

La pensée de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry

Ștefan Vianu
University of Architecture “Ion Mincu”, Bucharest

Abstract

The Self-comprehension of Life in Michel Henry’s Phenomenology

Rationalism is perceived by some philosophers as a tearing of the being of man and a mutilation of his true nature. Meanwhile, the philosophy of life of the nineteenth century aims to go beyond it. In the second half of the twentieth century, Michel Henry takes on the project of these philosophers showing that individual life should be understood both as absolute and as something destined to a transformation by means of culture and art. When he tackles the problem of the relationship between life and thought, Henry points out to the primordial character of life in relation to the latter term, but also in relation to the world itself. World is not understood starting from the notion of being-in-the-world as classical phenomenology does, but on the basis of the experience of art. Thought itself is not devoid of its power to seize life in its very essence, as far as human life is engaged in a continuous becoming, in a process of growth and in self-knowledge. Finally, we aim to show what the self-comprehension of life in Henry’s phenomenology could be.

Keywords: phenomenology, philosophy of life, thought, art, poetry

1. Introduction

Toute philosophie s’appuie sur un problème fondamental. Le phénomène de la vie humaine et de son devenir constitue le problème fondamental de la philosophie qui fait l’objet de cette étude. La connaissance dépend de la vie, dans la mesure où celle-ci est posée comme le principe de tout ce qui est ; c’est du moins ce qu’affirment certains philosophes du dix-neuvième siècle. Ces philosophies se proposent de connaître l’inconnaissable, elles veulent saisir par la pensée ce qui la dépasse en partant de l’expérience intérieure. En un sens, c’est bien d’un retour au

néoplatonisme qu'il s'agit, même si celui-ci se trouve profondément transformé.

La phénoménologie de Michel Henry se situe dans le sillage des philosophies de la vie. Maine de Biran, Schopenhauer, Kierkegaard et Nietzsche sont des penseurs très présents dans ses écrits. Henry reprend leurs problèmes en les traduisant dans le langage de la phénoménologie, dont il pense à nouveaux frais le concept central de l'apparaître. La vie se manifeste à elle-même, elle *est* cette manifestation d'elle-même en elle-même. Mais qu'en est-il de la pensée, de l'activité du philosophe, dont la vie est consacrée à la recherche de la vérité ? Le philosophe sait que la vie – chaque vie individuelle – constitue le lieu de la vérité, la philosophie étant un *cheminement* vers la vérité ultime ; faute de quoi nous devrions nier, avec Pascal, « que toute la philosophie vaille une heure de peine ». (Pascal 2000, 95) C'est à penser le rapport primordial entre la philosophie de la vie et la vie elle-même que nous voulons nous employer dans cette étude.

Pour poser notre problème, nous partirons de l'idée mentionnée plus haut, suivant laquelle la vie se manifeste à elle-même, indépendamment de la pensée conceptuelle, dans une profondeur où celle-ci n'a pas accès. Cependant cette affirmation comprend un paradoxe : c'est bien *la pensée* qui affirme ici la primauté de la vie et qui s'autolimite de cette manière. Mais comment *peut-elle* faire cela ? Nous verrons que l'autorévélation de la vie est en même temps un savoir de la vie saisie dans son *essence* même. Cette connaissance paradoxale suppose la négation de la connaissance au sens traditionnel du terme, où le connu et le connaissant se distinguent l'un de l'autre. Il s'agit d'une certaine forme de pensée capable de saisir la vie du dedans.

Ce type de pensée est proche de la poésie, dans la mesure où elle puise à la même source que celle-ci : la vie elle-même dans sa profondeur ultime. La connaissance *philosophique* recherchée s'appuie sur le verbe poétique.

Cette étude comprend trois parties. – La vie a la capacité de se transformer elle-même, par son activité créatrice, celle de la culture et de l'art. – Cette activité suppose une *parole*, dont nous essaierons de saisir les principaux traits. – Enfin, à cette

parole correspond une *pensée de la vie*, capable de saisir la vie du dedans : la phénoménologie de la vie.

2. La transformation de la vie : l'art

La philosophie de la vie est une discipline philosophique déjà ancienne au moment où Michel Henry élabore sa phénoménologie de la vie. Tout en prenant ses distances par rapport à Heidegger et à Husserl, il s'emploie à montrer que la vie, plus précisément la vie intérieure, est le premier principe de la *phénoménologie*.

Heidegger, comme chacun le sait, exclut la vie de l'ontologie du *Dasein* ; la vie n'est qu'un domaine de l'étant, étranger comme tel au questionnement portant sur *l'être*. Dans les écrits du dernier Husserl, la vie se trouve bien au centre de la recherche, mais elle est toujours associée au concept de *monde*, comme l'indique l'expression de « monde de la vie ». Or Michel Henry dissocie provisoirement ces deux concepts pour montrer que la vie constitue à elle seule le principe de la *réalité*. Saisie dans son *immanence* radicale, la vie ne doit rien au monde. L'être-au-monde est secondaire dans cette phénoménologie : la vie, comme *réalité absolument première*, constitue son fondement. C'est parce qu'il est enraciné dans la vie que le monde acquiert une *réalité*. En tant qu'objet de la perception ou de l'expérience, ses apparitions s'évanouissent aussitôt que posées, elles glissent pour ainsi dire dans le néant. Les apparitions de la vie en revanche, les sentiments et les affects, semblables en cela aux modes de la substance de Spinoza, sont retenues en elle ; la vie se manifeste et se déploie dans *ses modes* à chaque instant, elle advient en elle-même sans sortir de soi, elle se pose elle-même comme *absolue*.

