauté*. Le terme de communauté conduit lui-même plus haut encore, au mystère spécifiquement chrétien du «corps mystique»» (Dufour- Kowalska, *Logos et absolu*, p. 221-222).

<sup>48</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, p. 321. Selon Henry, ce que le Christ a dit aux hommes – en suivant la lettre des Évangiles –, ce que le Christ leur a révélé, c'est la *généalogie divine* qui définit la *condition humaine* (*l'humanitas*). Cette « Révélation » de l'essence humaine comme l'égo passivement engendré en Dieu/Vie est certifiée par les « lettres de Paul » (cf. Henry, *Paroles du Christ*, p. 160).

<sup>49</sup> Cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 81.

<sup>50</sup> Henry, *Incarnation*, §46, p. 339. Henry assume cette signification de l'expression *corps mystique du Christ* au fur et à mesure qu'il commente le salut chrétien chez les Pères de l'Église, notamment Irénée et Augustin (cf. Henry, *Incarnation*, §46, p. 335-339).

<sup>51</sup> Henry, *Incarnation*, §41, p. 301.

<sup>52</sup> Cf. Henry, *Incarnation*, §41, p. 300. Henry décrit ce même « échec » sans recours aux citations bibliques (cf. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 148-159).

du même problème: «l'égoïsme transcendantal»<sup>53</sup> par lequel l'ego se tourne d'une façon absolue vers la phénoménalité de l'ek-stase intramondaine en cherchant à tout maîtriser. L'ego se prend donc pour source de la réalité, en oubliant par conséquent la Vie originare qui l'a engendré. Tombant dans cet égoïsme, l'ego devient absolument *athée*. Car il ne croit plus à l'invisible, mais seulement à ce qu'il voit et maîtrise dans l'extériorité d'un monde.

Le *Paul henryen* interprète le *corps mystique* du Christ comme l'accomplissement du «désir» qui habite l'ego dans l'attirance érotique pour autrui; le corps du Christ signifie la réalisation du rapport à autrui en atteignant la vie de celui-ci dans son immanence radicale. En considérant que «la nuit des amants» se donne vraiment hors de la *lumière* du monde, dans la «dimension d'immanence radicale de la vie»<sup>54</sup>, Henry fait écho aux Épîtres pauliniennes où la même image sponsale des noces est utilisée pour exprimer ce qu'est le corps du Christ. Saint Paul fait en effet un parallèle entre l'union conjugale de l'homme avec la femme et l'Église en tant que corps mystique du Seigneur: «c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair. Ce mystère est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église»<sup>55</sup> (Eph 5, 31-32).

Henry surmonte par-là l'intersubjectivité intramondaine, au fur et à mesure qu'il détermine, par sa phénoménologie, la possibilité d'un autre genre de rapport à autrui, hors monde et dans l'immanence radicale de la vie. C'est la raison pour laquelle la phénoménologie henryenne de la vie décrit l'«immanence et l'inter-immanence», le «pâtir» et le «compatir», l'«intérieurité» et la «réciprocité»<sup>56</sup>, au fond, l'ego et les ego unis dans la Vie. Le *corps mystique* chez Paul signifie donc l'«l'inter-subjectivité vivante et pathétique en laquelle je suis avec l'autre, l'inter-subjectivité en première personne» que le premier Henry décrit avant même de citer les textes bibliques<sup>57</sup>.

Pour le philosophe de Montpellier, il y a en effet deux sortes de *réciprocités* entre les divers sujets humains qui varient selon le type d'intersubjectivité en question. Tandis que s'opère une «rivalité» entre les différents ego, réduits à la phénoménalité de l'ek-stase intramondaine, caractérisant leur «lutte pour les biens matériels», l'«amour» réciproque n'est possible que quand les uns se donnent ou se communiquent aux autres dans leurs chairs immanentes. Au travers de la condition humaine en tant que générée par la Vie de Dieu,

---

<sup>53</sup> Henry, *C'est moi la vérité*, 320.

<sup>54</sup> Henry, *Incarnation*, §41, p. 300.

