

D'une fantastique à une fantomatique de l'affect.

L'ambivalence de l'idéologie dans le *Marx* de Michel Henry

Malgré les constantes condamnations dont il fait l'objet¹⁸⁶ dans le *Marx* de M. Henry, notre hypothèse est que le concept d'«imagination» y reçoit néanmoins — pour peu qu'on le ressaisisse au prisme de la fonction qu'il assure dans le cadre plus large de la phénoménologie matérielle — un traitement profondément nouveau, et tel que nous puissions cette fois en dégager une acception tout à fait positive et pourquoi pas au nom même de ce qu'Althusser nommait très justement «les possibilités de la pensée d'un auteur»¹⁸⁷.

Certes, dans cette philosophie de l'intériorité absolue centrée sur la caractérisation transcendantale, immanente et invisible du concept d'affectivité en tant que fondement de toute ipsité — et désireuse de rompre avec l'hégémonie du paradigme de la «représentation» — le propos ne se dément jamais: la vie, en tant qu'épreuve de soi, est sans «visage» et sans «images»¹⁸⁸. Pour autant toutefois que, relisant le *Marx*, nous entrons dans cette problématique par un biais transversal et non axiomatique, il nous semble susceptible d'être nuancé. À cet effet, nous nous limiterons donc à la question complexe de l'idéologie¹⁸⁹ ou plus généralement au processus

186 En voici quelques illustrations: «Mais quand l'idéalité, au lieu de fonder l'existence, se trouve au contraire explicitement opposée à elle, quand elle ne signifie plus rien d'autre que le non réel, l'*imaginaire*, pour désigner finalement le domaine de l'illusion et celui du rêve, alors le primat du genre devient tout simplement absurde» (*Marx T. I*, p. 82); «C'est précisément dans les pays où la situation économique est la plus lamentable ou encore dans les classes marginales ou inadaptées des pays prospères, que se développe l'*intentio* politique et son concept majeur, la «révolution», que la politique tend à se substituer à la vie réelle et lui tient lieu de complément *imaginaire*» (*Marx T. I*, p. 151); «L'image par exemple se déploie tout entière sur le plan de l'imaginaire et ne contient en elle aucune des déterminations effectives qui appartiennent à la réalité dont elle est l'image, le mot n'est rien de ce qu'il signifie, et le concept de chien n'aboie pas» (*Marx T. I*, p. 372); «Loin d'être *imaginaire*, une organisation sociale et non économique de la production et de la consommation se trouve réalisée dans ce qui constitue la cellule de toute organisation sociale plus complexe» (*Marx T. II*, p. 470.). Nous soulignons.

187 L. Althusser, *Pour Marx* (avant-propos d'E. Balibar), Paris, La découverte, «La découverte/Poche», 2005 (1965 pour la première édition), p. 62.

188 Nous renvoyons ici à la section IV de *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, «Épiméthée», 1963, p. 574-872.

189 Il est impossible, dans les limites de ce propos, d'envisager un travail comparatif de grande ampleur. Précisons seulement qu'une telle clarification du rapport idéologie/imaginaire chez M. Henry permettrait un débat renouvelé avec des interlocuteurs de choix et parfois inattendus: Louis Althusser (son opposant principal sur cette question), Paul Ricoeur ou encore Jacques Derrida. Rappelons que, dans l'œuvre de Marx, «idéologie» est un terme tardif, introduit dans *L'idéologie allemande* pour désigner toute production d'idées fausses. Cependant, Marx ne se contente pas d'y pourfendre

créatif d'idéalité, comme premier pas vers une compréhension de l'importance du rapport entre la vie et l'imaginaire (et son langage) tel qu'il se trouve reformulé dans le *Marx*. La question première s'énoncera donc de cette façon et en des termes henryens : « Comment le réel peut-il produire une idée? »¹⁹⁰

M. Henry répond à la question en deux temps et sur deux plans distincts, en avançant deux compréhensions antinomiques de l'« idéologie ». L'une consiste à la rejeter purement et simplement en l'assimilant aux notions phares d'« objectivité » et de « pensée » (ainsi l'idéologie devient-elle successivement l'économie, la société et enfin le travail lui-même); l'autre consiste à la rabattre sur le niveau strict de la « vie », au nom d'une hyperbolisation de ce plan lui-même. Cette « autorité » du texte, centré sur son caractère emphatique, consiste en un continuel aller-retour au principe d'affectivité, encore effectué dans les conditions d'un langage intentionnel, mais dont la valeur semble grossie de ce contenu affectif, transparente à ce contenu, indéterminée cependant et donc, de ce fait, philosophiquement problématique.

Ainsi, le « savoir de la vie » – son idéologie – est la preuve que la problématique de M. Henry est bien déjà celle du « langage »¹⁹¹, et même celle de ce « langage de la vie réelle »¹⁹², qui n'est autre que l'idéologie en son versant le plus probant mais aussi le plus indécis. La réponse que nous voudrions apporter au débat, sans vouloir trancher, réside dans l'explication plénière de ce « comment » de l'idéologie, mais aussi de son « pourquoi ». Ceci devrait permettre de répondre à la question difficile de la « raison d'être » de l'idée au sein du cadre théorique de la phénoménologie matérielle et de ses principes autour de la notion complexe de « généalogie transcendantale ». Comprendre l'idéologie serait ainsi expliciter sa possibilité interne originelle (son essence irréductible en soi à son inclusion « arbitraire » au sein d'un

sardoniquement, avec sa verve de satiriste, ses adversaires les plus proches : il analyse le mystère de la construction idéologique et, se faisant, assimile la spéculation à la mystification, le spirituel à l'abstraction, la religion à l'idéologie ou au moralisme le plus vulgaire. Voir à ce sujet : P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, « Points essais », 1997 ; J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 ; K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie Allemande*, introduction de J. Milhau et traduction de H. Auger e.a. sous la responsabilité de G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1982.

190 *Marx T. I*, p. 405.

