

Y a-t-il, *en-Principe*, une autre médiation que celle de l'Archi-Fils ?

Réponses sur la « deuxième naissance » de la phénoménologie matérielle

Ovidiu-Sorin Podar

Le Christ n'est pas une image diaphane tremblant d'on ne sait quelle lumière idéale de Judée — mais *Corpus Christi*.¹

Aucun archétype mondain — ni par conséquent aucune métaphore — n'offre plus aucune aide pour l'intelligence de ce qui est ici en question, à savoir la relation des fils à l'Archi-Fils, laquelle ne peut être comprise qu'à la lumière de la relation plus originelle de l'Archi-Fils à la Vie absolue. L'intériorité phénoménologique réciproque du Christ et de Dieu, telle est la clé dont dispose Jean pour comprendre à son tour la relation des fils au Fils, et *cette clé est la seule qui convienne*. Si l'on suppose maintenant que la relation des fils entre eux n'est elle-même compréhensible qu'à la lumière de leur relation à l'Archi-Fils, c'est la totalité des relations entre des vivants en général — qu'elle concerne les hommes, le Christ ou Dieu — qui se trouve remise en question.²

Introduction

Qu'est-ce que « le christianisme nous *oblige* ici à penser »³ ? Il nous contraint à réfléchir à partir de sa propre phénoménologie de la vie le fait qu'il n'y a, phénoménologiquement, qu'une seule Vie. Mais une telle affirmation capitale est ensuite rigoureusement nuancée : cette Vie est Dieu, c'est en Lui que tout Moi est originellement engendré d'une naissance analogue/homologue mais néanmoins différante de l'Archi-Naissance de l'Archi-Fils de la Vie. Allant jusqu'au bout de l'Auto-Révélation de la Vie, cet Archi-Fils se présente comme l'unique médiation de la naissance absolument finie de chaque Moi. En raison de l'Oubli par l'ego de la con-

¹ Ms A 6-12-4433, dans M. Henry, « Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* : la subjectivité », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°3, Presses Universitaires de Louvain, 2012, p. 199.

² M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 145 ; nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 199 ; nous soulignons.

dition originaire de Fils, cette médiation est révélée dans le Christ en tant qu'Incarnation évangélique et sotériologique de l'Archi-Fils Lui-Même.

Le triptyque chrétien que Michel Henry a peint magistralement avec *C'est Moi la Vérité, Incarnation et Paroles du Christ*¹, fait retour à une question radicale. De cette question radicale le commencement de la phénoménologie henryenne fait preuve implicitement. Une possible édition de l'intégralité du triptyque archi-christologique pourrait très bien porter comme sous-titre *Le Commencement retrouvé*. Ce Commencement, c'est la Vie absolue et le Christ qui y amène. Aucun oubli n'est impliqué dans la redécouverte de cette Archi-Origine. Les nombreuses références au Christ et au christianisme tout au long de son parcours interdisent une telle opinion. Les retrouvailles sont plutôt de l'ordre d'un développement explicitement chrétien de cet Archi-Commencement. Il se présente dans l'intégralité de l'œuvre comme la condition sans laquelle aucune des intuitions fondatrices de la phénoménologie de la vie n'aurait pu être affirmée. Par une extension de la Parole du Christ, reconnue comme Logos de (la) Vie, à toute sa phénoménologie, Michel Henry a poussé dans le triptyque sa *Rückfrage* jusqu'à l'opération archi-originaires « donatrice de sens » de toute la phénoménologie de la vie. Ainsi le triptyque n'a rien d'une liaison entre la phénoménologie de la vie et le christianisme comme entre deux termes séparés et susceptibles chacun d'exister sans l'autre, ni celle de leur synthèse dialectique. Le dernier triptyque de Michel Henry ne peut s'identifier à la « compatibilité » interne entre la phénoménologie de la vie et le christianisme que sous la condition de la reconnaissance fondatrice et de son maintien et non de la disparition ou de la méconnaissance de cette Ipséité essentielle qu'est le Christ, unique médiateur entre les individus et la Vie universelle.

