

# Philippe Capelle

---

## Phénoménologie et vie chez Michel Henry

---

Studia Philosophiae Christianae 43/2, 21-42

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PHILIPPE CAPELLE

## PHÉNOMÉNOLOGIE ET VIE CHEZ MICHEL HENRY

1. Une phénoménologie radicale. 2. Reconquérir l'originnaire. 3. Les apories de la phénoménologie classique. 3.1. Etre et apparence: équivocité du binôme. 3.2. L'intuition donatrice originnaire. 3.3. Critique du „principe des principes”: *Zu den Sachen selbst*. 3.4. *Le rapport entre hulé et morphè*. 3.5. L'enfermement mondain du phénomène. 4. La phénoménologie „renversée”. 5. Phénoménologie et christianisme. 5.1. L'essence de la vie est l'essence de Dieu. 5.2. L'homme est fils de la Vie. 5.3. L'éthique est religion et vice et versa. 6. Questions. 6.1. Husserl et la „synthèse passive”. 6.2. Heidegger et la question du „monde”. 6.3. Qu'est-ce qu'un „donné”? 6.4. „Monde” phénoménologique et „monde” théologique. 6.5. Phénoménologie et métaphysique.

En quelques années, la notoriété de Michel Henry, acquise en cercle restreint après la publication de sa grande thèse sur *L'essence de la manifestation*<sup>1</sup> en 1963, s'est définitivement installée non seulement dans la communauté philosophique, non seulement au sein de la tradition phénoménologique dont il se réclame, mais aussi à la jointure des débats contemporains les plus avancés, qui concernent aussi bien le statut des sciences humaines que de la science en général, la philosophie politique, la question esthétique, picturale et musicale, la place du roman dans l'œuvre philosophique, les questions anthropologiques de la chair et du corps et *at least mais not the least* le statut de la phénoménologie et son rapport au christianisme. Henry, qui nous a quittés le 3 juillet 2002, restera sans doute comme celui qui, avec Levinas, a dessiné le plus profondément l'aire de travaux qu'on nomme aujourd'hui *Phénoménologie française*. Si l'on s'en tient à la période toute récente de l'au-

---

<sup>1</sup> *L'essence de la manifestation*, PUF 1963.

tomne 2003, deux colloques ont été organisés sur les thèmes principaux de sa pensée, l'un à la Sorbonne en novembre, l'autre à Montpellier en décembre. Pour sa part, la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, s'honore de l'avoir reçu en personne à deux reprises, en 1997 et en 2001, à l'occasion de la publication de ses deux ouvrages: *C'est moi la vérité* et *Incarnation*. Ses interventions et les débats qu'elles ont suscitées à cette double occasion ont été publiés en janvier 2004 dans un ouvrage que j'ai eu l'honneur de coordonner et de présenter<sup>2</sup>.

### 1. UNE PHÉNOMÉNOLOGIE RADICALE

Ses premiers travaux, consacrés à Maine de Biran, le conduisent à rejeter la partition classique du dualisme Corps/esprit et lui permettent d'étayer sa propre intuition: une philosophie de l'immanence concrète. Sa première étude, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, achevée en 1950, ne sera éditée qu'en 1965. C'était le premier jalon de sa recherche principale qui aboutira à *L'Essence de la Manifestation*, son grand ouvrage, terminé au début des années 60 et qui constituera sa grande thèse soutenue en 1963. Son jury composé de J. Hyppolite, J. Wahl, P. Ricoeur, F. Alquié, H. Gouhier, avait été impressionné par une démonstration qui soutenait que la philosophie classique et la phénoménologie depuis Husserl, laissait dans l'ombre l'essentiel de la réalité: la vie, en laquelle chacun naît à l'être. Ainsi, cette thèse „déconstruisait”, bien avant que ce mot ne fut à la mode, les grands systèmes philosophiques.

C'est vers 1965 qu'il entreprend l'étude de Marx sur lequel il publie en 1976 un ouvrage de mille pages. La même année, il publie chez Gallimard son roman, *L'Amour les Yeux fermés*, qui a obtenu le prix Renaudot. Le premier roman s'intitule *Le jeune Officier*. Son roman suivant, *Le Fils du Roi* (1981), contient les linéaments et les premières intuitions de ses travaux dans le domaine de la psychanalyse et de la psychiatrie. Invité au Japon en 1983, il donne à Osaka, un séminaire qui constituera la „semence” de l'essai publié en 1985: *Généalogie de la Psychanalyse*, et dont le véritable titre était *Le Commencement perdu*; il y dénonce la surévaluation de l'inconscient au détriment de l'affect par toute une tradition philosophique. Héritage reçu par la psychanalyse même si Freud, qui

<sup>2</sup> *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Cerf 2004.

a reconnu la puissance des affects, s'est soumis dans sa théorie à l'entrave d'une philosophie de la représentation.

En 1987, il publie *La Barbarie* dans lequel il dénonce la dissolution de la culture par l'idéologie scientiste qui soutient le développement de la technique, ce qui s'appelle aujourd'hui volontiers la techno-science et qui réduit toutes les formes de l'existence, le travail, l'économie, les loisirs, l'éducation, l'éthique à l'instrumentalisation. Or, la culture selon Henry ne se limite pas à la production ou à la connaissance des arts, elle est auto-transformation de la vie quelque soient les domaines où elle se joue. Le contraire se nomme „barbarie”. Mais en 1990, dans son ouvrage *Du Communisme au Capitalisme*, et pour les mêmes raisons, sa philosophie politique le conduit à congédier communisme et capitalisme, frères siamois dans le même oubli de la vie.

Dans *Voir l'Invisible* (1988), Henry développe sa conception de l'art, selon laquelle, notamment, l'art abstrait mais aussi toute peinture qui s'écarte du réalisme laisse voir comment la lumière du visible est affectée par la vie invisible. C'est en 1990, qu'il publie son second grand livre de phénoménologie *Phénoménologie matérielle*. 1996 est assurément pour lui est pour ceux qui le lisent et le découvrent alors, une grande année; il publie son dernier roman, *Le Cadavre indiscret*, conte philosophique qui prolonge son acte de dénonciation la corruption; également *C'est Moi la Vérité* qu'il aimait comme par provocation, j'allais dire par coquetterie, définir comme un vague „Mémoire de 3<sup>ème</sup> cycle” mais qui à la vérité, marque une nouvelle étape dans sa production phénoménologique où et entrent en scène, le lexique, les thèmes et la philosophie du christianisme avec une prédilection pour l'Évangile de Jean. En 1996 encore, lui est consacrée la décade de Cerisy-la-salle, sous la direction de Jean Greisch et Alain David<sup>3</sup>. En 2000, dans son ouvrage *Incarnation. Une philosophie de la chair* particulièrement attendu, il n'hésite pas à faire de la chair le lieu de l'Archi Intelligibilité de la Vie.