191 Au delà de cette caractérisation de l'idéologie comme « langage de la vie réelle », il faudrait évidemment s'interroger sur les clefs stylistiques et rhétoriques, les diverses opérations et ruses langagières, employées par M. Henry non seulement pour illustrer son propos philosophique mais surtout pour le rendre performatif. Natalie Depraz, par exemple, qualifie ce langage de « tautologique » car la langue henryenne ne semble, selon elle, jamais jouer sur les limites du langage (Blanchot, Levinas) mais bien, au contraire, sur l'affirmation de sa transparence incantatoire. Voir N. Depraz, *Écrire en phénoménologie : une autre époque de l'écriture*, La Versanne, Encre Marine, 1999.

192 « L'idéologie, comme devait le dire Marx avec tant de profondeur, est « la langue de la vie réelle », c'est-à-dire la production de la vie par elle-même, de son activité ». Voir M. Henry, « Le concept de l'être comme production », dans *Phénoménologie de la vie (Tome III). De l'art et du politique*, Paris, PUF., « Épiméthée », 2003, p. 11.

système de pensée théorique «isolé») et sa modalité d'effectuation inséparable d'une corporéité subjective et désirante, ne cessant d'entrer en possession de soi, de «ses» objets et de «son» monde (en un savoir immédiat de soi), comme dans l'intelligibilité de son opérativité immanente et son effort d'«expression du soi».

Pour ce faire, il convient, en un premier temps, d'affirmer l'assise spécifique que donne M. Henry à son principe de «réalité», puis d'envisager l'élucidation de l'«abstraction» en tant que représentation, mais en la revalorisant et en situant la «figure» de la détermination réelle en tant qu'idéologie primordiale, avant de comprendre la dénaturation du concept d'«idéologie subjective» à partir d'une réflexion sur l'«illusion» de l'abstraction ou l'idéologique de l'idéologie».

Réalité de la praxis et subjectivité motrice

La réflexion de M. Henry est transcendantale d'un bout à l'autre – et ce même dans le *Marx* qui n'est pas, il faut le rappeler, une analyse politico-économique, mais bien métaphysico-praxique, onto-phénoménologique. L'«objet» de son questionnement n'est pas seulement l'«apparaître» de l'être et ses modes multiples de «donation», mais l'être de l'apparaître et l'essence de la phénoménalité.

L'effort de sa pensée consiste donc à réfléchir le mode effectif propre de la révélation/réception/manifestation de cette «essence», c'est-à-dire la structure interne de son mouvement de venue en soi, sa dynamique d'apparaître radicalement immanent et anté-réflexif. Il n'est ainsi question, dans *L'Essence de la manifestation*, que de «décrire» transcendentale la structure *a priori* de «toute expérience» en tant que «se sentir soi-même», plus précisément, en tant que réalité d'un *soi*, entendu comme s'affectant lui-même en chacun de ses vécus singuliers. Renvoyant dos à dos les prétentions de l'idéalisme de la «raison» et celles du matérialisme vulgaire (comme le fait Marx), M. Henry tente d'établir l'«essence» de la réalité et le mode de sa manifestation, en tant qu'elle n'est pas «en soi» comme un principe formel, mais «en soi» au sens d'une «matérialité» pure s'affectant elle-même. La réalité, en son essence, en tant qu'«affectivité» doit permettre, ainsi correctement déterminée, de fonder le processus économique lui-même dans son entièreté. Mais à quelles conditions?

Dans son *Marx*, M. Henry effectue une saisissante étude chronologique – car il s'agit de «répéter» en soi le mouvement de pensée, comme l'a bien

vu Gabrielle Dufour-Kowalska¹⁹³ – de la maturation graduelle du concept de «réalité», laquelle aboutit à une conclusion clairement énoncée: «La réalité, Marx l'a comprise comme universalité idéale ensuite comme objet sensible et enfin comme l'action.»¹⁹⁴ Au gré des différentes étapes du raisonnement henryen se creuse, grâce aux concepts empruntés de «praxis» et de «travail vivant», couplés avec ses propres recherches sur l'être originel de la corporéité et l'effort/mouvement intérieur subjectif chez Maine de Biran¹⁹⁵, cette affirmation décisive: «La réalité de l'être réside dans la praxis.»¹⁹⁶ C'est donc à une ontologisation de l'«agir» que nous assistons, soutenue par une phénoménologie de l'«effort» immanent de la corporéité subjective. Opposé à une «philosophie de l'action» et encore plus à une «philosophie de la volonté», M. Henry précise: «L'action considérée en elle-même n'a rien à voir avec ce regard de l'intuition, avec la découverte d'un spectacle, avec l'apparition d'un objet.»¹⁹⁷

En réalité, il ne s'agit pas ici d'un déplacement mais d'un approfondissement décisif de son «principe des principes» qui lui permet précisément de se départir des accusations non fondées de «formalisme», en démontrant que l'acquis décisif de sa recherche sur l'essence de la réalité, c'est-à-dire l'affectivité transcendante comme «essence de l'ipséité» et fondement de toute affection, est la condition passive radicale permettant non seulement de tout faire mais voulant, en s'effectuant, rendre possible chaque «faire» potentiel. Aussi, il y a *faire* car il y a volonté intensive de subjectivation croissante de soi. L'accomplissement de l'intensification des tonalités d'une vie en une chair pathétique désirante manifeste un perpétuel «besoin de soi» présent en chacun de ses «besoins». La vie est ce qui fait (non au sens d'une fabrication/*poiesis*), en tant qu'elle agit effectivement et se sent soi-même dans l'invisibilité agissante de sa corporéité inlassablement mouvante.

Or si «l'être est action», pense Michel Henry, «la praxis désigne la subjectivité motrice d'un individu concret»¹⁹⁸ ce qui, mais plus tard et en assumant les conséquences de cette thèse, lui fera reconnaître le lien indubitable entre la force et l'affect¹⁹⁹, pour affiner, avec plus de justesse, son principe et le redéfinir ainsi: «La vie est une force productive.»²⁰⁰ La vie veut *faire*

193 G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry une philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 1980..

194 *Marx T. I*, p. 368.

195 M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Sur l'ontologie biranienne*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1965.

196 *Marx T. I*, p. 314.

197 M. Henry, « Le concept de l'être comme production », *art. cit.*, p. 31.

198 *Marx T. I*, p. 356.

199 Ce lien, latent durant une bonne partie de l'œuvre, est théorisé de manière claire dans *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1990.