Ce qui est finalement en jeu, c'est l'élucidation des raisons pour lesquelles le christianisme entend par vie, et sa relation au vivant, une « interprétation de la vie comme phénoménologique par essence, comme auto-révélation et comme Vérité »². Grâce à la phénoménologie de la vie du christianisme, le christianisme *chez* Michel Henry, le christianisme *de* Michel Henry, ne fait pas « figure » de simple « hypothèse ». Michel Henry n'a pas eu besoin d'attendre le triptyque chrétien pour se rendre compte que la duplicité de l'apparaître ne suffit plus pour ne pas tomber dans un autre monisme, métaphysique, de l'absolutisation de la finitude. Ceci est montré par les innombrables passages d'avant le triptyque, faisant droit à la dissociation entre une vie finie et une Vie absolue en laquelle cette vie finie est *fondée*. L'éventuelle « théologie » henryenne ne date pas du triptyque. De Dieu, de

¹ Pour le dire dans l'ordre effectif de la parution, mais que l'on pourrait sans doute relire en accordant une place centrale à *Paroles du Christ*, selon la proposition pleine de sens de Natalie Depraz, « Tautologie et antinomie : quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique ? » dans J.-M. Brohm et J. Leclercq (éds.), *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 440-450.

² M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 71.

l'Absolu, il en parle à chaque fois en phénoménologue de la vie¹ — l'identification d'une Vie absolue avec Dieu pouvant même apparaître sans aucune référence directe au christianisme. Mais qu'il ait fallu attendre le triptyque pour expliciter phénoménologiquement le comment *archi-ipséique* de la relation *médiée* entre la Vie universelle et chaque vivant particulier fini, c'est-à-dire l'archi-comment christique de la venue en soi du vivant dans l'Archi-venue en Soi de la Vie, telle est la thèse que nous tâcherons de soutenir dans cette contribution.

Répondre, toutes affaires cessantes, sur la question du statut du christianisme et de l'archi-intelligibilité de sa raison dans l'œuvre intégrale du phénoménologue, s'impose, à notre avis, à toute future recherche en et à partir de la phénoménologie matérielle. Car loin d'être un accident de parcours, le christianisme constitue plutôt l'unité même de cette œuvre qui se trouve dès le départ, force est de le reconnaître, déterminée par une inspiration et une intention chrétienne, comme le précise avec une grande exactitude Grégori Jean².

1/ La Duplicité du christianisme et la dernière Réduction matérielle

Le christianisme phénoménologique du triptyque exprime un problème certes ultérieur, consistant à conquérir le Fond de la subjectivité absolue. Mais pour répondre convenablement à la question de la motivation chrétienne souterraine de toute la phénoménologie de la vie, il nous faut d'abord indiquer ce que nous entendons en toute rigueur par christianisme et, de surcroît, ce que nous entendons par christianisme selon la phénoménologie henryenne pour autant qu'elle s'y identifie. Car il y a bien une ambiguïté du christianisme. De l'oubli de cette ambiguïté viennent à nos yeux les réserves de certains commentateurs sur l'« intrusion » *non grata* du christianisme en terre phénoménologique matérielle. Cette ambiguïté, toutefois, n'est pas celle de l'usage du christianisme par Michel Henry. Si « tout est double dans le christianisme », selon l'intuition phénoménologique décisive de la duplicité de l'apparaître, l'ambiguïté du christianisme tient au fait qu'il est lui-même *double*. Il peut donc être lu — ou se donner à lire et à vivre — de deux manières, selon qu'on l'appréciera authentiquement, en tant que Parole de Vie, ou qu'on le dépréciera, le

¹ Un exemple suggestif est en ce sens la conclusion d'une contribution de 1988 sur la crise de l'éthique et de la culture, crise qui est d'ailleurs celle de leur suppression dans le monde contemporain de la barbarie techniciste, et qui indique cet *autre* savoir que le savoir scientifique — autre au sens de foncièrement hétérogène à lui, un savoir *autre*, un savoir de l'Autre immanent, savoir absolu « plus ancien et plus essentiel » de l'Absolu lui-même, savoir de ce dieu qui seul peut encore nous sauver. À Michel Henry d'ajouter tout de même au diagnostic heideggérien la plus-value de sa phénoménologie matérielle : « ce dieu habite en nous, il est la vie qui ne cesse de nous donner à nous-mêmes » (« L'éthique et la crise de la culture contemporaine », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV*, « Sur l'éthique et la religion », Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 38-39.)

² G. Jean, « La subjectivité, la vie, la mort », dans *Revue internationale Michel Henry, op. cit.*, p. 15-92.

tenant pour une parole du monde ou un langage mondain. En d'autres termes, l'archi-christianisme transcendantal dont le triptyque met phénoménologiquement en évidence les intuitions transcendantales décisives, se trouve doublé, sur un mode moniste, par un *christianisme* face auquel il nous faut nous-même exprimer les plus grandes réserves phénoménologiques.