Il faut le reconnaître: ce sont ces deux derniers ouvrages qui ont fait connaître Henry dans le grand public, notamment dans les milieux chrétiens et théologiques, mais aussi auprès de ceux qui revendiquent une quête spirituelle. Toutefois, son dernier

---

<sup>3</sup> Michel Henry. *L'épreuve de la vie*, Cerf 2001.

ouvrage, testamentaire *Paroles du Christ*, ne doit pas être lu ni comme un livre de piété ni comme un livre de théologie, surtout pas comme un commentaire exégétique, même s'il honore sans doute mieux que les livres pieux ce qu'il en est de la piété de la vie et de la pensée, mieux que certains livres de théologie, ce qu'il en est du rapport entre philosophie et théologie, mieux que certains livres d'exégèse ce qu'est une lecture spirituelle des écrits bibliques. Je mentionnerai enfin les trois volumes d'articles et de conférences publiés à titre posthume sous le titre général *Phénoménologie de la vie*<sup>4</sup>.

Lorsqu'on lit Henry, on est frappé par les formes répétitives. Il s'agit au fond de dire toujours la même „chose”, car il s'agit de penser, d'endurer le mouvement de penser à même la vie qui donne à/de penser. C'est par la ressaisie rigoureuse des traditions de pensée qui l'ont précédé que Henry entend stigmatiser un oubli. Nous sommes, dit-il, depuis Galilée, aveugles, nous organisons des savoirs mais nous oublions le savoir originaire qui est celui de la vie. Depuis Descartes, la subjectivité marque une nouvelle étape dans l'oubli de la vie (cf. *La barbarie qui vient*). La recherche d'un fondement exile le sens de la vie, la fonction théorique par laquelle on veut rendre compte des phénomènes, exile le savoir de la vie même. (Ex. biologie: F. Jacob et Monod *La logique du vivant*, le concept de vie sur lequel ils travaillent, le bios, n'a rien à voir avec ce qu'il en est de la vie).

Henry considère que la radicalisation de la phénoménologie appartient à l'ambition originaire de la phénoménologie. Penser la phénoménalité, c'est ce qui unifie la tradition du mouvement phénoménologique. Il s'autorise de la tradition phénoménologique dans l'exacte mesure où il s'agit de penser l'essence de la manifestation, mais ceci n'induit pas nécessairement qu'il faille se référer au concept d'intentionnalité, concept qui a été saisi par Husserl, élève de Brentano, pour donner une méthode à la phénoménologie, mais, pour Henry, la phénoménologie n'est pas liée à ce concept. Il s'agit de refonder une méthode à partir de l'originaire.

---

<sup>4</sup> *Phénoménologie de la vie*: Tome I: *De la phénoménologie* (2003); Tome II: *De la subjectivité* (2003); Tome III: *De l'art et du politique* (2004); Tome IV: *Sur l'éthique et la religion* (2004), PUF.

## 2. RECONQUÉRIR L'ORIGINAIRE

Depuis sa thèse monumentale, *L'essence de la manifestation*, publiée en 1963, Henry n'a cessé d'explorer de nouveaux chemins d'accès à la pensée du monde et de l'homme. En partant d'une recherche sur le sens et l'être de l'*ego*, il a construit une problématique qui vérifie ce que lui-même a estimé être la tâche de la pensée: rejoindre „l'originaire”<sup>5</sup>, „remonter (...) à un domaine d'origine d'où tout dépend mais qui lui-même ne dépend de rien”<sup>6</sup>. Sa problématique délibérément ontologique vise à rejoindre et renouveler le projet classique de la philosophie première. L'„originaire” désigne en effet selon Henry, non pas un principe abstrait, un fondement explicatif hétérogène à ce qu'il explique, mais la *réalité même* dans son effectivité phénoménale.

Aussi bien dans sa „phénoménologie du corps”, dans ses mille pages consacrées à Marx, dans sa *Généalogie de la psychanalyse*, que dans son étude admirable sur Kandinsky et dans ses romans, – Henry cherche à ouvrir l'accès à ce qui est demeuré jusque-là impensé et qui se dit d'un mot dont la simplicité est vertigineuse: la *vie*. On a pu dire et répéter, avant et après le premier ouvrage qui lui a été consacré en 1980, que Henry est un „philosophe de la vie”<sup>7</sup>. Encore faut-il faire apparaître la spécificité de l'usage que lui-même fait de ce mot. Comme il le souligne, la culture moderne depuis Schopenhauer, a fait de la *vie* un thème majeur de la réflexion philosophique et scientifique. Paradoxalement, cette émergence tardive et soudaine a contribué à l'occultation du pouvoir de révélation de la *vie*. Or, la „vie” en tant que concept de l'auto-affection du phénomène doit briser le carcan dans lequel la phénoménologie a été historiquement enfermée et en radicaliser le projet.

Depuis Galilée, affirme notre auteur, nous organisons *des savoirs* mais nous oublions *le savoir originaire* qui est celui de la *vie*. La recherche d'un fondement exile le sens de la *vie*; la fonction théorique par laquelle on veut rendre compte des phénomènes, exile le savoir de la *vie* même. Il faut refonder une méthode qui sache lui faire essentiellement droit.

---

<sup>5</sup> *L'Essence de la manifestation*, PUF 1963, Réédition 1990, 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 816.

<sup>7</sup> G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin 1980.