Si l'on peut comprendre, comme on le dit parfois, une philosophie à partir de son contraire, ce sont bien les philosophies modernes de la finitude (de l'existence) qui se situent à l'opposé de la phénoménologie de la vie, comme le souligne fortement Michel Haar : « La philosophie de M. Henry constitue un rejet violent de la pensée de la finitude ». (Haar 1987, 52) La vie est elle-même phénoménologique : pure manifestation d'elle-même. « Dans la Vie qui touche à chaque point de son être et ne fait défaut nulle part, tout est là tout

entier à chaque instant » (Henry 2003a, 91). La vie s'éprouve à chaque instant, elle a le sentiment de soi et dans ce sentiment, origine de tous les affects, elle se révèle à elle-même en tant que surabondante ou *divine* en son essence même.

Ces accents théologiques ne mettent-ils pas en cause, comme on a voulu le faire croire, la rigueur de la démarche phénoménologique ? Tel n'est pas le cas. Pour Michel Henry, les textes sacrés ou ceux des penseurs mystiques sont eux-mêmes phénoménologiques ; ils ne fournissent pas à la phénoménologie de la vie son contenu – la vie n'a besoin que d'elle-même pour se révéler à elle-même, elle *est* sa propre révélation –, mais ils donnent à la pensée la possibilité de connaître la vie dans sa profondeur. La vie s'en trouve elle-même accrue, dans la mesure où la pensée, comme l'avait compris Nietzsche, lui appartient : la vie *s'interprète* elle-même (Henry 1985, 249-342). La vie – celle de chacun de nous – ne doit pas aux textes, fussent-ils révélés, le privilège de se connaître elle-même ; cependant elle se *reconnaît* dans certains textes majeurs, philosophiques ou révélés : en les interprétant elle se connaît soi-même. La vie est absolue et *en même temps* engagée dans un procès d'interprétation de soi, qui est la pensée de la vie. Autrement dit, elle est infinie et finie, divine et humaine, comme l'est éminemment la Vie du Dieu-Homme. En tant que divine, elle est tout entière ce qu'elle est « à chaque instant » ; en tant qu'humaine, elle est engagée dans un devenir, qui est une croissance et une transformation de soi.

L'idée que la vie est croissance est développée dans la philosophie henryenne de la culture et de l'art : la musique et la peinture occupent une place centrale dans la pensée de Michel Henry. C'est à la peinture et au rôle qu'elle joue dans l'autorévélation et la croissance de la vie que nous voulons maintenant accorder notre attention.

La peinture est faite pour être regardée, mais que signifie le regard ? En vérité, le regard est toujours et nécessairement accompagné d'un *vécu intérieur*, par lequel nous adhérons à la chose vue et *au monde* lui-même. La perception de la chose extérieure est enracinée dans l'intériorité, que Michel Henry nomme également « chair »,

corps intérieur. Lors de la perception d'un tableau, les couleurs nous meuvent et nous *émeuvent* dans la mesure où elles nous impressionnent, dans le double sens du terme : « En vérité la réalité du rouge, c'est l'impression que ce rouge étalé sur la palette crée en moi. Et c'est cette impression qui est l'essence véritable de la couleur » (Henry 2004, 290). Cette émotion est un bouleversement de notre être produit par l'œuvre à même notre chair : la *transformation* de la vie. Tel est d'ailleurs le sens ultime de la culture. L'homme ne se *propose* pas de construire l'édifice de la culture, ce procès est immanent à la vie dans la mesure où elle s'approfondit en se transformant, par le moyen de l'art. Comme le dit fort bien un disciple de Michel Henry : « L'homme et le monde, en position de chiasme, ont besoin de la vie. Or c'est bien sur ce besoin que l'art se fonde. Un peintre a pour cible le tableau. Si la flèche s'écrase au point de visée, il peut s'estimer satisfait. Sauf que ce point de visée ne préexiste jamais à l'envoi de la flèche [...] Si le tableau est la cible, l'arc est la vie et les couleurs les flèches ». (Audi 2021, 12)

Notre vie participe de l'Absolu, elle est humaine *et* divine, divino-humaine, aurait dit Soloviev (Soloviev 1991). Au fond d'elle-même, la vie fait l'épreuve de soi et se pose comme un Soi vivant. Or ce vécu est éprouvé en même temps comme une impossibilité d'échapper à soi, bien que la vie, en raison même de cette impossibilité, tente parfois de nier sa condition, de s'évader dans un ailleurs merveilleux, comme la consommation des drogues le montre bien. C'est dire que *la vie est souffrance*. Elle est souffrance et joie, *passage* incessant de la souffrance à la joie et de la joie à la souffrance, tel cependant que celle-ci n'est jamais éliminée mais demeure au fond de la vie. La création – toute création culturelle, celle artistique en particulier – est une descente de la vie dans son propre fond, par laquelle le sentiment de la vie s'accroît afin de donner un sens à la souffrance, au gré d'une transformation « alchimique » de la matière charnelle dont notre vie est faite. Avant de poser des formes hors de soi, l'acte créateur digne de ce nom est un travail sur soi et en même temps une transformation de soi : son *lieu* est la vie intérieure. En tant que la vie est divine, elle demeure en elle-même ; en tant qu'elle est humaine, elle éprouve le besoin de croître, de créer. Mais le

divin et l'humain sont inséparables dans la vie réelle : la création est à la fois un sortir de soi et un demeurer en soi.