200 M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 30.

tout simplement parce qu'elle veut *vivre* et vivre veut bien dire actualiser ses potentialités en les intensifiant. Le «vivre de la vie» est celui du besoin subjectif, «des prescriptions immédiates de la vie» et des déterminations qui obéissent à sa loi fondamentale, qui est tout autant son savoir et son mode de déploiement, puisque le besoin s'achève en son mouvement de satisfaction de soi, en action, en travail – comme l'outil s'achève et est effectué, en des modes infiniment nuancés, en tant que prolongement du mouvement en soi de la corporéité subjective, en ne quittant pas ce plan transcendantal pur.

D'où cette assertion de M. Henry: «La vie est essentiellement activité – même si cette activité est marquée du sceau d'une passivité insurmontable – et cette activité ne devient travail que lorsqu'il lui faut produire les substances nécessaires à son entretien.»²⁰¹ En réalité, M. Henry, avec son concept de praxis, permet de comprendre l'agir ou l'activité au sens fort²⁰². Le travail est réel car le lieu de son déploiement et de sa vérité est l'être de la subjectivité même, c'est-à-dire la vie en tant qu'affectivité, ne pouvant se mettre à distance de soi en son auto-révélation. Le travail est également l'«actualisation d'une force», en tant que tentative réitérée de modification de soi. Le «je peux» toujours reçu que je suis (je *n'ai* pas mes pouvoirs au sens d'une possession extrinsèque, je «suis» mes pouvoirs que je sens, ce qui assure l'unité et la genèse de tout agir) ne se vit que sous l'oppression de sa propre force injonctive, en un «je fais», mais surtout en un je *dois* faire et un je *dois* faire *plus*. Au fil de son œuvre, M. Henry démontre très bien l'enjeu de l'éthique intensive interne comme condition prescriptive à la vie: «Il faut veut dire il faut faire.»²⁰³. En résumé: la vie est une force «immatérielle» et «intérieure», «active et sciemment productive»²⁰⁴. M. Henry note ainsi: «La réalité-praxis n'est en soi rien d'économique: son corrélat, la nature modifiée par elle, ne l'est pas non plus. Marcher, courir, respirer ne comportent en soi aucun indice économique [...]. La réalité s'est déployée, les individus vivants ont vécu et aucune réalité économique n'a surgi à l'horizon de leur monde. Ils vivront peut être et aucune réalité économique n'existera plus. La question est donc celle-ci: quand s'est déployée dans l'histoire des hommes une réalité économique et comment?»²⁰⁵

201 M. Henry, « Le concept de l'être comme production », *art. cit.*, p. 73.

202 Voir à ce sujet, le livre éclairant d'E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La découverte, « Repères », 1993.

203 M. Henry, « Le concept de l'être comme production », *art. cit.*, p. 39-40.

204 M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 12.

205 M. Henry, « Le concept de l'être comme production », *art. cit.*, p. 51.

L'économie originelle et l'idéologie : prolégomènes à une fantastique de l'affect

Définir la réalité en tant que praxis et déterminer celle-ci en tant qu'affectivité revient à faire de l'effectuation concrète de soi la seule et unique puissance de représentation²⁰⁶. Or, au sens henryen, limité à son cadre méthodologique qui est celui de la caractérisation du dualisme radical des «apparâître» et la quête de l'originarité de la phénoménalité, la représentation est une simple «*Vorstellung*», c'est-à-dire un «poser devant», un «présenter devant»²⁰⁷. De sorte que, allergique et rétive à ce mode de révélation, la vie s'est toujours déjà préalablement manifestée à elle-même en son immanence radicale.

Cependant, le «procès» économique, avant de se constituer ou de s'instituer en «science économique» autolégiférée et autoréférentielle, avant d'être un «dédoulement énigmatique et fantomal» – comme M. Henry le nomme parfois – est bien un «processus réel». Il épouse et provient entièrement de l'affection de la vie à soi; fondé transcendentalement, il s'explique et prend naissance uniquement – donc se phénoménalise et ne se contente pas de reposer ou de prendre appui sur le contenu réel – dans une génétique des besoins vivants. Voilà pourquoi toute genèse de l'économie est une genèse transcendantale concrète *a priori* des déterminations idéales produites dans l'advenue à soi réitérée de la vie en chacun des vivants s'éprouvant en leurs vécus singuliers. Or un des enjeux du *Marx* est précisément de questionner la réalité non économique de la «réalité» économique²⁰⁸ et de mettre en doute aussi bien son autofondation (théoriquement, l'économie est incapable de justifier et de définir en son sein ses «objets» car elle n'a pas accès à leur essence) et les possibilités de son autosubsistance (pratiquement, l'économie n'est «nulle part» et ses équivalents idéaux s'effondrent sans la praxis vivante et sa création incessante de «valeurs d'usage»).

Cependant, il serait réducteur de dire que le *Marx* ne consiste qu'en une critique chevronnée et radicale de l'économie: celle-ci est surtout l'occasion de déplacer l'interrogation sur le plan de sa genèse, c'est-à-dire sur le plan du besoin subjectif déterminé par une phénoménologie de la vie, et non plus à partir d'une théorie économique ou historique. Naissant en une chair pathétique désirante, dans l'effort d'autosatisfaction qui anime chacun des

206 Henry l'affirme de manière très claire au sujet de la représentation artistique. Au sujet de l'art byzantin, il dira par exemple: «Ainsi se trouve défini le concept d'une représentation mystique ou métaphysique de la réalité.» M. Henry, «La métamorphose de Daphné», dans *Phénoménologie de la vie (Tome III). De l'art et du politique*, op. cit. p. 187.

207 *Marx T. I*, p. 368.