Henry identifie la conquête de l'originnaire avec la chose philosophique: „La question en phénoménologie doit être capable de dire si la problématique qu'elle institue peut être considérée comme originnaire et fondamentale ou si, au contraire, elle est subordonnée à une recherche première dont elle se montre dépendante”<sup>8</sup>. Reconquérir l'originnaire consiste à „remonter plus haut, à un domaine d'origine où tout dépend et qui lui-même ne dépend de rien”<sup>9</sup>. Le „domaine d'origine” n'est pas le „fondement” de la réalité. Car le fondement institue un rapport d'hétérogénéité entre le fondé et le fondateur (Dieu, l'eau, le principe de raison suffisante, etc., fondements de l'univers). L'originarité vise à penser le phénomène dans le mouvement de phénoménalité par lequel il advient. Phénomène et phénoménalité ne sont point dissociables. Ainsi se trouve philosophiquement habilité le concept de vie: le phénomène du vivant ne peut être pensé ailleurs qu'à partir de/dans la vie. La transcendance du phénomène n'est pas à rechercher dans une instance extra-phénoménale: c'est à partir de ce qui phénoménalise qu'elle livre son intelligibilité. „Pourquoi la vie? Parce que la vie”; „Pourquoi vivre? Parce que vivre”, disait Maître Eckhart dont Henry revendique le compagnonnage. S'enquérir de l'originnaire: reconquérir une articulation pensable entre le phénomène et l'horizon sur lequel celui-ci apparaît.

### 3. LES APORIES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE CLASSIQUE

La confrontation s'impose alors avec la tradition philosophique, particulièrement la phénoménologie d'inspiration husserlienne et heideggerienne.

#### 3.1. ETRE ET APPARENCE: ÉQUIVOCITÉ DU BINÔME

„Autant d'apparaître, autant d'être”: tel est, considère Henry, le premier principe de la phénoménologie. Il n'y a d'ontologie qu'à la faveur d'une prise en vue phénoménologique. C'est sur la base d'un tel „voir” que l'être peut être dit. Le fondateur de ce premier principe, bien qu'il n'en ait pas eu conscience, est Descartes. On a pris l'habitude de répercuter l'analyse heideggerienne selon laquelle Descartes a manqué le sens de l'être: en disant «je», il aurait

<sup>8</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., 2.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 816.

oublié le *sum* du «je». Michel Henry ne s'accommode pas de cette critique. Descartes a su circonscrire l'être à ce qui apparaît au sujet; il a ainsi radicalisé la position du «je»; bien avant Husserl, il a mis en cause toute évidence. On ne peut jamais savoir ce qu'il en est du „voir”: il m'apparaît que „je pense” ne me dit pas ce qu'il en est de l'essence du voir. Le je cartésien ne vise non pas à saisir l'évidence du monde, mais à affirmer que l'évidence n'est pas première, que le voir n'est pas premier.

Henry reconnaît à Descartes le mérite d'avoir établi qu'il y a deux „voir”. 1. Le voir en tant que *il m'apparaît que* laisse intacte; 2. la question de l'essence du voir. Que l'évidence soit impossible ménage un espace à la question: „Que peut-on voir?”. Il s'agit de „savoir voir”.

### 3.2. L'INTUITION DONATRICE ORIGINAIRE

„Toute intuition donatrice originarie est une source de droit pour la connaissance” (*Ideen* § 24); tel est, écrit M. Henry, le second principe de la phénoménologie classique. Dans l'intuition est donnée la visée de sens sur le monde: en quoi est fondé le recours au concept d'intentionnalité. L'objet n'est dit que comme visée intentionnelle du sujet. Le sens phénoménal se rapporte à l'intuition donatrice du sujet. C'est parce qu'il n'y a pas d'objet en soi, que doit être convenue l'attitude naturelle. Mais ce qui est oublié dans l'inclusion intentionnelle, est que l'être se trouve circonscrit à la visée du sujet. Quel est le statut de la visée intentionnelle? L'intentionnalité vise à connaître l'objet. Or, le mode d'apparaître de l'intentionnalité, lui n'est pas connu. Il y a donc un questionnement plus radical que celui de Husserl. Quel est le fond sur lequel est possible la phénoménalité du „se rapporter à”?

### 3.3. CRITIQUE DU „PRINCIPE DES PRINCIPES”:

#### ZU DEN SACHEN SELBST

Le troisième principe de la phénoménologie énonce: il faut penser les choses en faisant retour sur les choses mêmes, non dans leur objectivité extérieure mais dans le flux de conscience qui les vise. En réalité, note Henry, ni Husserl ni Heidegger n'ont véritablement posé la question de la phénoménalité puisqu'ils n'ont pas rendu compte du *mouvement* qui reconduit vers la phénoménalité: on ne peut en effet extraire l'*aller vers* de la



phénoménalité. Penser la phénoménalité, exige de penser le mouvement qui mène aux phénomènes: un tel mouvement est lui aussi phénoménal. Ainsi la phénoménologie „radicale” prend en vue l’intégralité de l’expérience phénoménologique dont l’expression est: il n’est pas de rupture épistémologique entre l’acte qui conduit vers les phénomènes et les phénomènes. Ainsi compris, le lieu d’homogénéisation phénoménale se dit avec le concept de „vie”.

### 3.4. LE RAPPORT ENTRE HULÈ ET MORPHÈ

Le statut donné à la sensibilité par l’histoire des idées ne fut jamais ontologique. Henry, inspiré par Maine de Biran, entend précisément requérir un tel statut. La sensibilité n’est pas un „moindre être” mais de l’être pur. Il critique le dispositif husserlien exposé dans les *Ideen I* (§ 85-97), i. e. le rapport entre *hulè* et *morphè*. Lorsqu’on vise intentionnellement un objet, l’objet reste extérieur, dans une matérialité qui est, *in fine*, assumée dans l’intentionnalité. Le couple matière-forme est résorbé, dans la conscience intentionnelle, dans la forme. „Les data sensibles se donnent comme matière à l’égard de formations intentionnelles” (*Ideen* § 85); la matière elle-même ne recoit son statut *in fine* que de la polarité intentionnelle de la conscience. Le binôme *hulè-morphè* est thématiqué au bénéfice d’une résorption dans la *morphè*. Là-contre, le programme de Henry s’affiche dès l’intitulé de l’ouvrage: *Phénoménologie matérielle*; la phénoménologie ne se donne pas purement et simplement dans l’intention de la conscience, elle doit honorer „l’élément sensuel”. Henry cite Husserl (*Ideen*, § 85): „L’élément sensuel qui est en soi n’est pas intentionnel” et poursuit „Ainsi se trouve déterminée l’essence de la *hulè*, positivement, par son appartenance à la réalité même de la subjectivité absolue comme constitutive de son ethos, de son être propre; négativement, par l’exclusion hors d’elle de toute intentionnalité. La double définition positive et négative de la *hulè* sensuelle nous place devant une question abyssale: comment l’essence de la *hulè*, si elle exclut de soi l’intentionnalité, peut-elle cependant s’unir à elle au sein de la subjectivité absolue?”<sup>10</sup>.