<sup>55</sup> Cf. Dufour-Kowalska, *Logos et absolu*, p. 194.

<sup>56</sup> Dufour-Kowalska, *Logos et absolu*, p. 201.

<sup>57</sup> Cf. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 152. Déjà dans les années soixante-dix, Henry décrit, sans s'exprimer dans le langage biblico-phénoménologique de termes tels qu'Archi-Fils, ce genre d'intersubjectivité dans la chair immanente et invisible, au moment de commenter les textes marxistes (cf. Michel Henry, «Phénoménologie de la conscience, phénoménologie de la vie (1975)», in *Phénoménologie de la vie, Tome V*, Épiméthée/PUF, Paris, 2015, p. 40-41).

s'établit une «nouvelle réciprocité» entre les différents ego. De cette façon, le lien entre les divers ego se donne non pas entre des «êtres autonomes», mais entre des *individus vivants* dépendants de la Vie absolue<sup>58</sup>.

Cette sorte d'intersubjectivité *amoureuse* n'est possible que dans l'Archi-chair du Premier Vivant (que le deuxième Henry identifie au Christ des textes bibliques). Car pour que les différents ego puissent se donner et se communiquer les uns aux autres dans leurs chairs, il faut qu'ils soient dans une même chair originaire, qu'ils participent à la même Vie.

La donation du vivant dans la Vie est le fait de la Vie seule – la donation à laquelle l'apparaître du monde n'a point part, en sorte qu'il n'y a en elle ni dehors ni corps au sens que nous attribuons à ce mot. La donation du vivant dans la Vie se réfère à l'éternel procès de la Vie qui vient en soi en s'éprouvant soi-même dans l'Ipséité du Premier Soi vivant en lequel elle se révèle originairement à soi (...) C'est seulement dans sa relation à la génération éternelle de l'Archi-Chair de l'Archi-Soi, dans l'auto-génération de la Vie absolue, que la génération d'une chair telle que la nôtre devient possible.<sup>59</sup>

Nous comprenons de cette manière que ce que Henry affirme à propos du corps du Christ redéploie dans une lumière nouvelle la description de la communauté immanente, déjà présentée dans la *Phénoménologie matérielle*. «Les membres de la communauté ne sont donc pas, par rapport à son essence, quelque chose d'extrinsèque, une addition quelconque, l'effet de circonstances étrangères ou empiriques»<sup>60</sup>.

Henry trouve chez Paul des notions qu'il emploie comme des outils permettant d'exprimer l'épreuve pathétique d'un rapport immanent à autrui avec une clarté plus forte. Pour autant que, d'un côté, l'autonomie du sujet soit rejetée par son lien indélébile à la Vie absolue et, d'un autre, qu'il n'y ait pas de fusion entre les diverses ipséités dans la même Vie, la phénoménologie henryenne est capable de soutenir une position équilibrée concernant le rapport entre «individu» et «société» (ou «communauté»).

Parce que ce qui est commun en toute communauté, c'est la Vie, alors la communauté présente en effet cet autre trait essentiel d'être une communauté de vivants (...) On voit ici combien il est ridicule d'opposer, comme on le fait aujourd'hui, société et individus. Si la société est autre chose qu'une collection d'«individus» réduits à leur apparence objective et traités comme des entités séparées – si elle est précisément une communauté –, alors communauté et individus sont liés entre eux selon une relation d'intériorité phénoménologique réciproque qui n'est autre que la relation des vivants à la Vie.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Cf. Henry, *Paroles du Christ*, p. 54, 72.

<sup>59</sup> Henry, *Incarnation*, §23, p. 177.

<sup>60</sup> Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 162.

<sup>61</sup> Henry, *Incarnation*, §47, p. 348-349.