Il y a donc *christianisme* et *christianisme*, plus précisément *christianisme* transcendantal et *christianisme* métaphysiquement moniste. Un *christianisme* de la Vérité et un *christianisme* qu'il nous faut bien nommer *historique*. Or c'est précisément la phénoménologie matérielle qui permet de tracer la ligne de partage entre ce qui est et ce qui n'est pas véritablement — c'est-à-dire, phénoménologiquement dans la Vérité ! — chrétien. *Chrétien* donc, non pas tant d'un point de vue culturel, mais d'un point de vue *ontologiquement phénoménologique* ou simplement *phénoménologique* selon le *logos tês physeôs* de la Vérité, de la Vie, de la Chair qui l'habite. Et quoi qu'il en soit, c'est bien cet archi-*christianisme* transcendantal, dans sa congruence essentielle avec la phénoménologie de la vie, qui nous intéressera ici, et comme la seule chose qui importe. Ce *christianisme* est transcendantal uniquement parce que le Transcendantal lui-même est effectivement chrétien selon sa propre Réalité, indiquant en toute rigueur ce seul et unique Réel — le Christ Lui-Même. De qu(o)î ce Christ est-il le Nom ? La réponse est sans appel : de l'Absolue-Immanence, immanente aux vivants finis à travers la médiation originaire de ce Logos — Archi-Fils de la Vie absolue Même.

Dès que l'homme, religieux ou pas, se pose la question de dieu avec le sérieux phénoménologique requis par une telle question, il ne peut pas ne pas en venir — tôt ou tard, nul ne sait quand en effet¹ —, par la réponse absolue, radicale, à la fois protologique et eschatologique qu'est le Christ — et cela parce qu'à la fois, et lui seul, *et* Dieu *et* homme, et l'Un et l'autre, et l'un et l'Autre, Il manifeste ainsi dans l'unicité de sa personne le *Wie* phénoménologique de leur relation. Suivre l'Archi-christologie *Logo-logique* où la Parole de la Vie Se parle Elle-même aux vivants constitue ainsi le geste phénoménologique le plus radical et, pour cette raison même, entièrement accompli de Michel Henry. Tout dans la phénoménologie de la vie annonçait une telle *sequela Christi* : suivre le Christ, non pas monistement, en marchant derrière lui — on reproche ceci à Michel Henry, mais c'est précisément ce qu'il ne fait en aucun cas —, mais l'accompagner, être à ses côtés, dans ce passage messianique d'une *logique du monde* à la logique de la Vie. S'il y a bien un « tournant théologique » de la phénoménologie chez Michel Henry, le sien serait ainsi le seul *vrai*, parce qu'Archi-christologique — n'assumant explicitement cette qualification qu'au nom d'une telle Archi-christologie —, parce que passant, par conséquent, et eu égard à ses autres *versions*, par une autre porte — une Porte *Autre*. Et s'il l'accomplit seul radicalement, c'est parce qu'avec cette Archi-christologie propre-

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 291.

ment *phénoménologique*, une autre « théologie » et une autre « anthropologie » se trouvent finalement engagées. Ce tournant qui, au sein de la phénoménologie de la vie, n'est que le passage de l'implicite à l'explicite — avec toute la transformation du vocabulaire qu'un tel mouvement implique ici et là —, se présente donc finalement comme un Retour absolu : retour de et à l'Incontournable — le Christ, unique chemin de l'attestation phénoménologique de chaque Moi dans l'Archi-attestation archi-phénoménologique de la Vie absolue. Car ce n'est plus simplement de l'Archi-qu'il y est question, mais de l'accès rigoureusement *christique* à cet Archi-, de l'*en-arché*-ologie, dirons-nous, de cet Archi- co-appartenant à l'*accès phénoménologique archi-christologique* au Christ lui-même. La « première philosophie », déjà « philosophie première », ne trouve ainsi un aboutissement théo-anthropologique qu'en tant qu'elle se dote d'une méthodologie dernière : la *phénoménologie du Premier Vivant et de sa fonction médiatrice dans la génération des vivants dans la Vie absolue, comme accès de chaque vivant à lui-même en tant qu'accès à la Vie absolue*. Quand nous parlons donc de « tournant » henryen, il ne s'agit donc nullement du tournant que représenterait la trilogie au sein la phénoménologie matérielle, mais du fait que, en dehors de son dernier triptyque chrétien et de ce « tournant christo-théologique » qui exauce théo-anthropo-logiquement la phénoménologie de la vie elle-même en en faisant une archi-christologie, ce que l'on a pu nommer, à tort ou à raison, « le tournant théologique de la phénoménologie française »¹, ne saurait en aucun cas s'opérer.