En réalité, Husserl a repris la vieille distinction „matière-forme” mais sans réussir à l’articuler de manière suffisante. Il ne

<sup>10</sup> *Phénoménologie matérielle*, 14.

rend pas compte de la prise en vue de la matière comme étant hors-intentionnelle et de son appartenance néanmoins à l'intentionnalité. Au fond, il résout la question en supprimant l'altérité de la *hulè*. Il faut donc faire droit à un autre statut phénoménologique de la matière elle-même: la matière ne recoit pas son statut phénoménologique par l'intentionnalité, elle doit pouvoir le conquérir à partir d'elle-même.

### 3.5. L'ENFERMEMENT MONDAIN DU PHÉNOMÈNE

Henry stigmatise la dépendance catastrophique de la pensée occidentale vis à vis de la tradition grecque: le concept de phénomène est dédoublé. Le phénomène n'est dit que dans l'horizon de visibilité du monde, ce qui apparait apparait dans l'apparaître d'un monde qui, lui, par ailleurs, est indifférent à ce qu'est phénoménalité. Le phénomène n'est dit que dans la lumière du monde qui est indifférente à la singularité des phénomènes. L'être, selon Heidegger, a été assigné à la visibilité du monde. N'est pas pensée l'unité principielle de l'apparaître et de ce qui apparait.

La stratégie de Henry vise à marquer un déficit constitutif de la pensée de la vie et de son traitement phénoménologique. L'intentionnalité de la conscience n'est pas en mesure de constituer le pivot de la nouvelle méthode phénoménologique exigée. Une phénoménologie radicale est une phénoménologie contre-intentionnelle parce qu'elle fait droit à l'ontologie de la vie dans sa matérialité.

### 4. LA PHÉNOMÉNOLOGIE „RENVERSÉE”

Radicalisée, la phénoménologie revendiquée par Henry ne l'est donc qu'en tant que „renversée”. Dans *L'essence de la manifestation*, dans son ouvrage sur *Marx*, et de façon plus élaborée, dans *Incarnation*, Henry explique le type de „renversement” qu'il entend mettre en œuvre: la phénoménologie historique est renversée pour que le „comment” de la „donation” des phénomènes soit délivré de la prison du „monde”. Il faut expliquer ce point longuement. Le § 3 de *Incarnation* s'intitule: „Le préjugé caché des présuppositions de la phénoménologie. La réduction ruineuse de tout apparaître à l'apparaître du monde”. L'enjeu de cette phénoménologie et du renversement produit, c'est d'en venir à élucider ce qu'il en est de la phénoménalité des

phénomènes. Jusque-là, rien ne semble plus canonique du point de vue de la phénoménologie historique. Comment donc comprendre la spécificité du renversement de la phénoménologie tel que le conçoit Henry?

On peut dire, en premier lieu, que le renversement concerne les objets fondamentaux de la phénoménologie<sup>11</sup>. Ainsi la subjectivité, de constituante, devient constituée; l'intentionnalité n'est pas „actée” par le sujet mais le sujet est acté, porté par une intentionnalité qui le précède et qui l'affecte; le rapport aux phénomènes veut rejeter l'exclusivité du „voir” pour faire valoir la grace propre de l'„écouter”. Mais l'on voit bien que ce renversement est déjà à l'œuvre dans la phénoménologie de Heidegger. Or, les premières pages de *Incarnation* veulent promouvoir de nouveaux renversements; le premier concerne le rapport entre la „chair” et le „corps”: „Loin donc que l'analyse du corps puisse devenir celle de la chair et le principe de son explication, c'est le contraire qui est vrai: seule notre chair nous permet de connaître (...) quelque chose comme un corps” (p. 10). Ce renversement vise à rejeter une quelconque précellence des sciences du corps; car celui qui ne sait que le patir de la chair, la souffrance ou la joie, en „sait probablement beaucoup plus que qu'un esprit omniscient placé au terme du développement idéal de la science” (*ibid.*).

Mais, en second lieu, à travers ce premier renversement se profile le principe du renversement revendiqué: c'est bien la phénoménalité qui se présente comme l'envers du visible. Ce qui veut être ainsi atteint dans l'envers des phénomènes, c'est la „matière”, la „substance”, l'„étouffe” même des phénomènes<sup>12</sup>. Pour Henry, ce renversement ne fait qu'honorer ce que *L'essence de la manifestation*, suivant le mouvement phénoménologique, avait en vue, à savoir l'„apparaître” de l'apparaissant. Mais un pas de plus doit être franchi pour que soit bien compris le gondé donné par Henry à Heidegger. Si vivre, c'est s'éprouver soi-même, si l'essence de la vie consiste dans ce pur fait de s'éprouver soi-même, alors, le „monde” est dépourvu de toute direction lui permettant d'en rendre compte, de la rendre intelligible. D'où un ultime renversement qui reporte sur l'archi-intelligibilité de la vie: „L'Archi-intelligibi-

<sup>11</sup> C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata*. Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

<sup>12</sup> M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, 6.

lité appartient au mouvement interne de la Vie absolue qui s'engendre elle-même<sup>13</sup>.

Ce passage de l'intelligibilité à l'Archi-intelligibilité est concomitant au passage de la chair à l'Archi-chair, du visible à l'invisible. La chair „ne vient en soi que dans la venue en soi de la Vie absolue, dans l'Archi-chair d'un Archi-Pouvoir” (*ibid.* p. 197). Ou encore: la chair „se donne impressionnellement à soi là où toute autodonation s'accomplit, dans la vie et par elle<sup>14</sup>. Si ce pour quoi les phénomènes sont, à savoir leur envers, c'est bien la vie qui se donne comme autodonation dans une chair impressionnelle invisible. La racine du visible est logée, *dans l'invisible*: la vie n'est pas visible, la donation n'est pas visible, mais la visibilité est rendue *possible* par la vie et par la donation qui lui est *immanente* et qui la rend à elle-même. C'est en ce sens que dans la III<sup>e</sup> section de *L'essence de la manifestation*, on lit: „L'immanence est l'essence de la vie<sup>15</sup>, que „l'essence est invisible<sup>16</sup> et encore que „l'invisible n'est pas un concept antithétique de la phénoménalité, il en est la détermination première et fondamentale<sup>17</sup>. L'invisible est donc „co-extensif à l'essence originelle de la phénoménalité” et à son effectivité. Conformément à la détermination phénoménologique du „comment”, c'est dans l'invisible et à même l'invisible que se dit l'essence de la révélation. „Se révélant dans l'invisible et comme cet invisible lui-même, sous la forme de celui-ci par conséquent, *l'essence demeure cachée dans sa révélation même* [...]. L'invisible ne rend pas seulement possible l'immanence de l'essence, il détermine l'essence de l'immanence et la constitue<sup>18</sup>. Ce qui se réalise dans l'essence et par elle, c'est la phénoménalité pure et pourtant effective. „La phénoménalité effective surgit dans le sein même de l'essence parce que celle-ci s'objective sous la forme d'un horizon qui se montre. Pour cette raison, parce que l'essence de la phénoménalité comprend en soi le devenir phénoménal, elle est autonome<sup>19</sup>.”