À la lumière de ce passage, nous comprenons l'éloignement total de Henry aussi bien à l'égard des théories libérales du *contrat social* que des théories communautariennes. Alors que selon celles-ci la société (ou la tradition) produit ce que l'individu est, pour les autres, le lien social s'établit seulement *a posteriori* de l'existence de chaque individu. Au risque de trop simplifier, nous pouvons synthétiser de la façon suivante: tandis que les libéraux imaginent la société comme le résultat d'un contrat établi par des individus séparés, les communautariens conçoivent la formation de l'individu à partir de la société où ils sont nés.<sup>62</sup> Les uns et les autres pensent aussi bien l'individu que la société dans le temps et l'espace de l'empirisme mondain. Il nous semble que le refus henryen de l'opposition entre individu et société révèle une fois encore son originalité au sein de ce débat.

En effet, en se situant sur le plan de l'affectivité antérieure au domaine de l'inter- objectivité du monde et fondatrice de celle-ci, Henry présente comme *idéal* pour toute société effective, l'*idéal* exprimé par la notion de *corps mystique du Christ*. Au même idéal correspond aussi la notion henryenne de «démocratie matérielle», celle qui s'oppose aux démocraties uniquement *formelles* d'aujourd'hui, incapables de respecter la vie de chaque individu<sup>63</sup>.

La déclaration fulgurante de Paul plaçant l'homme au-delà de toute particularité objective ou subjective – «Ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme ni femme» – ne demeure-t-elle pas paradoxale ? Et au-delà de ces différences de genre, si l'on peut dire, le fait d'appartenir à un individu plutôt qu'à un autre ne sépare-t-il pas à jamais, en les individualisant radicalement précisément, toutes les modalités de toutes les vies de tous les vivants?»<sup>64</sup>

Que ce soit le *corps du Christ* ou la *démocratie matérielle*, il s'agit toujours pour Henry de cet idéal d'une communauté où chaque individu peut développer sa vie immanente et rejoindre l'essence de la chair des autres ego. Pour ce faire, l'affirmation, voire même l'épreuve de Dieu est fondamentale. C'est la raison pour laquelle Henry affirme qu'il y a un «fondement judéo-chrétien» de l'idéal démocratique<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Will Kymlicka, *Les théories de la justice. Une introduction: libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes...*, Paris: La Découverte, 2003, p. 217-253.

<sup>63</sup> Cf. Henry, «Difficile démocratie», p. 167-174.

<sup>64</sup> Henry, « Difficile démocratie », p. 180-181.

<sup>65</sup> Cf. Henry, «Difficile démocratie», p. 179. En ce sens, nous refusons l'opinion de Raphaël Authier, selon laquelle «De surcroît, la position qu'adopte Michel Henry est très nettement celle d'un nominalisme, déterminant la réalité comme uniquement composée d'une multiplicité d'individus particuliers, et n'attribuant aux termes généraux qu'un caractère abstrait et vide, ou, dit autrement, ne reconnaissant d'existence qu'aux individus » (Raphaël Authier, «Le problème des universaux chez Marx. Michel Henry critique de Louis Althusser », in *Le philosophe*, n° 37, 2012/1, p. 239). En effet, surtout quand il cherche à définir l'«affaire générale», l'«affaire» commune à tous en fonction des textes de Marx, Henry peut paraître nominaliste: «La vie radicalement immanente, par essence individuelle, est l'alpha et l'oméga de l'affaire générale, du politique. Ainsi l'affaire générale ne peut- elle être définie par le politique, non plus que celui-ci ne peut se définir par lui-même mais seulement à partir de ces

En somme, l'ecclésiologie paulinienne du corps du Christ est lue comme l'expression d'une intersubjectivité pathétique où les ego se rassemblent *pacifiquement* dans la même vie. En outre, quoique ce rassemblement des ego, se rejoignant les uns les autres, s'accomplisse dans l'immanence radicale de la vie, cette intersubjectivité peut avoir des expressions intramondaines. Qu'il s'agisse là d'un *idéal* à concrétiser dans le rapport à autrui aussi bien que dans la conception d'une société juste, c'est bien ce que Henry tire de la notion paulinienne de corps du Christ quand il l'interprète comme la «forme limite» de l'intersubjectivité.