La nature de la création est largement incomprise dans l'esthétique occidentale. Celle-ci est fascinée par le voir, lui-même compris comme pur contact avec le monde extérieur ; le *vécu inhérent* à tout voir, à toute perception, à *la vie sensible* elle-même, est ignoré par la plupart des théoriciens de l'art. C'est dire que l'esthétique des formes manque l'essentiel : *la source* de toute création, la vie qui pose une forme à l'extérieur de soi tout en demeurant en elle-même afin de ressentir plus intensément son propre être. Contrairement à l'enseignement de l'idéalisme allemand, *la vie ne s'objective pas*. Pour autant qu'elle est saisie en son essence, et non pas dans le monde social où elle s'aliène, son sortir de soi dans l'acte créateur doit être interprété comme un demeurer en soi-même. En créant les formes visibles, la vie se manifeste à elle-même, dans l'invisible : le visible s'appuie sur l'invisible.

Dès lors on comprend la place éminente, et à vrai dire unique, qu'occupe *Kandinsky* dans la phénoménologie de la vie. Kandinsky a montré, notamment dans ses écrits théoriques, que le domaine de l'art est « le spirituel » (Kandinsky 1989). L'art est d'une part écoute de la vibration intérieure de la vie et d'autre part expression de la vie intérieure : les couleurs et les formes sont les moyens par lesquels la vie se touche elle-même, afin de s'accroître. Dans son livre sur l'œuvre de Kandinsky, Henry affirme que « le contenu de la peinture, de toute peinture, c'est l'Intérieur, la vie en elle-même invisible et qui ne peut cesser de l'être, qui demeure à jamais dans sa Nuit ; les moyens par lesquels il s'agit d'exprimer ce contenu invisible – les formes et les couleurs – sont eux-mêmes invisibles, dans leur réalité originelle et la plus propre en tous cas ». (Henry 2003b, 24) Si le contenu de *toute* peinture – à vrai dire de tout art, y compris de l'architecture, dont on a voulu faire parfois une « discipline utilitaire » – est la vie invisible, l'art, considéré dans son essence, n'a rien à voir avec « l'imitation » de la nature (humaine) ou du monde. Le peintre n'est jamais soumis à quoi que ce soit d'extérieur, mais c'est toujours à partir de lui-même qu'il crée, dans la surabondance de la vie qui parvient à un sentiment de

soi plus intense dans cette « Nuit » où elle demeure : les couleurs et les formes visibles y renvoient. Et c'est le même advenir en soi de la vie qui a lieu dans celui qui contemple l'œuvre : ce qui l'émeut, ce n'est nullement le tout des formes visibles considéré en lui-même, ni telle ou telle signification de l'œuvre questionnée, mais plutôt le jeu mystérieux des couleurs et des formes qui *exprime* la vie, sa vibration intérieure, et y renvoie. C'est dire que « *toute peinture est abstraite* » (Henry 2003b, 15). La peinture exprime un vécu que nous pouvons revivre lorsque nous laissons être devant nous les couleurs et les formes. Tout se passe au niveau du vécu, du sentiment pur. La couleur n'est pas *en son essence* quelque chose de visible : avant (ontologiquement parlant) d'être vue, elle est sentie et ressentie, vécue. « Elle est en elle-même, dans la substance phénoménologique de son être et dans sa chair, comme sensation et comme subjectivité, cette tonalité affective, cette sonorité intérieure dont il est question ». (Henry 2003b, 125)

La couleur appartient toutefois au monde, mais non pas au monde tel que le comprend Heidegger – et avec lui la phénoménologie classique – dans *Sein und Zeit* (Heidegger 1984), mais au monde tel qu'il *est* pour la vie et tel que le comprend l'art. Si la vie est invisible dans son essence, le monde tel que l'artiste nous le fait découvrir est également invisible ; il se donne à nous non pas comme ce-qui-est-vu-là-devant, mais comme ce qui est *ressenti* dans les profondeurs de notre être. Nommé ici *nature*, le monde est pensé à partir de l'intériorité, comme ce qui lui appartient. « La nature n'est donc pas ce que la modernité en fait, quelque substance extérieure à nous, étrangère, autonome, difficilement accessible et dont nous serions le reflet fugace et incertain. Elle plonge ses racines en nous, dans la Nuit de notre subjectivité sans fond et en procède secrètement. Nature originelle, subjective, dynamique, impressionnelle, pathétique, dont nous sommes la chair, dont chaque battement est un battement de notre sang, qui se lève devant notre regard, cède à la pression de notre main, air que nous respirons, sol que nous foulons – ou plutôt cette respiration elle-même, ce mouvement, ce corps que je suis : cosmos ! » (Henry 2004a, 240). Mais c'est Kandinsky lui-même, cité par Henry en cet endroit, qui disait déjà : « Le monde est rempli de résonances.

Il constitue un cosmos d'êtres exerçant une action spirituelle. La matière morte est [un] esprit vivant ». (Kandinsky 2014, 160) Il ressort de ces textes que *l'opposition* du monde et de la vie n'est pas le dernier mot de Michel Henry. Cette opposition a un sens méthodique : elle vise les phénoménologies du XX^{ème} siècle, celles de Husserl, de Heidegger et de Merleau-Ponty notamment, en tant qu'elles prennent leur point de départ dans le monde situé *là-devant*, où l'on se meut et que l'on *voit*. Au contraire, le monde de la peinture est le monde ressenti, intérieur à la vie. Les éléments, l'air et la terre notamment, les choses qui nous entourent font d'emblée partie de notre être dans la mesure où elles résonnent en nous ; c'est bien cette résonance intérieure qui constitue leur *être*. Saisir le monde en tant que cosmos vivant n'est pas une forme renouvelée de panthéisme, le monde n'étant divin d'aucune manière. Cela signifie plutôt penser le monde à partir du corps, de la chair. Il s'agit de comprendre le monde à partir des *impressions* qu'il produit en nous, de notre vie.