<sup>13</sup> *Incarnation*, 29.

<sup>14</sup> Plus loin, 171.

<sup>15</sup> *L'essence de la manifestation*, 482.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 549.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 550.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 551-552.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 161.

Selon Henry, le fait de s'en tenir au visible du phénomène ne requiert pas de soi *une* méthode phénoménologique; en revanche, la méthode phénoménologique est exigée dès lors qu'il s'agit de permettre l'accès à ce qui à partir de ce qui est visible, est invisible. „La phénoménologie n'est pas «la science des phénomènes» mais de leur essence, de ce qui permet chaque fois à un phénomène d'être un phénomène”<sup>20</sup>.

On a pu identifier dans une telle posture, qui vise non seulement à ouvrir la phénoménologie à l'élan de surpasement qui est en elle mais aussi et surtout qui entend légitimer cette ouverture au titre de la méthode phénoménologique un moment spécifiquement „français” des développements récents de la phénoménologie. Comprendons bien. Cette légitimité entend faire droit à la *pure possibilité phénoménologique*. De ce point de vue, c'est bien le programme heideggérien: „Plus haute que l'effectivité, se tient la possibilité «qui se réalise, mais plus encore, le programme d'une „phénoménologie de l'inapparent», revendiqué chez le «second» Heidegger. Toutefois, la question laissée en suspens concerne le *rapport* entre la pure possibilité phénoménologique et l'effectivité phénoménale”.

On l'a enregistré: la phénoménologie renversée ne dit pas simplement un renversement des thèses phénoménologiques classiques, ni un renversement de l'attitude phénoménologique: elle porte à considérer l'envers des phénomènes. Les analyses dans le domaine de l'art que produit Henry – tout comme Marion – ne forment pas un élément décoratif, elles fournissent le meilleur crédit à une entreprise destinée à soutenir que le visible est livré à l'invisible, que l'invisible *décide* de sa propre visibilité. Mais quel rapport cet „envers des phénomènes”, pensé en tant que possibilité absolue, peut-il entretenir avec l'effectivité des phénomènes? Henry – tout comme Marion – veut *concevoir les phénomènes à partir de la phénoménalité et non pas à partir des conditions imposées extrinsèquement à la phénoménalité même*. Mais le refus de l'extrinsécisme veut conduire plus loin que là où Heidegger s'est, aux yeux de Henry, arrêté; il s'agit de penser la phénoménalité par-delà les conditions imposées par l'expérience

<sup>20</sup> „Incarnation», dans *Phénoménologie de la vie. Tome I: De la phénoménologie*, P. U. F. 2003, 165.

du monde. L'enjeu de la „phénoménologie renversée” est certes d'étendre au plus loin le champ du possible et d'excéder ce que le „monde” donne et donne à voir.

### 5. PHÉNOMÉNOLOGIE ET CHRISTIANISME

C'est à partir de ces considérations premières que l'on peut comprendre la lecture que fait Henry du christianisme<sup>21</sup>. Dans sa dernière trilogie, *C'est moi la vérité, Incarnation et Paroles du Christ*, celui-ci a poussé jusqu'en leurs plus extrêmes conséquences, les implications du concept phénoménologique de vérité tel qu'il a été pensé, à partir de la philosophie occidentale, au sein de la tradition phénoménologique depuis Husserl. L'horizon de visibilité du „monde” tient en position d'extériorité le phénomène et la phénoménalité; autrement dit ce qui *phénoménalise dans l'horizon du monde*, reste indifférent à la singularité et à l'essence du *phénomène*.

En sollicitant le concept de vérité en son sens chrétien et d'abord christique, Henry entend donc libérer, face aux apories de la „vérité du monde”, l'intelligibilité propre de la vérité chrétienne. En christianisme, la vérité est *vie*, le phénomène est ainsi homogène à la phénoménalité; le Dieu qui s'auto-révèle, révèle la vie qui est aussi bien *sa Vie* que la *vie du monde*. Reconduire le regard phénoménologique vers Dieu ne fait donc pas quitter le monde, mais au contraire, donne à séjourner au lieu même où le monde se fait tel. Autrement formulé: l'accès à Dieu n'est possible que là où se produit l'auto-révélation de Dieu: dans la chair et le sang du Fils.

C'est à ce point que se découvre l'étrange réseau de relations qui s'instituent entre la phénoménologie de la vie et le contenu dogmatique du christianisme. Henry n'hésite pas à parler de convergence. Dans une de ses lettres qu'il m'adressa dans les dernières années de sa vie, il écrivait: „Lors donc que j'ai travaillé sur le christianisme, il s'est produit pour moi un événement extraordinaire: pour la première fois, ma phénoménologie de la vie rencontrait une phénoménologie de la vie et ces deux phénoménologies disa-

---

<sup>21</sup> Pour une approche plus complète de la question, voir notre ouvrage collectif *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Paris 2004.

ient le Même. *C'est moi la vérité* est né directement de cette rencontre, et, pour ainsi dire, immédiatement après elle" („*Post-scriptum*" à la lettre du 9 août 1999). Cette affinité, cette convergence se lit d'abord derrière le vocabulaire. „Se donner, se montrer, advenir dans la condition de phénomène, se dévoiler, se découvrir, apparaître, se manifester, se révéler. Sous leurs forme substantive: donation, monstration, phénoménalisation, dévoilement, découverte, apparition, manifestation, révélation. Or il ne peut nous échapper que ces mots-clés de la phénoménologie, sont aussi, dans une large mesure ceux de la religion et de la théologie"<sup>22</sup>. Mais avec et derrière cette proximité langagière, se dit une convergence d'affirmations que l'on peut restituer en trois séquences distinctes.