On prendra donc avec Michel Henry le Christ au sérieux. Il n'est pas, dans son cheminement, quelque individu étrange voire suspect dont, pour reprendre une déclaration qu'il appliquant à Marx, les « balbutiements ne pourraient servir que d'indice ou de symptôme dans la découverte de la vérité »². La phénoménologie de la vie est chrétienne dès sa naissance, quoiqu'elle doive encore le devenir, et c'est bien ce « devenir chrétien » qu'exprime le triptyque — le Christ n'accomplissant la « deuxième naissance » de la phénoménologie radicale de la vie que parce qu'Il en constituait depuis toujours la « co-errance » matérielle. Et s'il est dès lors le *chemin-avec* de toute la phénoménologie matérielle, celle-ci, en retour, ne pouvait que préparer le dernier et ultime geste phénoménologique qu'accomplira le triptyque. Ainsi, tout le projet de la phénoménologie matérielle s'avère motivé par cet archi-christianisme transcendantal, et tous ses chemins matériels mènent à ce Christ transcendantal en tant que le *Wie* ontologico-tropologique de la vie des vivants et de leur relation à la Vie qui les a engendrés. Ce ne sont donc les références christiques présentes tout au long du parcours de Michel Henry et la méditation explicite du christianisme qui font de la phénoménologie matérielle une philosophie chrétienne : ces références et méditations n'ont leur raison d'être qu'à partir de cet archi-

¹ D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1991.

² M. Henry, *Marx, tome I: Une Philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 32.

christianisme transcendantal. Ou pour le dire autrement, tous les chemins de la phénoménologie matérielle mènent à son absolu-tion ultime, parce qu'aucune réalité (économique, psychanalytique, sociale et politique, esthétique) n'est étrangère au christianisme pour autant que le christianisme a trait à cette Réalité Même — la Vie unique. De ce point de vue, peut-être faut-il même affirmer que la plus grave aporie pour la phénoménologie matérielle aurait été de n'avoir *pas* abordé sérieusement et de manière explicite cette question radicale de la relation de l'homme vivant à Dieu-la-Vie à travers l'accès unique qu'est la Parole et la Personne du Christ.

Michel Henry n'est pas un de ces « croyants » qui affirment sans comprendre¹. *Phénoménologie de la Foi vivante*, il est celui qui « pénètre au contraire dans l'essence intérieure de la Vie, [et pour qui le] contenu énigmatique du christianisme s'illumine soudain dans une lumière d'une telle violence que tout homme l'apercevant sous cet éclairage s'en trouve profondément ébranlé »². Son christianisme, sa théologie, sont ainsi hétérogènes au « paradoxe de ces théologies », mondaines, trop mondaines, *historiques*, qui croient

pouvoir s'élever de la considération de données mondaines et par exemple humaines à l'idée de Dieu, c'est-à-dire en fin de compte comprendre celui-ci à partir du monde et de sa vérité. Ce qui manque à ces constructions spéculatives, *c'est, en l'absence d'une phénoménologie de la vie, la notion même de ce qui est en question dans le christianisme, qu'il s'agisse de Dieu, du Christ ou de l'homme lui-même.*³

Ce que le christianisme apporte explicitement à la phénoménologie de la vie est cette extension — *dyologique* — *et* à l'homme *et* à Dieu des thèses phénoménologiques radicales et phénoménologiquement uniques affirmées par le Christ au sujet de lui-même. Une rétro-référence de l'Archi-christologie à l'anthropologie matérielle et à l'Archi-Théologie radicale de Dieu-la-Vie constitue ainsi le contenu essentiel du « dernier » Michel Henry, leur imbrication à partir de l'auto-référence à Soi de l'Archi-christologie elle-même.

C'est donc phénoménologiquement que Michel Henry se donne le droit et assume le devoir de donner le Nom du Christ à cette possibilité transcendantale de chaque Soi vivant de retrouver la Vie absolue qui l'engendré par sa médiation. Le Christ lui donne un Nom-lieu du Fils de Dieu et Fils de l'Homme. Comment la phénoménologie matérielle aurait pu ne pas assumer comme un devoir le fait de donner *communément* le nom *propre* de *Christ* à cette expérience qu'est la réduction opérée par le Soi de l'auto-nomie tropologique de son égo (de son égoïsme transcendantal) dans et par l'auto-nomination du Christ lui-même en tant qu'Archi-Soi à travers lequel tout Soi vient à soi dans la Vie et n'y vient qu'en lui ? Au contraire, si Michel Henry

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 71.