C'est de cette appartenance du monde à la vie que nous « parle » la peinture, toute peinture, la peinture abstraite étant un retour de la pratique artistique aux éléments fondamentaux du monde sensible, aux couleurs et aux formes.

Mais la vie humaine est également inséparable du langage, plus précisément de la parole. Notre attention doit désormais se porter sur celle-ci.

3. La parole de la vie

Quel est le rôle de la parole dans le processus de l'autorévélation de la vie ? Dans quelle mesure la vie se déploie *dans* la parole de la vie, qui n'est plus celle du monde quotidien ?

Depuis la haute Antiquité, la philosophie distingue une parole intérieure que l'homme s'adresse à lui-même, de la parole qui *désigne* les choses et les actions du monde extérieur, par laquelle les hommes *communiquent* les uns avec les autres. La première est nommée, au sens fort du terme, *pensée*, tandis que la seconde – *langage*. Or, à lire les œuvres de Michel Henry de la dernière période, on constate une certaine tendance à réduire la pensée au langage, à interpréter la pensée à partir du langage. Nous verrons que ce point de vue n'est pas celui de *L'Essence de*

la manifestation. Pour le moment il convient de saisir l'idée qui vient d'être énoncée afin de saisir, pour ainsi dire par contraste, la nature et le rôle de la parole intérieure.

La parole est d'abord un moyen de communication ; elle appartient au monde, elle est parole que nous adressons les uns aux autres dans le monde, parole *du* monde. « La parole humaine s'appuie sur le langage, lequel est composé de mots, de signes se rapportant à des objets. À cet égard le mot apparaît comme un instrument, le moyen, en conférant un nom à quelque chose qui est déjà là, d'avoir prise sur lui, de pouvoir le manier symboliquement. Mais quel que soit la façon dont on la conceptualise, cette fonction instrumentale du mot renvoie à une essence phénoménologique, qui est l'essence de la Parole. Car le mot ne peut dire la chose que s'il la donne à voir, s' *'il porte la chose en tant que chose à l'éclat du paraître'* » (Henry 2004b, 179). Cela vaut pour la pensée en général, qui se déploie dans le régime de la représentation ; contrairement à la vie, la pensée est *intentionnelle*, comme l'avait déjà montré Husserl. Henry semble vouloir dire ici que c'est la vie et elle seule, sans le secours de la pensée, qui est *révélation de soi* : la pensée, orientée d'emblée vers le monde extérieur, ne contribue pas à l'approfondissement de la vie. « Cette intériorité phénomé-nologique réciproque de la Vie et du Vivant ne se révèle que dans la Vie selon le mode de révélation propre à celle-ci. *Elle échappe à la pensée* comme au monde et pour la même raison : parce qu'elle ne se laisse jamais voir en aucun dehors » (Henry 2003a, 188). L'idée qu'une forme quelconque de pensée puisse opérer au dedans de la vie, y pénétrer d'une certaine manière – comme l'Intellect contemple à sa manière, chez Plotin, l'Un qu'il désire –, est absente des dernières œuvres de Michel Henry, absence qui demeure surprenante pour tout lecteur attentif de *L'essence de la manifestation*. Préoccupé à renforcer le pouvoir de révélation propre à la vie contre toute forme de rationalisme, notre philosophe souligne que la pensée comme telle appartient à la sphère de l'extériorité, c'est-à-dire de la *représentation*. En cela il s'oppose à Heidegger, dont le souci est de montrer que la pensée *de l'être* ne tient pas de la représentation. Pour le dernier Henry, la pensée comme telle semble être soumise à la logique de la

représentation, dirigée vers le monde : elle est comme telle *intentionnelle*.

Pourtant le pouvoir de la pensée ne s'arrête pas là. Dans le « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry » (Henry 2004b, 205-247), le philosophe ne nie pas qu'il y a une pensée de la vie, à commencer par la sienne. Mais celle-ci est, dit-il, une pensée *sur* la vie, elle ne surgit pas de l'intérieur de la vie ; elle est *logos*, autrement dit logique. Elle ne parle de la vie qu'en la tenant à distance, tout en la posant comme principe premier. Le rôle de la phénoménologie de la vie est de montrer *que* la vie s'est déjà manifestée en elle-même *avant* la pensée théorique, qui vient toujours trop tard.

Qu'en est-il de l'art et de la culture, dont nous avons montré le rôle central dans la phénoménologie de la vie ? Force est de constater qu'une pensée les habite, qu'ils en sont inséparables. Ce qui nous amène à formuler l'hypothèse suivante : la pensée n'est pas seulement un instrument de communication ; elle est une lumière que nous allumons au plus profond de notre Nuit intérieure. À ce niveau, les mots n'indiquent plus quelque chose au sein de la vie quotidienne, mais ils expriment le *mouvement de l'âme* – le nom traditionnel pour la vie telle que Michel Henry la comprend. Les mots-clés de la pensée de la vie sont les mots-images, ceux de *la poésie* : les images ont le pouvoir d'ébranler notre être, de transformer la vie ; elles sont porteuses d'énergie psychique, elles irradient l'affectivité dont elles sont grosses.

Si la phénoménologie débouche sur une philosophie de l'art, la philosophie de l'art est elle-même inséparable d'une poétique, dans la mesure où l'art et la poésie sont enracinés dans la vie. C'est à dégager le rôle de la poésie dans la phénoménologie de la vie que nous devons nous employer à présent.