### 5.1. L'ESSENCE DE LA VIE EST L'ESSENCE DE DIEU

Dans le christianisme, la vie s'appelle Dieu. La vie conçue comme procès d'auto-génération, est l'autre nom du Père. Et le Premier Vivant généré dans le procès d'auto-génération de la vie comme Ipséité phénoménologique singulière, le christianisme le désigne comme le Fils unique premier né. Ce qui retient l'attention de Henry c'est qu'en christianisme, le Fils consubstantiel au Père vient paradoxalement au commencement, pour cette raison première que l'auto-génération de la vie implique la génération du Premier Vivant non comme son résultat mais dans son accomplissement phénoménologique et comme la condition de celui-ci. C'est pourquoi il est dit que le Père se révèle et s'éprouve dans le Fils, comme le Fils s'éprouve dans le Père. Telle sont les axes de relecture qui font apercevoir les „intuitions communes à la phénoménologie de la vie et au christianisme": pas de vivant sans la vie et pas de vie sans vivant. Puisqu'il n'y a pas de vie sans l'Ipséité d'un Soi effectif en elle, alors tout vivant ne peut être, en vertu d'une nécessité phénoménologique, qu'un Soi vivant, donné à soi dans l'auto-donation de la vie.

### 5.2. L'HOMME EST FILS DE LA VIE

Une conception radicalement nouvelle de l'homme se trouve alors envisagée par le christianisme qui renvoie aux implications d'une phénoménologie radicale. Cette nouveauté chrétienne tient

<sup>22</sup> *Incarnation*, 37.

à ceci que l'homme est entendu non plus à partir du monde, mais de la vie. „L'homme ne se profile pas dans le monde comme cette silhouette vacillante et toujours inaccessible, il est invisible, – rivé à soi cependant, écrasé contre soi, chargé de soi et se supportant soi-même dans sa corporéité pathétique et dans sa chair indéchirable”<sup>23</sup>. „Fils de Dieu”, cela signifie pas Fils du monde, mais Fils de la vie en laquelle advient le monde.

Le sujet humain n'est donc jamais au principe de son auto-affection, il est toujours auto-affecté dans l'auto-affection de la vie. Le Soi transcendantal n'en constitue pas moins son essence. Henry distingue ici deux principes d'individuation pour en récuser le premier et en habiliter le second. (a) Le premier principe individualise selon la place dans l'espace ou dans le temps, soit selon les catégories phénoménologiques du „monde” en vertu de quoi il ne concerne que les choses ou l'homme traité comme une chose, et donc implique l'élimination de l'homme. Telle est selon Henry l'origine du discours scientiste sur l'homme. (b) Le second principe d'individuation, est la Vie; il fonde toute Ipséité et ainsi tout Soi transcendantal et tout homme concevable. Lorsque l'individu est considéré indépendamment de sa naissance transcendantale dans l'Ipséité de la vie absolue, c'est que la Vie n'est plus saisie phénoménologiquement comme le procès de son autorévélation, donc est ruinée. „L'incapacité de reconnaître la révélation qui constitue l'essence de la vie va de pair avec l'élimination de l'Ipséité en laquelle tout Soi transcendantal vivant, tout moi et tout ego, tout «homme» concevable trouve sa condition. Ainsi la négation du caractère phénoménologique de la vie entraîne celle du Soi transcendantal qui constitue l'essence de l'homme – et cela non par hasard si tout Soi vivant prend naissance dans le procès de phénoménalisation de la vie et nulle part ailleurs”. Henry n'hésite pas dérouler les conséquences „politiques” de cette position radicale: „L'alliance objective conclue par la démocratie, sous le masque de la «neutralité», avec l'objectivisme, le scientisme et le déchainement d'une technique définie par l'élimination de la vie, est-elle compatible avec le maintien d'une valeur quelconque s'il n'y a en effet aucune valeur dans le monde et dans l'objectivité mais seulement dans la

---

<sup>23</sup> *Le christianisme: une approche phénoménologique?*, in Ph. Capelle (éd), *Phénoménologie et christianisme*, 27.



vie, en elle, pour elle et par elle? Le refus concerté du christianisme serait-il longtemps séparable de la destruction de la démocratie elle-même?<sup>24</sup> Une phénoménologie radicale de la vie conduit ainsi, aux yeux de Henry, à démasquer toute entreprise – qu'elle soit théorico-anthropologique ou pratico-politique – oublieuse du procès phénoménologique dans lequel adviennent pourtant les objets qu'elle traite.

### 5.3. L'ÉTHIQUE EST RELIGION ET VICE ET VERSA

M. Henry entend „Religion” selon l'une de ses significations possibles: celle de „lien” qui devient, en l'espèce, le lien de la vie au vivant. Pour le vivant, l'éthique ou la religion ne constituent pas des domaines séparés ou optionnels. L'une et l'autre procèdent de sa condition même de vivant, elles présupposent, disions-nous, une réponse qui précède depuis toujours leur surgissement. L'éthique perd son sens originel dès lors qu'elle se conçoit comme un ensemble de règles, de commandements, de lois, de prescriptions extérieures. Précisément, fait-il observer, le christianisme replace l'éthique au lieu qui est le sien, dans l'immanence du vivant, là où le commandement éthique se confond avec le commandement de la vie. On sera peut-être ici tenté par un rapprochement avec la façon dont Heidegger, au début de la *Lettre sur l'humanisme*, replace l'éthique et l'agir qu'elle est censé définir, dans l'événement de l'être. Mais c'est précisément à cet endroit que Henry marque sa propre différence. Car ce n'est que dans l'immanence radicale du vivant que l'action et l'action en faveur du vivant, se trouve justifiée. Cette conjonction fondamentale conduit notre auteur à congédier l'argumentation initiée par Hegel et développée par un certain marxisme selon laquelle le christianisme est l'expression d'une fuite de la réalité dans une eschatologie imaginaire. Ici, l'objection henryenne se fixe dans les termes suivants: non seulement la phénoménologie de la vie refuse de dissocier la vie de la réalité, mais plus encore, conteste que la réalité de la vie soit réduite à la réalité visible du monde. C'est donc l'inverse qui est vrai: la réalité du monde se tient dans la vie. Henry n'entend point rallier pas ici, loin s'en faut, le concept husserlien du *Lebenswelt*, du „monde-de-la-vie” encore pris, à ses yeux, dans les rêts du monde de la sensi-

<sup>24</sup> *Ibid*, 28-29.

bilité. Dans une phénoménologie de la vie au contraire, le véritable contenu du monde n'est pas déductible de l'apparence extérieure, car il est indissociable du procès dans lequel il advient qui est celui de la vie. C'est pourquoi, „loin de nous détourner de la réalité du monde, le christianisme nous reconduit à celle-ci” (*ibid.* p. 31). Il ne saurait être d'autres possibilités d'une relation effective à la vie, que dans la vie elle-même. Et c'est dans cette „vie elle-même”, générés dans ce que la vie génère, que nous sommes en mouvement d'auto-transformation. Pour Henry, ce mouvement est l'éthique et son site est la religion. Et c'est dans cette relation de l'éthique et de la religion que se découvre la convergence d'une phénoménologie de la vie et du christianisme.