Le *Paul henryen* élabore ainsi une ontologie sociale originale qui, pour respecter la singularité de chaque individu, de chaque ipséité, n'a pas besoin de l'isoler ou de le concevoir par le biais d'une abstraction totalement séparée d'une quelconque relation aux autres egos. Ce faisant, Henry nous conduit à une philosophie qui n'est réfléchie ni par l'idée de *contrat social* ni par les vues des communautariens, pour qui l'individu est socialement produit comme être essentiellement déjà-au-monde. Il nous semble dans cette mesure que la contribution originale, concernant la fondation du social et du politique, apportée au débat par Henry, consiste à proposer cette intersubjectivité acosmique comme condition de possibilité de ce qu'on nomme les droits universels de la personne humaine, droits assurés par l'origine divine<sup>66</sup> de l'ego engendré dans et à travers la Vie absolue elle-même.

Les Droits de l'homme, même s'ils sont proclamés par une assemblée démocratique, ne cessent de réclamer un autre fondement. Ils se sauraient dépendre d'un vote contingent et qui pourrait aussi bien les abolir que les affirmer (...)

L'article 1<sup>er</sup> de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen placée en tête de la Constitution de 1791, déclare: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Ce texte célèbre et remarquable (...) il concerne

---

individus vivants qui n'en sont pas seulement la raison d'être mais, en dernier lieu, l'être même, la seule substance concevable » (Michel Henry, «La vie et la république», in *Phénoménologie de la vie, Tome III. De l'art et du politique*, Paris: PUF, 2004, p. 151). Cependant, «les individus ne sont jamais isolés. Pour autant qu'ils sont des vivants, ils plongent dans la Vie comme une essence commune qui est l'essence de toute communauté concevable. Chacun porte, dans l'intériorité de sa pulsion, un être-en-commun avec la vie et avec l'autre, il est avec celui-ci non seulement par son désir mais par tous les modes de son pathos – sympathie, pitié, amour (...) et d'abord dans l'être-avec muet» (Henry, «La vie et la république», p. 159). L'affirmation de l'être-en-commun que nous pouvons dire *général* que la Vie constitue pour chaque vivant nous pousse à rejeter le classement de Michel Henry en tant qu'auteur nominaliste. Un tel classement nous semble inacceptable lorsqu'on tient compte du fait de la critique véhémente que Henry adresse contre les démocraties libérales contemporaines et contre le « néo-capitalisme » héritier d'une conception nominaliste selon laquelle l'élément particulier précède et fonde la réalité universelle (cf. Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Odile Jacob, 1990, p. 17, 111-150).

<sup>66</sup> Le philosophe de Montpellier affirme la «généalogie divine» qui définit l'essence de l'homme, l'*humanitas*, selon sa phénoménologie de la vie (cf. Henry, *Paroles du Christ*, p. 55).

la démocratie matérielle (...) Les hommes *naissent* libres... De plus ils le demeurent. De même pour l'égalité des droits. Liberté et égalité tiennent donc non à la démocratie mais à la nature de l'homme. Qu'on le veuille ou non, la démocratie nous renvoie hors d'elle-même, à la question métaphysique de savoir ce qu'est l'homme. La démocratie (...) semble elle-même s'enraciner dans une vérité plus profonde, fondant l'éthique elle-même, située au cœur de l'homme ou mieux l'engendrant et faisant de lui ce qu'il est. C'est à cette réalité ultime dont procède l'homme *en tant que* «libre» et «égal» que renvoie la démocratie». <sup>67</sup>

## Conclusion

La lecture henryenne du corpus paulinien est due moins à une conversion qu'à une appropriation des notions théologiques afin de mieux exprimer le phénomène de l'auto-affection. En ce qui concerne les Épîtres attribuées à l'Apôtre des gentils, Henry s'approprie surtout le syntagme de *corps mystique du Christ*. Au lieu de prendre cette terminologie pour désigner la réalité ecclésiologique de la communauté historique des baptisés, Henry l'emploie dans un sens strictement phénoménologique. C'est la raison pour laquelle nous avons affirmé que le rapport entre Michel Henry et le christianisme est strictement philosophique. Cela veut dire que le philosophe de Montpellier, même dans sa trilogie christique, s'en tient toujours à la description phénoménologique de la vie immanente que l'ego éprouve dans le *se-sentir-soi-même*.