4. La pensée de la vie : la poésie

Dans le grand livre de Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, le rôle de la poésie fait l'objet d'une « monstration » rigoureuse, proprement phénoménologique. Si la vie est, dans son être même, devenir, advenir en elle-même, croissance et transformation de soi, le lieu de ce processus est

l'affectivité qui se nourrit d'elle-même *et* des mots-images qui l'expriment. La vie affective ne saurait se passer de la parole, pour autant qu'elle est engagée dans le processus de la transformation de soi, qui fait d'elle une vie proprement *humaine*. La poésie n'exprime pas simplement la vie ; elle est à l'origine d'un devenir, celui de la transformation de la vie.

Le rôle de la poésie dans la phénoménologie de la vie est l'objet du § 50 de *L'essence de la manifestation* ; mais le paragraphe précédent, *La signification ontologique de la critique de la connaissance chez Eckhart*, n'est pas moins important. À travers de nombreux renvois aux *Sermons* allemands, Henry montre que la connaissance rationnelle, tournée vers les choses extérieures – « l'extériorité où se meut le savoir » –, est incapable de saisir Dieu dans son essence, pas plus que dans ses effets à l'intérieur de l'âme. Cette connaissance manque d'emblée la vérité de la manifestation de l'absolu dans l'immanence de la vie, dont la phénoménologie de la vie se propose de parler. « C'est parce que, sur le fond de l'incompatibilité de leurs structures phénoménologiques essentielles, la vérité ne peut être trouvée dans ses 'manifestations extérieures', ne peut se manifester dans le milieu de la connaissance, que toute recherche s'accomplissant en celui-ci la manque inévitablement, manque l'absolu lui-même phénoménologiquement interprété et compris comme l'essence de cette vérité originelle » (Henry 1990, 535-536). La recherche phénoménologique ne *s'appuie* plus sur la connaissance. Elle pose la question du fondement de toutes choses, autrement dit du monde et de la connaissance elle-même, et ouvre un chemin vers la vie absolue.

Tel est l'enjeu de la phénoménologie : quitter le terrain de l'*Erkenntnisproblem* pour revenir « aux choses elles-mêmes ». Mais Henry montre que la démarche de Husserl est compromise par le concept de l'intentionnalité ; sa philosophie reste accrochée au monde, plus précisément à la *saisie intellectuelle* du monde inséparable du *voir*, comme l'indique le couple des notions *noèse* et *noème*. Dans la volonté de voir est présente la volonté de savoir. Cette remarque reste valable pour la phénoménologie du corps de Merleau-Ponty : le corps est dans le monde et *du* monde, la « communion » avec le monde s'accomplit au niveau du voir, de la perception ; cette philosophie

reste en deçà de la découverte nietzschéenne du corps comme unité des pulsions et des affects, découverte qui joue un rôle majeur dans la philosophie de Michel Henry, comme en témoignent les deux longs chapitres sur la philosophie de la vie de Nietzsche dans *La généalogie de la psychanalyse* (Henry 1985). Pour ce qui est de la phénoménologie heideggérienne, comprise d'emblée comme ontologie, elle est et demeure, selon Henry, une pensée de l'extériorité, de l'*außer-sich-sein* : l'être comme tel se donne à la pensée, il est pour la pensée ; la tâche de celle-ci est de surprendre dans l'histoire de la philosophie le clignotement de l'être sous la donation massive de l'étant. Michel Henry montre que ces phénoménologies restent à mi-chemin : elles ne parviennent pas à penser vraiment la vie *humaine* dans sa teneur concrète. Or c'est bien ce que Henry se propose en s'appuyant sur un penseur médiéval (Eckhart) et un poète moderne (Novalis).

Dans *L'essence de la manifestation* le recours à Maître Eckhart joue le rôle suivant. La mystique spéculative du maître dominicain est la première et peut-être la seule *déconstruction de l'intérieur* de la scolastique, de l'aristotélisme, autrement dit du « logos grec ». Les concepts de l'ontologie aristotélicienne, y compris celui de Dieu, tombent un à un sous les coups de cette pensée, qui est en même temps une parole de vie. Sous la métaphysique de l'Intellect divin, c'est une pensée de l'Un qui se cache, que seule la notion de *Déité* est en mesure de traduire, autant que faire se peut. Certes la pensée opère à l'intérieur de la vie, mais l'initiative appartient au désir qui met en mouvement l'âme qui en est le sujet. Ainsi s'accomplit la critique de la connaissance, dont la signification est cruciale dans toute philosophie de la vie. Mais avec la connaissance c'est la sphère de la représentation comme telle qui est *levée*, comme dirait Hegel (*aufgehoben*) : d'une pensée qui pose Dieu comme « tout autre », qui le représente justement, afin que la « foi » puisse en faire son bien, opération par laquelle Dieu demeure *extérieur* à l'homme. Or Dieu ou l'absolu se trouve à l'intérieur de notre vie, dans sa profondeur, il est *l'essence* même de la vie. « Que l'essence ne réside pas hors de nous mais dans notre propre vie, et cela parce qu'elle est l'essence même de cette vie qui est la nôtre, tout