² *Ibid.* ; nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 128 ; nous soulignons.

se donne la tâche de développer singulièrement sa phénoménologie au fil d'une lecture strictement chrétienne, c'est précisément parce que seul le christianisme permet phénoménologiquement de parler, dans la chair de ma foi-certitude affective, une Parole radicalement hétérogène à tout « élément de langage *mondain* »¹. Seul le Logos de Vie permet à la phénoménologie de la vie de réaliser une lecture phénoménologique du christianisme qui « au lieu de le prendre de haut, y reconnaissait en quelque sorte la vérité »². Nous ne pouvons pas cautionner l'opinion qui laisserait croire à la présence d'un *christianisme mondain* dans le triptyque henryen. Et plus généralement, les critiques adressées par certains commentateurs au christianisme de Michel Henry ne témoignent-elles pas en effet d'une incapacité à « comprendre l'Archi-christologie en laquelle s'édifie leur être véritable »³ ? Car elles concernent inmanquablement le double *mondain* du christianisme transcendantal henryen, là où il n'y justement ni Archi-christologie ni ce qu'elle enseigne, à savoir que « *notre relation au Christ ne s'accomplit ni dans la pensée ni dans le monde* »⁴. « La duplicité de l'apparaître fait, que dans le christianisme tout est double »⁵, mais double, une fois encore, est dès lors le christianisme lui-même : christianisme authentique, Archi-christologique, d'une part, *christianisme* « monistement » mondain, *anté-christologique* par conséquent, d'autre part.

Tout est double, mais quand ce qui est double, ce qui se propose à nous sous un double aspect, n'est en soi qu'une seule et même réalité, alors l'un de ces aspects n'est qu'une apparence, une image, une copie de la réalité mais non cette réalité elle-même — son *double* précisément. Deux éventualités s'offrent alors : que ce double, cette apparence extérieure *corresponde à la réalité*, ou qu'elle ne lui corresponde pas. Dans ce dernier cas, l'apparence est une leurre.⁶

Le christianisme véritable, vivant, matériel et charnel de Michel Henry est radicalement étranger et hétérogène à ce *christianisme mondain*, à ce monisme chrétien qui ne correspond en aucun cas à la Réalité du christianisme dans sa Vérité. Le christianisme transcendantal de Michel Henry est tout le contraire de ce *christianisme* contraire au *Christ*, tout le contraire du Christ. Ou, pour le dire positivement, le christianisme transcendantal de/chez Henry est un vivre(-avec) le Christ sans la moindre trace de *christianisme*. C'est d'ailleurs l'*époque* de ce *christianisme* — double extérieur et ne correspondant en aucun cas à la Réalité dont il n'est, précisément, que le

¹ R. Kühn, « Le Passage absolu. De l'affectivité comme la seule certitude possible », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 2001, p. 161 ; nous soulignons.

² M. Henry, « Un parcours philosophique » dans *Autodonation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauschesne, 2004, p. 164.

³ M. Henry, « Archi-christologie », *art. cit.*, p. 129.

⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 245.

⁶ *Ibid.* ; nous soulignons.

double irréel — qui constituera la condition négative de sa propre lecture matériellement phénoménologique. Non pas comme « *une philosophie du christianisme* » parmi d'autres, mais comme une lecture Archi-christologique signant son universalité. Comment comprendre, dans le cas contraire, et selon le dire explicite de Michel Henry, que l'affinité qui se découvre dans l'étrange — pour un regard moniste ! — « réseau des relations qui s'instituent entre la phénoménologie de la vie et le contenu *dogmatique* du christianisme [...] se lit derrière le *vocabulaire* »¹, lors même que le second donne désormais un « vocabulaire complètement changé »² à la première ? Et s'il a effectivement changé, c'est parce que les paroles non-mondaines du Christ lui ont fait gagner en transcendantalité, à travers cette seule et unique Révélation an-historique et a-cosmique qui fonde justement la « congruence essentielle d'une phénoménologie de la vie et du christianisme. »³