La phénoménologie de la vie aboutit ainsi à une affirmation phénoménologique de Dieu en tant que Vie absolue, donnée à l'ego dans son épreuve affective immédiate de passivité radicale. Que l'ego soit absolument impuissant à récuser la vie qui lui est donnée, résulte de l'« hyper-pouvoir » de la Vie infinie qui se manifeste dans l'ego à jamais<sup>68</sup>.

Nous pouvons donc préciser davantage cet aspect : plus qu'une simple affirmation de Dieu, il s'agit surtout de faire l'épreuve de sa Présence – que Henry désigne à maintes reprises par le terme paulinien de «Parousie»<sup>69</sup> – dans l'ego qu'est mon propre Moi. S'avère en somme l'établissement d'un accès à l'essence de Dieu lui-même par le biais du procès d'engendrement qui caractérise la vie immanente, éprouvée dans le retrait du monde.

Je suis né, je ne me suis pas créé, je suis dans la vie, en fonction d'un événement dont je ne suis absolument pas responsable (...) Nous ne nous

<sup>67</sup> Henry, «Difficile démocratie», p. 174-175.

<sup>68</sup> Cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 212-215.

<sup>69</sup> Cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 285; cf. Henry, *Incarnation*, p. 367, 372; cf. Henry, *Paroles du Christ*, p. 124, 126, 146.

sommes pas donné la vie à nous-mêmes (...) L'essence même de la vie est un lien qui ne peut être délié. Il y a donc une épreuve de soi continue, qui habite tous nos pouvoirs (...) Sur le plan phénoménologique, cette donation passive de la vie à elle-même est ce qui met la question de la vie avec celle de Dieu. Car vivre sa vie comme quelque chose qu'on reçoit c'est éprouver nécessairement un respect infini de soi-même. C'est déjà une religion<sup>70</sup>

Il devient évident que la question de Dieu en tant que Vie absolue s'impose forcément dans la phénoménologie de la vie, même sans recours aux concepts et présuppositions théologiques. En outre, par-delà le fait que Henry aurait pu se passer de textes bibliques pour avoir eu les intuitions fondamentales de sa phénoménologie, il faut aussi dire que l'interprétation henryenne du corpus paulinien est absolument originale, voire même hétérodoxe d'un point de vue théologique<sup>71</sup>. C'est bien d'un *Paul henryen* qu'il s'agit.

Malgré l'indépendance de ses descriptions phénoménologiques vis-à-vis de la théologie, Henry s'est rapproché du christianisme, notamment des écrits pauliniens et johanniques, dans la mesure où il y a trouvé un terrain opposé à la tradition de pensée grecque contre laquelle il a toujours développé sa propre phénoménologie. Pour autant que le «Logos grec» ait été toujours rejeté par le philosophe de Montpellier, cela se traduit positivement par l'affirmation d'un autre Logos que le dernier Henry appelle explicitement «chrétien» ou «johannique» et qui correspond au «Logos beaucoup plus originaire»<sup>72</sup>.

Dans ce contexte, nous remarquons avec intérêt un certain parallélisme entre saint Paul et Michel Henry. Tandis que l'Apôtre des gentils établit une rupture radicale avec la philosophie de son temps, que ce soit la

---

<sup>70</sup> Henry, *Entretiens*, p. 108-109.

<sup>71</sup> À ce propos, l'article «Chair, corps, esprit» de M. Lavigne est très éclairant. Non seulement le concept paulinien de *σάρξ* (qu'on traduit par *chair*) correspond, chez Paul, à une réalité négative incapable de révéler Dieu, comme le *πνεύμα* (*esprit*) paulinien «*enfrent radicalement toutes les règles de structure de la subjectivité transcendantale telle que Michel Henry la détermine (...) son être ne repose dans aucun apparaître, et ne consiste nullement dans l'épreuve auto-affective que l'ego ferait.*» Ainsi, «la vie véritablement absolue (...) ne doit rien à la «chair», mais s'y oppose au contraire, parce qu'elle vient *de plus loin que l'affection et l'épreuve sensible de soi: elle vient, comme vie communiquée à «notre esprit» par celui de Dieu, d'une transcendance radicalement non-phénoménale, car absolument anté-phénoménale, puisque originairement antérieure à la possibilité même de la chair*» (cf. Jean-François Lavigne, «Chair, corps, esprit. Quelques remarques sur l'anthropologie paulinienne», in *Corps et sacré*, n.º 12, 2007, p. 60-62). Il en va par ailleurs de même en ce qui concerne l'interprétation henryenne du corpus johannique (cf. Yves-Marie Blanchard, «Michel Henry, lecteur de saint Jean», in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris: Cerf, 2004, p. 83-94).