cela est dit ici et fondé » (Henry 1990, 538). De cette manière une nouvelle ontologie est fondée, où l'être se manifeste à même l'essence dans son être même. « Pour cette raison en effet, parce qu'elle ne consiste plus dans l'extériorité de l'être par rapport à soi, *la manifestation de celui-ci n'est plus une image, une simple représentation de l'être, différente de sa réalité, elle réside au contraire en lui, c'est l'être lui-même qui se phénoménalise en elle, elle est véritablement la manifestation de l'être* » (Henry 1990, 541). Si la manifestation de l'être réside dans l'être lui-même, hors du régime de la représentation, l'être se donne, précisément en tant qu'essence, à la pensée qui pénètre la vie et qui n'est rien d'autre que la connaissance de soi – de la vie comme Soi. « Parce que la réalité de l'âme dans laquelle elle se tient est identiquement sa phénoménalité, l'âme, en tant précisément qu'elle se tient dans cette réalité et se trouve constituée par elle, se manifeste à elle-même dans cette manifestation originelle de soi qui est l'essence de la vie. Parce que la réalité dans laquelle elle se connaît est la réalité de l'être absolu lui-même, c'est ... la réalité de l'être absolu qu'elle connaît quand elle se connaît elle-même » (Henry 1990, 543). Encore une fois, la critique de la connaissance au sens classique, celle des Grecs, des médiévaux et des modernes, nous amène à penser une pensée différente, dont l'acte est la saisie de l'être dans son jaillissement premier.

La pensée telle qu'elle est envisagée ici est d'un autre ordre que ce qu'on désigne habituellement par savoir ou connaissance : elle un saisir *immédiat* de l'être absolu, du fond de l'âme et de la Déité, qui se donnent du même coup. Ce n'est donc pas le savoir absolu qui est rejeté, mais uniquement ce savoir qui est identique à « la conscience de l'extériorité » (Henry 1990, 547). En ce sens la saisie de l'essence de l'absolu et de l'âme, de la Vie unique, se réalise comme « non-savoir », hors du monde, dans l'invisible.

Mais il y a une pensée capable de nous faire pénétrer dans l'invisible, non pour le rendre partiellement visible, mais plutôt pour injecter une énergie nouvelle dans la révélation du sentir : la parole qui l'exprime s'intègre au devenir de la vie faisant *avec* elle le grand œuvre de sa propre transformation.

Le langage courant est un pouvoir de communication et d'extériorisation, il contribue au devenir-visible du monde. La

parole recherchée est donc une espèce de contre-langage, une parole du silence – issue de lui et lui appartenant –, qui cherche à ramener la vie à son propre Soi, cette vie qui sans jamais se quitter est cependant répandue dans le monde intersubjectif qu'elle anime.

Le mot *nuit* exprime « l'objet » de cette pensée. Dans un texte qui résume son propos et qui signifie pour la pensée de l'Essence la possibilité d'un nouveau déploiement, Michel Henry nous apprend qu'« aucun horizon de lumière, pas même la possibilité ou l'esquisse de celui-ci ne se lève en ce qui cohere avec soi dans l'unité absolue de son immanence radicale. Ainsi s'accomplit dans l'essence, sur le fond de sa structure même et comme constituée par celle-ci, l'œuvre de la Nuit [...] La nuit est la réalité de l'essence et c'est comme telle, comme sa réalité même et comme son essence, qu'elle la transit » (Henry 1990, 549-550). Comme réalité de l'essence, *la nuit est en même temps la révélation elle-même*, dans la mesure où l'essence est révélation ou manifestation d'elle-même dans son propre milieu, celui du sentir, qui constitue la sphère de l'invisible. Dans la nuit et *comme* nuit, la vie se révèle telle qu'elle est en elle-même.

Michel Henry introduit la métaphore de la nuit tout en soulignant son pouvoir de révéler l'essence. L'image de la nuit exprime l'état *caché* de l'essence. L'essence de la vie est comme telle cachée, de même que le Dieu dont parlent la Bible et Pascal. « 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'état caché de l'essence est sa détermination essentielle » (Henry 1990, 552). Enfin c'est parce que l'essence est cachée qu'elle est réelle, effective, autrement dit *agissante* – Nietzsche aurait dit une force, qui constitue la couche ultime de l'être. Si l'essence n'était pas cachée, elle serait située dans le monde de la vie, elle y serait jetée ou dispersée, toujours préoccupée de ses « projets » : elle serait le « néant » dont parle Sartre dans *L'être et le néant*. L'existentialisme, en tant que négation de la réalité *immanente* de la vie, est une philosophie du désespoir, de l'impossibilité pour la vie de se retrouver elle-même, de se recueillir dans sa propre essence. Ce que nous comprenons mieux si l'on se souvient que la vie n'est pas

simplement la conscience ; elle n'est pas intentionnelle, elle est et demeure étrangère à la « raison communicative » étant absolument individuelle et immanente à soi, révélation de soi. Tout ce qui existe en dehors de cette vie constitue la sphère irréalité des apparitions et des signes, il n'y a aucune *réalité* en dehors de la vie subjective et du monde qui en dépend. Comme l'a montré Guy Debord (Debord 1967), lorsqu'elle est livrée au spectacle, au point qu'elle croit avoir besoin des regards braqués sur elle pour se sentir vivre, la vie est mutilée, sinon abolie. Bref, l'essence (de la vie) est cachée ; cette manière d'être constitue son état fondamental.

Quelle profonde que soit la nuit de l'essence, on peut se demander s'il n'y a tout de même pas une *lumière* allumée dans ces profondeurs ? Tel est bien le cas. Dans la nuit de l'essence, une parole silencieuse résonne, un verbe auquel répond la parole de la *poésie*. Que l'essence cachée dans la nuit soit en même temps révélation, cela veut dire qu'elle n'est pas un processus inconscient : Michel Henry soumet l'idée d'inconscient à une critique sévère (Henry 1985), dans la mesure où une vie inconsciente, simple étant, est dépourvue de ce qui en fait une vie humaine : de son pouvoir d'autorévélation. La vie essentielle est un devenir à l'intérieur de soi, une révélation de soi qui déborde dans le *dire* du poème qui nomme son essence.