Dans cette perspective le christianisme est dé-cisif pour la phénoménologie de la vie. Il n'est pas, toutefois, de l'ordre d'un choix ou d'une décision, mais bien plutôt d'une in-cision singulière, d'une entrée par la Porte *étroite*, et qui n'est si étroite que parce qu'elle constitue phénoménologiquement l'*unique* ouverture, l'Arche, la Porte, le Passage pour remonter à l'Intériorité absolue la plus intérieure. Et telle est justement la raison pour laquelle « la nomination du Christ n'a rien de métaphorique »⁴. Car le Christ n'est pas une figure prise au hasard pour exprimer ce que la phénoménologie de la vie aurait pu exprimer autrement — par une autre image ou un autre concept — ou qui se trouverait, telle quelle, dans une autre religion ou une autre théologie. Il est, au contraire, la nécessité la plus intérieure de la phénoménologie de la vie, son unique nécessité. Et puisqu'il a apporté implicitement dès le départ sa contribution décisive aux déplacements thématiques radicaux que la phénoménologie henryenne opère au sein et à partir de la phénoménologie historique, il devient évident que le triptyque Archi-christologique, et donc chrétien, était lui-même pré-visible comme une sorte d'unique retour à et de l'Archi-Origine. La « deuxième naissance » au Christ de la phénoménologie de la vie se précise alors — ni plus ni moins — comme la reconnaissance d'une dette. De là résulte la nécessité d'« apporter sa contribution à l'intelligence du christianisme et de ses paradoxes »⁵, tant que ses paradoxes demeurent incompris selon, précisément, un *logos* mondain. La première naissance de la phénoménologie prend alors par rapport au triptyque la forme d'une *preparatio* ou d'une pédagogie matérielle à la Révélation absolue *par* « Celui-là » même qui la révèle. La « venue en soi » de la vie demandait dès le départ le Chemin à venir ; la première philosophie Lui préparait ainsi l'Archi-Venue.

¹ M. Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit.*, p. 105 ; nous soulignons.

² M. Henry, *Entretiens, op. cit.*, p. 121.

³ M. Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit.*, p. 111.

⁴ R. Kühn, « Le Passage absolu », *art. cit.*, p. 163.

⁵ M. Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit.*, p. 109.

La « deuxième naissance » indique ainsi le *Chemin christique* devenu, enfin !, « l'objet d'un traitement explicite : la relation de la vie au vivant telle qu'elle s'organise autour d'une *Ipséité fondamentale* »¹. D'où résulte aussi l'explicitation phénoménologique la plus rigoureuse possible de la « dissociation de la Vie absolue et d'une vie finie *en même temps* que leur immanence réciproque »², tout cela à partir des intuitions que seul le Christ rend « communes à la phénoménologie de la vie et au christianisme »³.

Que notre vie soit cachée en Dieu, la phénoménologie de la vie le savait, phénoménologiquement, avant même le triptyque chrétien voire indépendamment de toute référence chrétienne. Mais que « notre vie [soit] cachée *avec le Christ* en Dieu »⁴, voilà la raison et le comment Archi-intelligible de l'accomplissement théophénoménologique de la phénoménologie de la vie. Ce *christ-avec* constitue le motif *phénoménologique* capital du triptyque, mais aussi la pierre d'achoppement pour tout autre *logos* que le *cogito* phénoménologique chrétien de la vie. Ainsi, c'est plutôt sans l'explicitation proprement chrétienne que phénoménologie de la vie risquerait une chute dans la métaphysique, laissant son fondement hors de la phénoménalité, en tant que, phénoménologiquement, la subjectivité finie ne peut pas, sauf ab-surdité métaphysique précisément, se prendre pour son propre fondement. C'est en abordant phénoménologiquement la question de l'Archi-Fondement à travers l'Archi-christologie comme le seul chemin d'accès à l'Archi-Fondement lui-même que la phénoménologie de la vie ne risque ni théologiquement ni anthropologiquement rien. Au contraire, elle échappe de cette manière Archi-christologique au risque de faire tomber dans la métaphysique d'un monisme pathétique toutes les thèses matérielles antérieures. Son christianisme n'est pas une hypo-thèse phénoménologique, mais *la* thèse phénoménologique par excellence. Dieu-la-Vie, Archi-Fondement invisible, c'est phénoménologiquement qu'il brille de par son absence mondaine — l'a-cosmisme de la vie concerne aussi bien Dieu que le Christ et l'homme —, mais brille phénoménologiquement, uniquement grâce à sa Parousie présente dans chaque Soi à travers l'Archi-Soi de l'Ipséité médiatrice essentielle.