208 Cf. *Marx T. II*, chapitre IX, «La réalité de la réalité économique», p. 208-280.

besoins de la vie, le procès économique ne peut donc précéder son acte de naissance pathétique. Ainsi, présumer de l'inconséquence ou de l'inutilité d'une telle « création » par la vie est tout simplement omettre un point décisif : cette « création », à son origine, n'est pas pure création d'« idéalité », signe d'un manque quelconque inhérent au devenir de la vie, mais elle appartient intrinsèquement à l'effort interne essentiel de modification du besoin vers sa satisfaction. Cette « création » se constitue dès lors en tant qu'« idéologie » de la vie, auto-légitimée par le mouvement intérieur « inventif » et « dynamique » de la vie lui-même, face à un problème entièrement pathétique de grande ampleur, contemporain de l'effectuation de soi et de la « corps-appropriation » des vivants avec la Terre : celui de l'échange. Or si l'irruption de la problématique de l'« échange » entraîne la « représentation de la production », cette dernière n'est précisément pas « économique » en son aspect originel : « Si importantes qu'elles soient, les représentations de la production n'ont été d'abord et le plus souvent, chez les primitifs par exemple, que des représentations imaginatives, sensibles et non pas encore une pensée à proprement parler, une pensée conceptuelle. »²⁰⁹

L'« économie » est donc en première instance la résolution pathétique d'un problème non théorique, non économique, se posant à la vie en tant que pouvoir-faire subjectif, immanent à tout besoin radical donné et éprouvé dans la partageabilité des besoins et des pouvoirs d'une communauté de vivants. Bien loin pourtant d'être par là même « irrationnelle », une telle vie, en tant qu'éprouvée par des subjectivités radicales, se manifeste au contraire comme la seule et unique *Raison*, une raison immanente (et de surcroît, selon nous, « imaginaire »), pas plus solipsiste que « théorique », s'effectuant selon la prescription déterminante – non médiate –, interne au besoin pathétique immédiatement socialisé. M. Henry l'affirme de manière décisive : « Depuis que les hommes sont sur terre ils produisent leur vie, c'est-à-dire les subsistances nécessaires à leur entretien. Depuis que les hommes produisent leur vie, ils se représentent cette production en des représentations qui occupent presque totalement leur esprit, précisément parce qu'elles se rapportent à leur activité quotidienne, à la condition de leur vie et de leur survie. Si nous appelons idéologie l'ensemble de ces représentations, alors nous devons dire : l'idéologie est la pensée de l'essentiel. »²¹⁰

La vie, en plus de « faire » continuellement, en ne cessant d'advenir à soi en chaque vivant, « produit » la « représentation » de cette « production », mais une « représentation » qui est un « grave problème pour l'homme car elle détermine son rapport à son activité quotidienne fondamentale déterminante pour sa survie ». Ainsi, si l'idéologie est toujours « représentation »,

209 M. Henry, « Le concept de l'être comme production », *art. cit.*, p. 12.

210 *Idem.*, p. 11.

elle reste soumise à «une motivation vitale». Elle signifie d'abord, pour la vie, les manières pour elle de se vivre, donc de s'effectuer, de vivre en sa pesanteur unique, sous ses propres variations pathétiques et ses conditions d'existence²¹¹. L'idéologie ne prend pas en vue la vie, car celle-ci n'est pas l'«objet» de pensée de l'idéologie; la vie se «pense elle-même», sans que cette pensée soit «autoréflexive». Elle instaure, non la pensée de l'immanence, mais la manière avec laquelle l'auto-affection de la vie elle-même, en sa puissance originelle d'être soi en chacun de ses vécus affectifs et de ses épreuves, «pense en immanence»²¹² et se donne, en les créant, les moyens de s'éprouver dans l'intensification et la modification de soi. Quoi de plus de inexact, en termes henryens, d'envisager alors l'idéologie comme une arrière-pensée sibylline et mystérieuse (un *ça pense* en moi)! C'est seulement la révélation non mondaine historique de ces tonalités et leurs métamorphoses qui «pensent», si bien qu'il est inconcevable d'envisager une vie sans «sa» pensée (qui n'est pas la pensée au sens strict). D'où ce constat sans appel: «L'idéologie est l'agent fidèle et inventif de la vie.»²¹³ L'idéologie relève de la «concrétion» effective du «double» abstrait dans l'épreuve pathétique invisible de soi de chaque vivant.

Il ne s'agit donc d'élaborer ni une pensée affective teintée de sentiments et ornée de métaphores ou enjolivée de tropes, ni une pensée de la concrétude qui s'«accorderait» à la phénoménalité concrète originelle de la vie, qu'il s'agisse d'une «théorie de la pratique concrète» ou d'une «pratique de la théorie»²¹⁴. Bien plutôt faut-il appréhender le mouvement de penser propre à «l'être du sentiment lui-même», intelligible dans le mouvement même de sa donation immanente, en chacun des vivants s'éprouvant en leur corporéité. Ainsi, la vie n'accède pas à une intelligibilité extrinsèque mais, naissant dans l'intelligibilité de son propre mouvement, entre en pleine coïncidence avec soi, non dans des idéalizations amenées progressivement à devenir des «cristallisations», des «substituts» ou des «structures idéales», mais d'abord en des «figures»²¹⁵ de la corporéité vivante (ce pourquoi M. Henry reconnaît

211 Sans rentrer ici plus avant dans le débat de Michel Henry avec Paul Ricœur, nous nous contentons de renvoyer à M. Henry, «La rationalité selon Marx», dans *Phénoménologie de la vie (Tome III)*, *op. cit.*, p. 100-104.

212 Voir à ce sujet, Chr. Samarsky, «Penser en immanence», dans J. Hatem (éd.), *Michel Henry, la parole de vie*, Paris, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2003.

213 *Marx T. I*, p. 410.

214 C'est pourquoi M. Henry écrira contre Althusser: «Il est vraiment absurde, si on se réclame de Marx, d'opposer l'idéologie à la théorie, à la science. Idéologie désigne en général le statut de la théorie, et cela à partir du concept de l'être comme production.» («Le concept d'être comme production», *art. cit.*, p. 34.) Tel est le point décisif de son interprétation: l'idéologie regroupe la théorie en général. Former une nouvelle «pensée de l'idéologie» suppose de commencer par la vérité absolue de la praxis.

215 Ce terme, à notre connaissance non validé par M. Henry, malgré l'ambiguïté qu'il comporte, tout comme celui de «double», permet de mieux raccrocher, selon nous, à titre provisoire, la matérialité du corps irréprésentable à sa «représentation».

à l'art ce caractère corporel «dansant» qu'il refuse à la «représentation économique» en son sens dérivé²¹⁶).