<sup>72</sup> Cf. Michel Henry, «Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses à J. Greisch, Y.-M. Blanchard, E. Falque et J.-L. Souletie (2002)», in *Phénoménologie de la vie, Tome V*, Paris: PUF, Paris, 2015, p. 177; cf. Henry, *Incarnation*, p. 365.



sagesse des grecs pour qui la croix est folie totale que ce soit la Loi des juifs pour qui la passion du Christ constitue un scandale (cf. 1 Cor 1, 22-24), le phénoménologue français réfute aussi la tradition philosophique occidentale, surtout de Husserl et de Heidegger, de teneur grecque<sup>73</sup>.

Selon le *Paul henryen*, le savoir de la vie consiste en «l'archi-gnose des simples», c'est-à-dire l'épreuve immédiate de la vie, d'une façon purement affective, sans recours à une spéculation théorique propre aux approches philosophiques grecques. Ce savoir vivant se situe dans le domaine de la *praxis*, le domaine de la réalité. Il s'agit du savoir éprouvé au moment de se rapporter à une œuvre artistique, telle que les impressions intérieures que la peinture de Kandinsky stimule en nous<sup>74</sup>, ou de la *nuit des amants* ivres de la plénitude éprouvée dans leur chair que Rilke décrit poétiquement<sup>75</sup>. Le désir érotique qui vise la pleine union amoureuse à autrui ne se réalise absolument que dans l'union avec le Christ : «Ce n'est plus moi qui agis, c'est l'Archi-Fils qui agit en moi. Et cela parce que «ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi» (Gal 2, 20)»<sup>76</sup>. C'est toujours un savoir dans le retrait de l'extériorité du monde, dans l'épreuve de l'auto-affection qui permet de ressentir ce qu'est l'engendrement dans la Vie absolue (la Vie qu'on peut adjectiver de divine). Comme le dit le Maître thuringien : «Dieu s'engendre comme moi-même»<sup>77</sup>.

À travers l'approfondissement de cette épreuve subjective immédiate, l'ego de chacun de nous aboutit à la certitude de ne pas être seul, non en ce monde, mais dans la Vie immanente. D'un côté, la notion du *corps mystique du Christ* désigne, pour le *Paul henryen*, l'unité originaire des diverses ipsités entre elles-mêmes, et entre elles et la Vie absolue. D'un autre côté, la même notion est employée afin de nous pousser vers l'*idéal* d'un rapport à autrui parfait; *parfait* au sens d'accomplir pleinement l'union à la vie intérieure d'autrui de manière à ce que l'ego l'atteigne, la respecte et s'accroisse avec autrui. Le *corps du Christ* est en ce sens pris comme le principe et la fin, l'*ἀρχή* et le *τέλος*, l'*Ἄλφα* et l'*Ἠμέγα* (cf. Ap 1, 1-8)<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> À cet égard, la remarque de Dufour-Kowalska nous semble juste: «Chez saint Paul, on assiste à la rupture de l'amour et de son intelligence propre avec le savoir des philosophes et des savants. On assiste ici à la rupture entre l'amour et la Loi (les « publicains ») et la morale naturelle (les « païens »)» (Dufour-Kowalska, *Logos et absolu*, p.236).

<sup>74</sup> Cf. Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, PUF, Paris, 2005 (1988).

<sup>75</sup> Cf. Henry, *Incarnation*, §41, p. 302.