C'est de là que vient le besoin pour la seconde naissance de phénoménologie de la vie de ne se référer désormais qu'à l'Unique Référent. Elle le fait, certes, en se rapportant aux textes du Nouveau Testament qui contiennent « des thèses philosophiques qui sont celles d'une phénoménologie de la vie »⁵, en se référant spécialement à l'archi-intelligibilité du Prologue johannique, mais aussi aux livres de l'Ancien Testament, aux Pères qui « s'éprouvait phénoménologiquement eux-mêmes comme des vivants », éprouvant leur « propre vie comme une vie qui venait

¹ M. Henry, *Entretiens*, p.18 ; nous soulignons.

² *Ibid.* ; nous soulignons.

³ Michel Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *art. cit.*, p. 106.

⁴ Colossiens III, 3 ; nous soulignons.

⁵ M. Henry, « Un parcours philosophique », *op.cit.*, p. 165.

en eux sans leur concours ou leur assentiment, qui n'était pas la leur et qui devenait pourtant la leur »¹. Mais par la phénoménologie de la vie qui est mise en jeu dans l'interprétation de ces sources textuelles et scripturaires, Michel Henry ne fait que s'inscrire dans une Tradition, celle du christianisme transcendantal précisément, et sa permanente référence à l'Unique Référent phénoménologique. Car peut-on vraiment lire ailleurs que dans le christianisme la relation médiée entre la vie et la Vie par une Ipséité Fondamentale ? N'est-ce pas pour cette raison qu'avec le christianisme explicite et explicité dans le triptyque, la phénoménologie de la Vie remplace désormais toute religion *historique*, tout monisme religieux, pour donner accès à l'unique Salut réel avec et par cette nomination praxique christique ? La motivation Archi-christologique de l'accomplissement de la phénoménologie de la vie porte selon nous sur l'unicité de ce témoignage et de sa prétention universelle. Quelle est réellement, en effet, la possibilité de trouver dans la culture ou la religion une expérience de la génération des vivants dans la Vie à travers la médiation par l'Archi-Soi de l'Archi-Fils engendré dans cette Vie Même ? Force est de reconnaître, phénoménologiquement, qu'une telle expérience s'arrête, pas tant culturellement mais phénoménologiquement, au christianisme. Celui-ci fait ainsi « figure » de *hapax* phénoménologique. Quel Soi fini peut se dire, sans tomber dans l'égoïsme transcendantal, être la Voie, la Vérité et la Vie, sinon « Celui-là » seul qui habite l'Origine du Même Commencement qu'elle ? Le travail même de la passion philosophique d'universalisation² qu'accomplit Michel Henry avec la reconnaissance de la Vérité christique, n'est-ce pas en effet cette nomination *phénoménologique* même du Christ, laquelle se présente dès lors comme tout le contraire d'« une vérité historique ek-statique »³, y compris et surtout comme celle du *christianisme* même ? Ne faudrait-il pas, en toute rigueur, parler plutôt de *non-réciprocité* phénoménologique entre la Parole phénoménologique du Christ et *toute forme existentiellement historique de religion*, là même où la contemporanéité avec cette Parole se réalise dans l'apodicticité de la vivre — quand bien même l'on ne saurait pas *Nominalement* qu'il s'agit (de la phénoménologie) du Christ ? Et, pour être encore plus rigoureux, ne faudrait-t-il parler en dernière instance d'une foncière in-différence phénoménologique de la Parole de la Vie à l'égard des dires-de-dieu(x) selon le *logos* de ce monde ?

2/ *En-archéologie* : de l'a-théisme méthodologique au miazoïsme.

La force de la dernière philosophie n'est pas une *Idea Christi*, mais, au contraire, une *Realia Christi* phénoménologique. L'unicité de la congruence du christianisme et la phénoménologie de la vie, leur co-appartenance essentielle, est de l'ordre de la

¹ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 175-176.

² Rolf Kühn, « Le passage absolu », *art. cit.*, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 164.

seule intériorité réciproque possible, celle qui se noue avec le Christ éternel. Le triptyque se présente pour cette raison comme une seule écriture à deux voix : d'une part la « parole henryenne », qui ne peut dire ce qu'elle dit seulement parce qu'elle laisse parler, d'autre part, la Parole-sans-dire-mondain du Christ en elle. Michel Henry n'écrit pas le triptyque comme le résultat de ce qu'il pense du christianisme, mais comme ce que le christianisme lui-même lui donne à penser phénoménologiquement. Nous ne parlerions ainsi ni d'un Christ comme « miroir », ni d'un Michel Henry « au miroir » du Christ. Les deux voix — henryenne et christique — du triptyque ne sont en définitive qu'une seule parole... de la Voie chrétienne.