Certes, si toute corporéité subjective se vit dans l'angoisse et la jouissance de son «pouvoir de pouvoir», mais sans pouvoir se séparer de soi, ces «figures» ne sauraient être des «images de soi» postérieures ou antérieures à son «agir», puisqu'elles ne reçoivent leur compréhension adéquate que dans l'agir lui-même (ainsi les peintures rupestres, par exemple, ne sont pas plus «esthétiques» qu'elles ne sont l'indice de la prise de conscience de l'homme en tant qu'«homme économique»). Impossible donc de parler ici d'une simple poétique de l'agir, d'une simple «image du faire», voire de sa symbolique ou de sa mythologisation; il s'agit bien plutôt d'un «procès», non de figuration ou de visibilisation de soi, mais de générativité fulgurante de la forme ou de la figure pour elle-même²¹⁷. Ainsi séparée d'une problématique hylémorphique (comme l'a bien montré Paul Audi²¹⁸) et d'une intention signifiante, reposant sur celle de la puissance expressive de la matérialité du soi et de sa «décharge», la «figure» est effectuée et accomplie par le corps vivant pour la seule fin de l'effectuation immanente de soi et la prolifération de ses pouvoirs, mais également pour la simple mise en jeu de soi, dans la scansion de son effort, venant en son geste s'éprouver et s'intensifier dans sa «figure praxique».

L'idéalité, en ce sens profond, n'est donc pas tant le contenu projeté de la vie dans un médium qui l'expliquerait, mais la manière dont, dans le mouvement par lequel elle entre en possession d'elle-même et s'effectue, elle n'a de cesse de s'«expliquer» avec elle-même (selon une expression heureuse de Paul Audi) dans l'inquiétude et le trouble dans lesquels la jette justement sa propre transparence à soi, et ce jusque dans son caractère proprement «invivable». L'intelligibilité de la vie résiderait ainsi dans sa répétition, et non dans sa fixation en des formes vides de pensée. «L'idéologie est le langage de la vie réelle», au sens où elle est le texte du nouage pathétique des vivants s'éprouvant en eux-mêmes, l'«écriture de la vie» au nom d'une nécessité interne pour la vie de «survivre», de se rendre possible, plus encore que de poétiser son «soi». Recevant ainsi sa justification, ses prescriptions et sa nécessité de la vie elle-même – parce qu'elle en est l'expression nécessaire et «non libre» – l'idéologie apparaît alors comme «la chose du monde la plus sérieuse»: loin d'être une nébuleuse flottante, indéterminée voire inconsciente (la simple «rêverie» de la vie), elle n'est autre que sa «traduction» ou sa transcription méticuleuse.

216 «La métamorphose de Daphné», *art. cit.*, p. 201.

217 Sur ce point voir P. Audi, *L'ivresse de l'art, Nietzsche et l'esthétique*, Paris, Livre de poche, «Biblio essais», 2003 et «Forme et excédence», dans *Alter. Revue de phénoménologie*, «Image et œuvre d'art», n°15, 2007.

218 P. Audi, *Créer*, La versanne, Encre marine, 2005.

Ainsi, même si la vie n'a pas besoin de la représentation de la pensée pour s'apparaître à elle-même, cela ne signifie nullement que les problèmes qu'elle sera amenée à rencontrer et à résoudre excluent purement et simplement la représentation; au contraire, ils la requièrent. Dit autrement, la représentation ne permet pas d'expliquer la vie en sa phénoménalisation originaire en tant qu'auto-affection, mais elle permet à tout le moins d'expliquer comment la vie, en chacun de ses vécus, s'«explique avec elle-même». La préséance fondamentale, l'antécédence originaire, unitaire et non arbitraire (c'est-à-dire non pas présumée, ou déduite et encore moins induite de l'«expérience») de la vie par rapport à l'idée est principielle et non logique, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans un rapport fondationnel continu de détermination des caractères et des modalités d'effectuation et d'expression, en en assurant la concrétude même. Ainsi peut-on parler d'un «processus» créatif d'idéation mené par une vie dont la «volonté créatrice» est une volonté de transfiguration, d'accélération et d'étreinte de son propre dynamisme pathétique. De ce fait, c'est la concrétion ou la congruence pathétique de la figure qui en assure la malléabilité et la plasticité dans la matière pathétique, en tant que chaque «idée» de la vie (comme forme «sans finalité») consiste toujours en un «geste excessif», signe de sa démesure à soi, selon une autre expression de Paul Audi. Il s'agit donc de penser non la simple «émanation» ou «intuition» de l'idée, dans la quête éperdue d'un eidétisme, mais de resituer sa raison ontologique dans la possibilité intérieure d'un mouvement intrinsèque de révélation de soi, dans le «devenir» historial de la vie conçu comme automodification de ses tonalités affectives en sa structure fondamentale immanente. Ce passage des tonalités deviendrait ainsi une véritable métamorphose pathétique, c'est-à-dire, par corrélation, une conversion de ces «figures».

Mais comment dès lors aborder l'inversion de l'idéologie et de ses figures dans l'économie, renversement qui seul peut justifier la critique radicale à laquelle la soumet M. Henry?

L'idéologique de l'idéologie : prolégomènes à une « fantomatique » du capitalisme

Malgré les acquis du point précédent, il ne faudrait pas contourner l'évidence d'un problème clairement souligné par M. Henry dans son *Marx*: «L'idéologie est à la fois vraie et fausse, réelle et illusoire.»²¹⁹ En effet, l'idéologie est l'ambivalence même du «double» intensif de soi toujours animé

219 *Marx T. I*, p. 433.

par la « possibilité » effroyable²²⁰ du « redoublement » dans l'« idéologique ». Or cet idéalisme fut rencontré par M. Henry dès *L'Essence de la manifestation* : « Parce que la pensée, écrit Marx, s'imagine être immédiatement autre qu'elle-même, la réalité sensible, et que son action prend donc aussi pour elle la valeur d'une action réelle sensible, la suppression idéale, qui laisse son objet exister dans la réalité, croit l'avoir vaincu réellement ; et d'autre part, parce qu'il est devenu maintenant pour elle un élément idéal, elle le considère également dans sa réalité comme l'affirmation d'elle-même, de la conscience de soi, de l'abstraction. »²²¹ Mais s'il faut ici parler d'un conflit – qu'il voulut insurmontable et insupportable – entre la « pensée » et la « vie », il importe de situer son fondement dans l'explicitation de la dénaturation première du concept même d'« idéologie » et de son langage, en tant qu'adjuvant indispensable d'une vie aspirant à la satisfaction d'elle-même. Car la naissance de l'« illusion » de l'abstraction dans l'autonomie de la conscience n'est ni la finalité de toute idéologie ni son essence, mais bien son renversement en « idéologique » et ainsi le dédoublement de son principe.