Si l'essence est le fond caché de la vie, elle se donne à connaître dans l'acte d'une parole, d'une pensée qui pénètre la vie et qui est inséparable des *images* dont le pouvoir est de réveiller et de révéler *l'affectivité* : le & 52 nous apprend que celle-ci constitue l'essence originelle de la révélation. La lumière de la Nuit – le « gracieux soleil de la Nuit » – est l'image première qui met en mouvement les *Hymnes à la Nuit* (Novalis 2014). La parole de la poésie est en mesure de révéler l'essence de la vie invisible : « L'œuvre de la nuit, l'accomplissement par elle de la révélation dans sa possibilité et dans son effectivité, la détermination de celle-ci comme invisible, comme l'invisible et originelle lumière de la Nuit, *au dire authentique de la poésie il appartient de les nommer* » (Henry 1990, 554). C'est à une poésie *de la Nuit* que cette tâche revient. Novalis se situe, via *Le pèlerin chérubinique* d'Angelus Silesius (1993), dans le sillage de Maître Eckhart ; c'est à chaque fois du même processus d'autorévélation

de la vie qu'il s'agit, dans ce qu'on pourrait nommer le langage paradoxal de l'image, qui est depuis toujours le sien.

La nature cachée de l'essence est ce que nous nommons *le mystère*, auquel il revient de se révéler dans la parole poétique. Cette parole est *la pensée de la vie*, par et dans laquelle la vie se déploie, mieux, se transforme suivant son être même, c'est-à-dire son devenir. La vie, à travers son déploiement dans cette parole, fait retour sur elle-même, se révèle à elle-même. Or cette pensée est déjà celle de la mystique, pour autant que celle-ci fait usage du langage poétique. En tant que manifestation de l'essence de la vie à même la vie, la pensée de la vie telle que nous venons de la décrire est la condition de possibilité de la phénoménologie comme discours sur la vie. Celui-ci est donc une *pensée de la vie*. C'est parce que la vie s'est révélée et approfondie – approfondissement qui caractérise la vie humaine en tant que telle – dans la poésie et dans d'autres formes de l'art, que la phénoménologie peut à son tour *reprendre* la vie, en saisir le mouvement dans son propre discours. C'est comme philosophie de la poésie et de l'art que la phénoménologie est elle-même pensée de la Vie absolue telle qu'elle advient dans sa Parousie, comme le dit l'un des passages-clé de *L'essence de la manifestation*. « La phénoménologie est ce qui nous donne accès au phénomène compris dans sa réalité, c'est-à-dire au phénomène en tant que tel. Mais la voie d'accès au phénomène est le phénomène lui-même. La phénoménologie se propose à nous comme un moyen, le moyen d'apporter près de nous l'essence concrète et vraie, l'essence de la présence, l'absolu en tant qu'il est la Parousie [...] La phénoménologie recherche la Parousie de l'absolu sur le fondement de l'absolu compris comme la Parousie » (Henry 1990, 68-69). En tant que discours sur la vie se déployant dans le langage argumentatif du concept, la phénoménologie est une pensée de la vie dans la mesure où elle se situe dans le sillage de la parole originnaire de la vie. Autonome dans sa méthode, lorsqu'elle fait la critique des philosophies qui comprennent la vie humaine à partir du monde, la phénoménologie de la vie ne l'est pas dans son contenu : elle dépend de la vie et de son œuvre créatrice qu'elle reprend. La phénoménologie est le mouvement en direction du Fondement,

qu'elle ne peut saisir sans reconnaître la parole de la vie dont elle dépend.

Dans la phénoménologie classique, la pensée *réduit* le phénomène à ce qui peut en être pensé dans la transparence du voir, et le monde lui-même à l'ensemble des choses et des significations posées et connues. Au contraire, la phénoménologie de la vie s'emploie à mettre en lumière et en œuvre une pensée qui ne tient plus du voir, mais de l'invisible. Elle s'appuie sur la pensée de la poésie ; elle est elle-même, comme nous venons de le montrer, une telle pensée.

5. Remarques finales

La vie est en elle-même révélation et vérité, révélation de la Vérité. Le procès par lequel l'être vivant s'ouvre à la Vérité est l'advenir de la vie en elle-même, saisie par la phénoménologie dans son immanence. C'est la vie elle-même qui se pose et se pense comme essence, dans l'acte d'une pensée immanente à la vie. La phénoménologie construit son discours à partir de cette connaissance de la vie, elle saisit l'essence concrète de la vie en s'appuyant sur une parole qui la précède. La pensée de la vie (génitif subjectif), celle de la mystique et de la poésie, est le sol fécond de la pensée *sur* la vie de la philosophie.

Certains commentateurs, tel Michel Haar (1987), ont jugé que cette démarche comporte une certaine dose de naïveté et que nous ne pouvons pas faire retour à des expériences qui appartiennent inéluctablement au passé. C'est mal comprendre le propos de Henry, qui ne se propose pas de faire retour à qui ou à quoi que ce soit. Notre philosophe veut simplement montrer que, nonobstant les transformations subies par l'homme moderne à travers l'histoire, *les profondeurs* de la vie individuelle ne sont pas ballotées par le mouvement incessant et chaotique de celle-ci. De son côté, Charles Taylor a montré que la compréhension que l'homme contemporain a de lui-même doit beaucoup à la vision poétique du romantisme, dont nous avons souligné le rôle, en nous arrêtant sur la reprise de Novalis dans *L'essence de la manifestation*, dans l'élaboration de la phénoménologie de la vie. « L'intériorité fait partie autant de la sensibilité moderne que de la sensibilité romantique. Et ce qui à l'intérieur est profond : l'intemporel, le mythique et

l'archétypique [...] peuvent être transpersonnels, mais nous ne pouvons y avoir accès que par ce qui est personnel. En ce sens, les profondeurs restent intérieures pour nous autant que pour nos prédécesseurs romantiques » (Taylor 1998, 600).