## 6. QUESTIONS

Parvenus au terme de cette exploration d'une des contributions fondamentales au destin de la phénoménologie française, je formulerai une série de questions de nature différente.

### 6.1. HUSSERL ET LA „SYNTHÈSE PASSIVE”

La première de ces objections concerne le rapport de Henry à la phénoménologie transcendantale de Husserl. Toute se passe comme si, aux yeux de notre auteur, les vécus noético-noématisés dessinaient une intraitable extériorité entre le sujet et l'objet. Or, non seulement la thématization de la visée intentionnelle et de l'objet visé, exprime l'inclusion de l'objet et du sujet mais aussi la „subjectivité transcendantale” est inintelligible sans la référence à la notion de „synthèse passive”. Dans les *Ideen II*, Husserl écrivait: „L'ego constitué dans la réflexion renvoie à un autre ego: originairement, je e suis pas à proprement parler une unité issue d'une expérience associative et active (si expérience a ici le même sens que pour la chose). Je suis le sujet de ma vie e c'est en vivant que le sujet se développe; il ne commence pas par faire en premier lieu l'expérience de lui-même, mais il constitue les objets de la nature, des objets porteurs de valeur, des outils, etc. il ne commence pas par se donner en premier lieu à lui-même un configuration, une forme, en tant qu'ego actif, mais il transforme des «choses» en sùvre”<sup>25</sup>: On retrouve dans la seconde partie du Co-

<sup>25</sup> E. Husserl, *Ideen II*, § 58, M. Nijhoff, 251.

urs du semestre d'hiver 1920-21 *Transzendente Logik* une affirmation équivalente: „La passivité est en soi {ce qui est} premier parce que toute activité présuppose par essence un soubassement de passivité et une objectivité déjà préconstituée en elle. (...) Prêter attention est, pour ainsi dire; le pont vers l'activité, ou ce pont est le début de sa mise en scène et il est pour sa poursuite, le mode d'accomplissement constant de la conscience”<sup>26</sup>. Il faut avoir en vue en effet cette disposition de *l'activité dans la passivité* que Husserl appelle *medium* entre la passivité originelle et l'activité catégoriale, pour comprendre combien la subjectivité transcendante est „épaisse” du monde. S'il en est bien ainsi, alors c'est toute la relecture reportant sur la seule „morphê” subjective, la matérialité du monde, qui est en cause.

### 6.2. HEIDEGGER ET LA QUESTION DU „MONDE”

En assignant l'Être heideggérien et la disposition ek-statique du Dasein, à l'horizon de visibilité du monde, comment peut-on rendre compte de l'élaboration dans le cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* mais aussi dans le cours de 1928 sur Leibniz – du schème horizontal-temporel qui indique, justement, l'impossibilité de la clôture du monde? Plus encore, si l'on se réfère à l'insistance de Heidegger à partir des années 1934-36, sur le thème de l'*Ereignis*, c'est-à-dire le thème de la dispensation sans fond de la donation, qui subordonne la question du monde au *Quadriparti* (la terre, le ciel, les mortels et le divin), n'est-on pas déjà reconduit au mystère de la manifestation, là où la vie ne repose que sur fond d'elle-même? Heidegger ne commente-t-il pas longuement la sentence de Angelius Silesius: „La rose est sans pourquoi, elle vit parce qu'elle vit”? Cette question semble devoir être d'autant plus posée que Heidegger pense la dispensation sans fond de l'*Ereignis* en référence constante à Maître Eckhart, compagnonnage que, précisément, Henry a lui-même revendiqué.

### 6.3. QU'EST-CE QU'UN „DONNÉ”?

Dans *L'événement et le temps*, Claude Romano, après Jean Greisch, plaide efficacement pour la correction herméneutique de la

<sup>26</sup> *Id.*, *Transzendente Logik*, Hua, XXXI, § 1.

phénoménologie: „Il n’y a jamais de phénomènes qui seraient offerts tels quels à une description, aucune immédiateté d’une *donation* dont on pourrait attendre toute la lumière: tout accès aux phénomènes est irrémédiablement médiat. Il convient de renoncer au mythe d’un ‘pur donné’, solidaire de celui (cartésien et husserlien) d’une absence totale de présuppositions dont la description pourrait se prévaloir”<sup>27</sup>. La remarque, qui atteint Henry mais aussi J.-L. Marion, consiste à savoir s’il faut donner un quelconque statut phénoménologique à la notion de „pur donné”. Que savons-nous du donné en effet sinon qu’en lui se donne la donation et qu’il est la condition possibilisante des phénomènes? Mais comment penser un rapport „immédiat” entre le donné et la donation, un rapport qui ouvre la *possibilité* des phénomènes à leur effectivité? C’est ici précisément le débat de fond avec la famille phénoménologique française représentée par Ricœur.

#### 6.4. „MONDE” PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET „MONDE” THÉOLOGIQUE

Il faut prendre en vue la démarche rigoureusement philosophique-phénoménologique de Henry. On évitera alors de suspendre ses analyses à un motif contraignant d’autorité biblique et de le soupçonner d’avoir fait basculer la (bonne) phénoménologie dans le camp de la (mauvaise) théologie. Il me souvient de la protestation véhémement de Henry lui-même lors d’une séance du Collège international de philosophie, consacrée au célèbre opuscule de D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*: „Je ne suis pas un théologien, je n’entends rien à la théologie”. Si nous ne pouvons que prendre acte de la première partie de la déclaration, en revanche je me vois contraint de contester la seconde de manière tout aussi véhémement.