L'action, dans l'idéologique, devient littéralement sans « voix », si bien que l'idéalité, en son versant négatif, consiste, selon M. Henry, en « une sub-somption arbitraire », au mépris de son fondement subjectif. Elle est une « surdétermination » de la détermination réelle du besoin de soi de la vie. De manière répétée, à travers le *Marx*, M. Henry va dès lors parfaire sa critique : « L'objectivité contient la réalité comme ce qu'elle ne contient pas, n'explique pas, ne produit pas, comme ce dont elle n'est pas la raison. »²²² L'idéalité – en sa portion la plus mineure ou majorée dans la pensée économique du capitalisme – ne possède donc pas, et ce à aucun moment de ses phases de maturation, sa propre intelligibilité, dans la mesure où elle est à la fois incapable de la « poser », de la « créer », ou encore de la « subtiliser » et de l'« inférer » par intermittence. L'intelligibilité – en sa seule efficacité – n'appartient qu'à la structure de son « principe ». La « raison d'être » de la vie est son auto-attestation inlassable, répétant son « intelligibilité » en chacun de ses vécus (sans accéder à une plus haute « compréhension de soi » au sens théorique) tout en la modifiant, en la travaillant dans l'intensification d'elle-même et en la

220 Celle-ci est-elle inhérente à la « pensée » objective et à son pouvoir d'« inversion », comme le laisse penser M. Henry, avec l'incursion de la problématique dévastatrice de la « division du travail » ? N'est-ce pas, plus originellement, à une vie capable d'entrer en autonegation qu'il faut poser cette question cruciale ? En définitive, il faudrait produire un mouvement de balancier constant entre ses deux grandes affirmations henryennes passablement ambiguës pour peu qu'on les lise côte à côte : « L'objectivité est le plus grand danger pour la vie » et « la vie est le plus grand danger pour elle-même ». Comprendre cette tension, à partir du *Marx*, équivaut à poser les prémisses d'une réflexion sur l'« illusion » de l'idéologie à partir de son fondement : l'« illusion transcendantale » de la vie et l'oubli de soi par les vivants. C'est donc introduire, à nouveaux frais, une réflexion sur une certaine « théodicée » henryenne et marxienne, ainsi que l'a fait Jad Hatem. Voir à ce sujet J. Hatem, *Marx : philosophe du mal*, Paris, L'Harmattan, « La philosophie en commun », 2003.

221 *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 155.

222 *Marx T. I*, p. 40.

conservant dans la pureté de son édification de soi. Mais à aucun moment, il ne peut s'agir pour elle de « confier », en s'en délestant, le poids de sa révélation immanente et de sa connaissance immédiate de soi en sa parousie à une « catégorie idéale ». Cette dernière est, en effet, impuissante à l'égard de « ses » contenus et elle n'agit pas sur eux, ce qui explique le dénouement fatal, entrevu par M. Henry, de tout idéalisme infécond : le « suicide » pure et simple de la conscience. Toute pensée objective porte ainsi en elle cette trace de mortalité et se caractérise par l'aspect nihiliste de sa « conscience » qui, incapable de fonder quoi que ce soit, désire – en son malaise – son propre anéantissement. À cet égard, la finalité de l'idéologie en sa poussée illusoire est l'effondrement de toute conscience en un « néant » de toute idéologie et un appel désespéré à la « réalité », ce qui, évidemment, demeure en soi, par définition, entièrement illusoire et idéologique. C'est assurément en ce sens que M. Henry mènera sa critique de la « praxis révolutionnaire ».

C'est donc lentement que se précise l'importance décisive de la « généalogie » : « L'interprétation ontologique de la réalité comme essence subjective de la praxis rend seule possible l'idée même de l'idéologie c'est-à-dire une généalogie des idées. »²²³ Ce qui rend possible l'« idée de l'idéologie » est alors relatif à l'affectivité transcendante : l'idéologie est concevable en tant qu'idée, mais l'idée elle-même ne peut se comprendre que par sa « justification » dans le pâtre des corporités désirantes, comme généalogie transcendante *a priori*. Ce n'est pas l'idée qui fonde sa généalogie mais bien l'inverse, de sorte que la généalogie devient ici le principe opératoire de l'« idéologie » en un double sens : la génération de la « figure », nous l'avons vu, et la déconstruction des idéalités formelles de la pensée. La genèse n'étant pas séparable de l'idée, l'idée est avant toute chose la formation réelle de l'idée elle-même, comme la réalité de l'idée réside dans son processus qui ne s'effectue pas après coup. Toute idée, non seulement est, mais « dit » sa genèse transcendante *a priori*, parce que l'idée vient en se répétant et ne cesse de répéter son procès de venue.

Or cette répétition n'est pas théorique et n'est pas l'idée elle-même en tant qu'« idéalité formelle », car elle en est la concrétion imaginaire dans l'effectuation de soi de la corporité vivante. L'idée n'est donc pas le « concept » et si elle rend lisible la vie, elle n'est lisible que par la vie elle-même. Ainsi est-elle à proprement parler le texte, l'« écriture du logos originaire », transparente à la vie et inconcevable hors de son effectuation toute entière, hors de ces gestes et de ces mouvements, hors de ces besoins. On le comprend mieux, le problème du capitalisme n'est pas tant que des idées dépourvues de genèse s'imposent par leur toute puissance, mais bien plutôt que le processus transcendantal *a priori* de la venue en soi de la vie n'est plus

223 *Idem*, p. 408.

«lisible» par lui-même. L'idée n'est plus transparente à l'effectuation de soi de la vie, elle est devenue l'opacité d'un discours «incompréhensible» aux besoins concrets des vivants, alors que, paradoxalement, c'est la généalogie concrète des idées, l'idéologie, qui devrait rendre «lisible» la vie en transcrivant, en un langage originel et original, son contenu immanent. L'idéologie s'est renversée par conséquent dans l'idéologique.