La séparation entre la vie et le monde a un sens méthodique dans la philosophie de Michel Henry (Marion 2009), mais n'en constitue pas le dernier mot. On reproche parfois à celle-ci de *fixer* l'opposition entre la vie et le monde, comme si le monde était absolument séparé de la vie (Hanson 2009, 107). Cependant nous avons montré que la phénoménologie de la vie ne pense pas le monde comme si celui-ci était dépourvu de vie, simple objet posé devant soi. La vie comprise à partir de l'art et de la poésie se situe dans le monde qui nous « impressionne » et que l'artiste sent *en lui-même*. C'est la vie qui est posée comme *principe premier*, non pas l'être-dans-le-monde, et à partir de là une nouvelle compréhension du monde lui-même devient possible. Dans la lumière de l'art et de la poésie, l'homme peut être, penser et créer dans un monde vivant, qui est celui de la vie sensible. Si la science et la technique modernes transforment le monde en objet et le « tuent », il revient à la phénoménologie de montrer que nous ne pouvons-nous sentir vivre sans sentir le monde autour de nous et sans tisser des relations d'ordre éthique avec les autres.

La philosophie de la vie est elle-même issue d'un acte créateur, dans la mesure où la philosophie vient se greffer sur la *pensée* créatrice de l'art et de la poésie. Ce n'est qu'ainsi qu'elle pourra survivre dans un monde dominé par la technologie, dont Michel Henry a saisi le caractère menaçant pour l'essence de l'homme (Henry 2004). L'art n'est plus pensé à partir d'une « expérience esthétique », mais à partir de l'acte créateur immanent à la vie : celui qui contemple l'œuvre partage avec l'artiste une même vie, dont il sent en lui-même le pouvoir caché. Cela nous ramène à « la Nuit de notre subjectivité sans fond », qui est la source de tout art. Cette Nuit est saisie dans la parole du poème et dans la philosophie qui est à l'écoute de cette parole.

RÉFÉRENCES

- Audi, Paul. 2021. *Je ne vois que ce que je regarde*. Paris : Galilée.
- Debord, Guy. 2018 [1967]. *La Société du Spectacle*. Paris: Folio essais.
- Haar, Michel. 1987. « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique ». *Philosophie* 15 : 33-54.
- Hanson, Jeffrey. 2009. « Michel Henry's critique of the limits of the intuition ». *Michel Henry's Radical Phenomenology* : Studia phaenomenologica IX/2009 : 97-111.
- Heidegger, Martin. 1984 [1927]. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag.
- Henry, Michel. 1990 [1963]. *L'essence de la manifestation*. Paris : PUF.
- Henry, Michel. 1985. *La généalogie de la psychanalyse*. Paris : PUF.
- Henry, Michel. 2004 [1987]. *La barbarie*. Paris : PUF (« Quadrige »).
- Henry, Michel. 1990. *Phénoménologie matérielle*. Paris : PUF.
- Henry, Michel. 2003a. *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie I*. Paris : PUF.
- Henry, Michel. 2003b. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: PUF, coll. Quadrige.
- Henry, Michel. 2004a. *De l'art et du politique. Phénoménologie de la vie III*. Paris : PUF.
- Henry, Michel. 2004b. *Sur l'éthique et la religion. Phénoménologie de la vie IV*. Paris : PUF.
- Kandinsky, Vladimir. 1989 [1912]. *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*. Trad. et Préface par Philippe Sers. Paris : Denoël.
- Kandinsky, Vladimir. 2014 [1974]. « Sur la question de la forme ». *Regards sur le passé et autres textes (1912-1922)*. Édition établie et présentée par Jean-Paul Bouillon. Paris : Hermann.

Marion, Jean-Luc. 2009. « L'invisible et le phénomène ». *Michel Henry*. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, Lausanne : L'Age d'Homme : 219-232.

Novalis. *Hymnes à la nuit*. 2014 [1800]. Paris : Les Belles Lettres.

Pascal, Blaise. 2000 [1669]. *Pensées*. Éd. Philippe Sellier. Paris : Le Livre de poche.

Silesius, Angelus. 1993 [1675]. *L'errant chérubinique*. Traduit et présenté par Roger Munier. Paris : Arfuyen.

Soloviev, Vladimir. 1991 [1878]. *Leçons sur la divino-humanité*. Paris : Cerf.

Taylor, Charles. 1998. *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris : Seuil.

Ștefan Vianu: PhD at the University of Geneva. He published articles in *Revue de théologie et de philosophie*, *Revue roumaine de philosophie*, *sITA*, and two books (*The Metaphysics of Spirit from Aristotle to Hegel*, Humanitas, 2005; *Existence and Idea*, Eikon, 2016). Currently he teaches philosophy and aesthetics at the University of Architecture „Ion Mincu“, in Bucharest. His main interests are phenomenology of art, the phenomenological approach to poetry, philosophy of architecture.

Address:

Ștefan Vianu
University of Architecture „Ion Mincu“
Academiei Str., no. 18-20,
010014, Bucharest, Romania
E-mail: stefanvianu7@gmail.com