Néanmoins, lorsqu’on entend viser philosophiquement le discours théologique, il faut s’assurer de ses bases épistémologiques. Je renvoie à cet égard à plusieurs chapitres de *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry* déjà cité, et ne m’en tiendrai qu’une seule question, à mes yeux essentielle. Que l’horizon de visibilité du monde ne permette pas de considérer la phénoménalité de la vie comme telle, la chose ne doit pas offusquer une pensée chrétienne post-conciliaire légitimement soucieuse après

<sup>27</sup> C. Romano, *L’événement et le temps*, P. U. F., Paris 1999, 2s.

un siècle de malentendus, de rendre à nouveau solidaires, sur les plans théorique et pratique, l'affirmation de la Révélation et le destin du monde. Le problème central selon Henry est ailleurs: le „monde” tient en position d'extériorité le phénomène et la phénoménalité; autrement dit ce qui *phénoménalise dans l'horizon du monde*, reste indifférent à la singularité et à l'essence du phénomène. En sollicitant le concept de vérité en son sens chrétien et d'abord christique, Henry entend donc libérer, face aux apories de la „vérité du monde”, l'intelligibilité propre de la vérité chrétienne. En christianisme, la vérité est vie, le phénomène est homogène à la phénoménalité. Dit autrement: le Dieu qui s'auto-révèle, révèle la vie qui est aussi bien *sa Vie* que la *vie du monde*. Reconduire le regard phénoménologique vers le Dieu du christianisme – telle est l'invitation de notre auteur – ne fait donc pas quitter le monde, mais au contraire, donne à séjourner au lieu même où le monde se fait tel. Autrement formulé, l'accès à Dieu n'est possible que là où se produit l'auto-révélation de Dieu: dans la chair et le sang du Fils. Loin de tout „docétisme”, la thèse de Henry me semble plutôt rejoindre le programme du vieux Denys le Pseudo-Aréopagite: „Il faut entendre divinement les choses divines”<sup>28</sup>. C'est à la lumière du Dieu qui s'auto-révèle dans le Fils que la vie se signe comme vérité. On aperçoit en même temps maints éléments de proximité avec la pensée du théologien Hans urs von Balthasar et notamment son ouvrage *Die Wahrheit*.

Cela conduit à poser néanmoins une question portant sur la symétrie ou plutôt la dissymétrie entre le concept *philosophique-phénoménologique* de monde et son concept *biblique-théologique*. Si la „phénoménologie du monde” indique selon Henry, un horizon limité de visibilité, le „monde” selon l'Écriture biblique, dans sa polysémie, rapporte essentiellement à l'éthique de la relation d'Alliance. „Je ne suis pas du monde”; „Je suis venu pour que, de la mort, vous passiez à la vie”: ces formules christiques, n'expriment une limitation structurelle du monde mais renvoient la figure pécheresse d'un monde „qui passe” et, delà, la proposition de son salut. D'un côté donc est thématiqué un horizon de finitude, de l'autre est racontée la dialectique de la grace et du péché. D'où cette question dans l'ordre du préalable: comment passe-t-on de

<sup>28</sup> Denys, le Pseudo-Aréopagite, *Noms Divins*, VII, 2, P. G., T. 3, 869a.

la vérité-vie phénoménologique à la vérité-vie théologique? Quelles précautions épistémologiques et théoriques requiert un tel passage? Pousser plus loin cette question appellerait un effort théologique qu'il n'appartient cependant pas au philosophe de poursuivre.

#### 6.5. PHÉNOMÉNOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

Ultime question: la remontée du donné phénoménal à la pure possibilité possibilisante de la vie, porte-t-elle les conditions du mouvement inverse, *i. e.* la re-descente de la pure possibilité phénoménologique vers l'effectivité phénoménale? C'est ici, à notre sens, qu'intervient la détermination proprement métaphysique, avouée ou non, de ce type de phénoménologie française. C'est à l'élucidation de cette relation qu'elle devra elle-même devra consacrer davantage de force.

#### FENOMENOLOGIA I ŻYCIE WEDŁUG MICHELA HENRY'EGO

##### Streszczenie

Myśl Michela Henry'ego, po opublikowaniu w 1963 roku pracy doktorskiej o *Istocie manifestowania* rozprzestrzeniła się nie tylko w środowisku filozoficznym, i nie tylko w łonie tradycji fenomenologicznej, której mieni się on kontynuatorem, lecz stała się niezwykle inspirująca dla współczesnych dyskusji, dotyczących zarówno statusu nauk o człowieku, jak i nauki w ogóle, filozofii politycznej, zagadnień estetycznych, malarskich i muzycznych, miejsca powieści w twórczości filozoficznej, zagadnień antropologicznych dotyczących ciała, oraz pozycji fenomenologii i jej stosunku do chrześcijaństwa. Ph. Capelle przedstawia francuskiego filozofa jako jednego z przedstawicieli tzw. fenomenologii radykalnej, którą interpretuje jako powrót do podstawowych zasad fenomenologii Husserla: do intuicji jako donacji pierwotnej oraz do powrotu do rzeczy samych. Fenomenologia M. Henry'ego jest także fenomenologią odwróconą, ponieważ chce pojmować fenomeny wychodząc od fenomenalności, a nie od warunków narzuconych zewnętrznie samej fenomenalności (podobnie jak fenomenologia J. L. Mariona). Istotnym elementem refleksji fenomenologicznej M. Henry'ego jest relacja pomiędzy filozofią i chrześcijaństwem. W swej ostatniej trylogii, *Ja jestem prawdą, Wcielenie oraz Słowa Chrystusa*, twierdzi, że jego podstawowa teza fenomenologiczna o życiu, które „jawi się” i jest czystą „afektywnością”, rozumianą w znaczeniu transcendentalnym, czyli jako źródło wszelkiej donacji bycia, znajduje swoje najgłębsze potwier-

dzenie w prawdach chrześcijańskich. Doświadczenie życia chrześcijańskiego jest niczym innym jak fenomenologią życia. W chrześcijaństwie istnieje tylko jedno Życie-Bóg, mające moc rodzenia, immanentne wobec wszystkiego, co żyje. Ono jest istotą samego Boga, który jest nieprzenikniony dla myśli. Stąd wszystkie dowody racjonalne na istnienie Boga, według Henry'ego, są absurdem. Ph. Capelle konkluduje, iż M. Henry starał się ukazać brak sprzeczności między wiarą i rozumem, między współczesną filozofia i orędziem chrześcijańskim. W naszych czasach, nazywanych przez niektórych epoką post-chrześcijańską, Henry zaświadcza, że chrześcijaństwo jest właśnie tym, czego brakuje temu światu.

Opracowanie: *Maciej Bała*