Dans la suite de ce geste, on comprendra que M. Henry s'efforce alors de préciser l'importance décisive de la généalogie et la nécessité pour la vie de l'effectuer (sans pour autant, comme nous l'avons sous-entendu, expliquer les «raisons» précises de la dénaturation de l'idéologie dans l'idéologique): «La généalogie, en fin de compte, écarte aussi bien l'hypostase de l'idéologie que son explication causale ou finaliste.»²²⁴ S'il faut se méfier de l'idéologie en tant que totalité objective, il faut continuellement poser le contenu de l'idéalité dans l'auto-intelligence de la vie subjective concrète, sans sortir de celle-ci. Resterait à savoir si ce processus va de soi. En réalité, M. Henry ne remet pas en cause la possibilité permanente de la généalogie dans la concrétude des vivants, ce qui, selon nous, peut être problématique. En tout état de cause, pour lui, la généalogie n'est pas effectuée par la conscience. L'idéal est et demeure «irréel». De même, la causalité est et demeure l'action.

En ce sens, la vie fonde le contenu de l'entièreté de ces représentations, «elle le fonde en tant qu'elle est elle-même ce contenu»²²⁵ et la conscience ne peut jamais modifier «ses» représentations. L'idéologie – ainsi nommée «subjective» – que nous avons mise à jour plus haut, est «ce même contenu saisi dans le mouvement de la généalogie qui l'a produit et recevant d'elle son sens véritable, un sens qui ne se recouvre pas avec le sens apparent, avec le contenu idéal comme tel»²²⁶. Voilà pourquoi M. Henry peut derechef affirmer la nécessité de la compréhension positive de l'idéologie comme processus de déconstruction de l'idéalité: «Saisie dans le mouvement de la généalogie, c'est-à-dire comme idéologie, l'idéologie vient chaque fois *biffer* le contenu théorique des représentations et dénonce la conscience elle-même comme illusion.»²²⁷ Elle est donc bien à la fois «vraie et fausse». Ce qui s'établit devant nos yeux est alors tout simplement la connexion entre l'idéologie, l'abstraction et l'illusion, toutes trois articulées autour du principe de généalogie. Il ne suffit pas d'affirmer que les catégories idéales «se réfèrent à» la réalité; il faut, non pas expliquer, mais «dire» la genèse de ces dernières. Ce «dire» est donc une nécessité: la genèse doit être concrète et «abstraire» signifie s'abstraire du processus, donc en provenir intégralement.

224 *Ibidem*.

225 *Idem*, p. 431.

226 *Idem*, p. 435.

227 *Ibidem*. Nous soulignons.

L'abstraction – jamais flottante – est fondée sur ce dont elle s'abstrait ; elle est le résultat d'une réalité qui s'abstrait, elle doit s'arracher à ce qui la fonde, tout en y trouvant sa source intarissable. Là, l'abstraction apparaît bien comme abstraction non pas à elle-même mais au fondement qui ne cesse d'effectuer son intelligibilité intensifiante de soi. Or à aucun moment, l'abstraction ne peut être autre qu'une abstraction, sauf si le processus de l'« idéologie » est enraillé et se voit modifié ; bref, si la généalogie se réduit à celle de la conscience d'idéalité, prenant ainsi la place d'une généalogie réelle au sein des besoins vivants où les vivants sont alors « mutilés » par l'idéologique. La « figure » de la vie se meut alors en « structure idéale ». Ce n'est donc pas un élément extérieur à la genèse transcendantale qui vient brouiller sa correcte effectuation, ce n'est pas non plus l'abstraction en elle-même, mais bien son « illusion » (et c'est ici que se situe toute la difficulté) au sein de l'idéalisme de la conscience. Mais c'est dire qu'à aucun moment, la structure auto-sentie de la vie n'est altérée par l'idéologie du capitalisme, ce qui en fait, précisément, le caractère redoutable pour les vivants. La vie, par essence, en tant qu'accroissement de soi, épuise la catégorie, son commencement, sa fin, ses déploiements. Isolée, la théorie n'est rien et ne peut rien.

Ainsi, nous qualifierions cette représentation d'« illusoire », non au sens d'une représentation qui n'en serait pas une, mais au sens d'une représentation qui n'est précisément plus « imaginaire » mais *totale*ment illusoire, c'est-à-dire se détachant de l'imaginaire de la vie, car se donnant comme la seule et unique réalité (alors qu'elle n'est qu'une « image », une « copie » dénaturante), dans une volonté étrange et usurpée d'imprimer un mouvement sur le mouvement réel de la vie. L'inversion ne vient pas au « devant » du réel, comme une ombre menaçante, elle vient « comme » le réel, sans qu'elle ne puisse jamais se séparer du « réel » qui en constitue précisément le fondement, la possibilité et l'effectuation. Ainsi, nous pouvons comprendre que « les catégories idéales ne sont précisément jamais idéales », ce pourquoi en fin de compte les vivants souffrent tant de l'idéalisation. Les fantômes du capitalisme sont tous « vivants » car vécus par des subjectivités devenues elles-mêmes fantomatiques, ne sachant plus s'effectuer » en se modifiant et en s'intensifiant, en produisant la genèse transcendantale concrète de toutes les catégories idéales. La surdétermination illusoire équivaut au redoublement ou à la reproduction de l'intelligibilité créatrice de la vie, de son idéologie subjective pathétique.

C'est pourquoi le dédoublement fantomatique de l'idéalité capitaliste enraillé la métamorphose interne pathétique de la vie, car la généalogie concrète ne peut plus s'effectuer (c'est-à-dire créer ses figures et venir « biffer » l'idéalité). Le vivant est dépossédé de lui-même, parce que privé de son « langage » et de son « imaginaire ». Ne lui reste alors que les « fantômes »

des corps, les «images» du monde et l'étrangeté de ces marchandises qui semblent entrer en communication sans lui (la fétichisation), tandis que la perversion de l'idéologie atteindra bientôt son paroxysme : le «fantôme de la libération» apparaît alors dans l'illusion même du système économique aliénant.