<sup>76</sup> Henry, *C'est-moi la vérité*, p. 213.

<sup>77</sup> Eckhart cité par Henry (cf. Henry, *Incarnation*, p. 372).

<sup>78</sup> Ce sont des versets bibliques que Henry mentionne à plusieurs reprises (cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 41).

## Bibliographie

AUTHIER, Raphaël, « Le problème des universaux chez Marx. Michel Henry critique de Louis Althusser », in *Le philosophoïre*, n.º 37, 2012/1, p. 235-259.

BLANCHARD, Yves-Marie, « Michel Henry, lecteur de saint Jean », in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, p. 83-94.

DUCHARME, Olivier, *Michel Henry et le problème de la communauté. Soi, communauté, habitus*. Paris: L'Harmattan, 2013.

DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2016.

GAUCHOUD, François, *Par-delà l'athéisme*. Paris: Cerf, 2007.

HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2014 (1963).

HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF, 1965.

HENRY, Michel, *Marx I. Une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976.

HENRY, Michel, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: PUF, 2005 (1988).

HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.

HENRY, Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 1990.

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

HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

HENRY, Michel, *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002.

HENRY, Michel, «Le corps vivant», in *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004, p. 111-137.

HENRY, Michel, «Un parcours philosophique », in *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004, p. 159-169.

HENRY, Michel, «Phénoménologie de la vie», in *Phénoménologie de la vie, Tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003, p. 59-76.

HENRY, Michel, «Incarnation», in *Phénoménologie de la vie, Tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003, p. 165-179.

HENRY, Michel, «La vie et la république », in *Phénoménologie de la vie, Tome III. De l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004, p. 147-165.

HENRY, Michel, «Difficile démocratie», in *Phénoménologie de la vie, Tome III. De l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004, p. 167-182.

HENRY, Michel, «Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie», in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, p. 53- 64.

HENRY, Michel, «Archi-christologie», in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, p. 113-129.

- HENRY, Michel, «La vérité de la gnose», in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, p. 131-143.
- HENRY, Michel, «L'incarnation dans une phénoménologie radicale», in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, p. 145-154.
- HENRY, Michel, «L'expérience d'autrui»: phénoménologie et théologie, in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, p. 155-163.
- HENRY, Michel, «Parole et religion : La Parole de Dieu», in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, p. 177-202.
- HENRY, Michel, « Phénoménologie de la conscience, phénoménologie de la vie (1975) », in *Phénoménologie de la vie, Tome V*, Paris : PUF, 2015, p. 33-44.
- HENRY, Michel, «Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses à J. Greisch, Y.-M. Blanchard, E. Falque et J.-L. Souletie (2002)», in *Phénoménologie de la vie, Tome V*. Paris: PUF, 2015, p. 137-183.
- HENRY, Michel, *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005.
- JANICAUD, DOMINIQUE, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'éclat, 1991.
- KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice. Une introduction : libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes....* Paris: La Découverte, 2003.
- KHOSROKHAVAR, Farhad, «La scansion de l'intersubjectivité: Michel Henry et la problématique d'autrui», in *Rue Descartes*, n.º 35, 2002/1, p. 63-75.
- LAVIGNE, Jean-François, «Chair, corps, esprit. Quelques remarques sur l'anthropologie paulinienne», in *Corps et sacré*. N.º 12, 2007, p. 27-62.
- MANDIANGU, Robby, «L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l' «égoïté» à la «nostrité»», in *Revue internationale Michel Henry: La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes – Hommage à László Tengelyi*. N.º 7, 2016, p. 95-111.
- VASCHALDE, Roland, «Du Christ de Michel Henry», in *Michel Henry*, Lausanne: L'Age d'Homme, 2009, p. 504-511.
- VIDALIN, Antoine, «Phénoménologie de la vie et théologie», in *Michel Henry*, Lausanne: L'Age d'Homme, 2009, p. 512-520.

Andreas Lind  
 Universidade Católica Portuguesa  
 R. de Camões 60,  
 4710-362 Braga – Portugal  
 E-mail: alind@ucp.pt