Conclusion

M. Henry – dans l'ensemble de son œuvre – distingue implicitement trois types d'économie, au sens d'une pratique ou d'une théorie de résolution du problème de l'échange²²⁸. En premier lieu, une économie «originelle» constituée par la fantastique propre et le tempo des vécus affectifs des Sois vivants s'éprouvant en leurs corporéités subjectives. Dans le secret de leurs actes, altérant dans chacune de leurs prises la matière, façonnant leurs gestes et cultivant leurs mouvements, dans l'effort de modification de soi, ces vivants forgent leurs «figures praxiques», qui sont autant de tentatives de «résolution» pathétique de soi en l'explication incessante des vivants avec la vie qui surabonde en eux. Dans l'inventivité interne au mouvement même d'automanifestation et d'autorévélation de soi immanent en chaque «acte», les vivants créent – sans en faire des idoles – leurs «moyens de subsistance», leurs «outils» et «leurs arts», dans l'immédiate célébration d'eux-mêmes et de leurs possibilités infinies. La praxis «parle» en «son monde», elle se décline en des tons toujours neufs et elle module sa palette affective. La praxis, immédiatement partagée, instaure d'elle-même ses rapports, ses rites et ses figures, sans quitter sa propre effectuation, tendue vers plus de soi, dans le prolongement de soi.

Vient ensuite l'«économie marchande» en tant qu'«économique» de la vie. On peut la qualifier de non aliénante par ses origines qui consistent en la fondation d'un champ épistémologique – un mode de savoir – relatif à une lente conceptualisation élaborée à partir de l'économie première. Enfin, il y a l'économie marchande (de type capitaliste ou planifiée), aliénante car elle entérine l'autonomisation fallacieuse de la science économique et «produit» en tant que *naturée*, sans jamais l'effectuer pleinement, l'inversion du *naturant* qu'est la praxis et surtout, nous l'avons montré, de son idéologie primordiale, de son langage, et de ce que nous nommons «son imaginaire». Ainsi le *Marx* est-il l'exposé de cette évolution progressive d'une

228 Nous pourrions même en envisager une quatrième : celle qui ferait référence aux dernières intuitions – le dernier mot de Michel Henry sur l'économie – dans *Paroles du Christ*. La communauté de l'échange serait alors tout simplement renversée par la communauté chrétienne. Voir à ce sujet, M. Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

«fantastique» fulgurante de l'affect à une fantomatique de l'idéalité. Cette dernière entraîne la sclérose du devenir affectif, le blocage de la généalogie transcendante de l'idée (comme activité créatrice de figures et biffage de l'idéalité) et bien entendu la dénaturation de l'«idéologie subjective» de la vie transformée, dans le capitalisme, sous les traits d'une «imagination» de l'illusion, du délire et du néant.

Notre hypothèse de lecture devrait désormais permettre de comprendre l'aspect foncièrement «énigmatique» du système économique capitaliste qui a tant préoccupé M. Henry et devant lequel il n'a su que pressentir l'importance d'une limite et l'imminence de la création d'un autre «langage», pour parachever son renversement; mais un parachèvement qui ne peut trouver de lieu d'effectivité que dans une phénoménologie des besoins concrets et quotidiens, elle-même dotée de son propre «langage» et non en tant qu'essentialité anonyme ou sensiblerie navrante maquillée de moralisme²²⁹. Rappelons-le: selon M. Henry, la résolution du capitalisme – ainsi que le lieu de sa problématique – n'appartiennent pas à une théorie socio-économique, ou à une philosophie de l'histoire, ou à une morale, ou à une pensée de la révolution, mais bien à une ontologie de l'économie et à une phénoménologie de la vie. À cet égard, notre conclusion ne peut être que prospective: le capitalisme n'est pas assez imaginaire et n'est jamais assez «réel» pour les vivants, surtout quand ils s'éprouvent dans les abîmes de leurs souffrances. Néant et fantomatique, le capitalisme n'en devrait pas moins apparaître «horriblement» réel aux vivants, et même «monstrueusement» réel. Il laisse, en effet, l'imagination faussement «libre», sans fondement, c'est-à-dire en la soumettant à l'illusion ou à l'utopie, donc au non-réel, en l'exacerbant à outrance tout en l'aliénant: il est le système du fantasme de l'effectivité, du corps vivant qui n'«agit plus», dépouillé de lui-même, de ses «objets» et de son «monde».

Ainsi, le salut des chairs souffrantes, mortifiées en régime capitaliste, réside-t-il, peut-être, dans l'excès même de cette souffrance, en cette «chair des simples» qui possède encore sa fantastique intrinsèque et son principe d'exagération interne. C'est sans doute au sein de l'épreuve radicalement immanente et en son inventivité native, qu'hallucinant sa souffrance à partir de la force surabondante du pâtre, en dramatisant «le monstre» capitaliste, afin de le rendre plus «réel», que l'épreuve vivante de cette souffrance peut s'intensifier et espérer se modifier, tout en «biffant», comme le dit M. Henry,

229 On connaît sa fameuse opposition à Eugène Sue (dans «*La sainte Famille*») et sa vénération pour Shakespeare. Il faudrait réfléchir très précisément non pas tant les insuffisances de l'esthétique marxiste, comme l'a fait Marcuse, mais la manière dont Marx, lui-même entendait faire «usage» de la littérature et de l'art. On lira en ce sens l'analyse du théâtre de Brecht proposée par Althusser. Voir sur ce point: H. Marcuse, *La dimension esthétique: pour une critique de l'esthétique marxiste*, Paris, Seuil, 1979. Une telle question mériterait d'être également posée à M. Henry.

l'idéologie économique. Dès lors, faire gagner de la «réalité» à cette souffrance équivaldrait aussi à la «libérer», en étant à sa juste hauteur. Seule peut-être «une idéologie subjective», en tant que «fantastique de l'affect» correctement thématmée, pourrait nous donner à nous, les vivants, l'étoffe de «véritables» saint Georges, pour terrasser qui l'on sait.

Simon Brunfaut

Simon Brunfaut est aspirant du FRS-FNRS belge et doctorant à l'Université catholique de Louvain, où il mène une recherche sur les thèmes de l'imaginaire et du langage, au sein de la phénoménologie matérielle de Michel Henry. Article en cours de publication: «*Le fils du roi* comme roman de l'imaginaire. Michel Henry, lecteur de Janet» dans Adnen Jdey & Rolf Kühn (éds), *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden, Brill (coll. «Contemporary Phenomenology»), 2010.

ACTUALITÉS