Seul le Christ permet à la phénoménologie de la vie de placer la relation entre cet individu et la Vie absolue comme ne pouvant apparaître ailleurs que sur le plan même de la vie absolue¹, d'une *vie unique*. Avec le Christ « Archi-méthodologue », le véritable tournant de Michel Henry est d'ordre *miazoïque*. S'il *continue* de parler phénoménologiquement de la vie c'est en tant que Vie unique, celle de Dieu, du Christ et de l'homme. Ce tournant permet réellement de « risquer » *dés-ontologiquement* « la question de Dieu »² puisqu'il s'agit précisément de l'aborder phénoménologiquement. La révélation *dyo*-pathique au sein même du *mia-zoïsme* matériel en la Personne de Celui-là même qui témoigne de la Vie qui l'a envoyé se révéler aux hommes en tant que la Voie éternelle du passage médiatique, opère à la fois une désontologisation de Dieu et une *démétaphysication*³ de la fondation de l'homme en Dieu. La méthodologie qui régit cette explicitation phénoménologique de Dieu-la-Vie à partir de la rétro-référence à elle de l'archi-christologie est une *réduction en-archéologique*. Elle indique la nécessité radicale pour la phénoménologie de la vie de reconnaître en le *Christ* ce Logos habitant l'Origine même. Est Antéchrist celui qui sépare Jésus du Christ⁴, mais en tant que qu'il sépare ainsi ce Christ même d'une part de l'Archi-Logos qui, *en-Principe*, habite l'Origine, et, d'autre part, de tous ceux qui sont venus à la vie en Lui. « *En Archè hò Logos* »⁵ co-appartenant au « *En Logos hoi anthropoi* » — c'est là le *principe matériel des principes*, principe Archi-intelligible de l'accès et de l'attestation phénoménologique du Principe Fondateur. *Autant de reconnaissance de l'archi-contemporanéité de ce Christ, en tant qu'Archi-Logos, au Principe comme Archi-Fondement ultime, autant d'accès phénoménologique à cet Archi-Fondement par la médiation même du Christ*. On ne peut ni décrire ni vivre l'auto-révélation à soi de la Parole de la Vie dans l'auto-révélation à Soi de chaque vivant, sans passer par le Verbe, par le Christ en tant qu'archi-révélation à Soi de la Parole de Dieu. Le Christ est la Porte et la

¹ M. Henry, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit.*, p. 213-214.

² M. Henry, *Entretiens, op. cit.*, p. 67-69.

³ Nous empruntons le terme à Barbara Skarga, *Les limites de l'historicité*, Paris, Beauchesne, « Bibliothèque des Archives de Philosophie », 1997, p. 161.

⁴ Jn II/ 18, 2, Jn 7.

⁵ Jn I/ 1.

Voie d'accès. Il était impossible à Michel Henry de faire comme si l'on pouvait « passer ailleurs », ou se passer phénoménologiquement d'un tel passage absolu et/ou comme si une autre « figure » que celle du Christ pouvait s'affirmer comme l'accès d'une telle venue à soi de la vie dans l'ad-venue de la Vie en elle. Une grave aporie serait pour la parole henryenne le fait de ne pas rendre témoignage à Celui qui seul est le *Wie* originaire d'une telle Venue et peut — « d'où » sinon de cette Venue-même ? — ainsi l'enseigner. Il ne suffit plus d'affirmer comme phénoménologique la dissociation de l'auto-affection affectante, au sens fort, et de l'auto-affection affectée, au sens faible. Il faut aussi savoir, contre l'Oubli, savoir absolu d'archi-gnose, quel chemin unit ces deux différenciantes auto-affections.

Deviennent ainsi problématiques eux-mêmes les doutes quant à l'archi-phénoménalité de la Vie absolue et de son auto-révélation de Soi. Car si le seul accès phénoménologique du vivant à la Vie absolue est christique, ce Christ même révèle aussi que cette expérience phénoménologique humaine de l'Archi-phénoménalité n'est pas telle que lui-même, le Christ seul fait de la Vie elle-même, dans son absoluité, l'Archi-expérience de Soi précisément. Suis-je, Moi, le Christ, pour avoir accès à cette archi-phénoménalité autrement que par la *participation* au Chemin qui m'Y amène ? Suis-je le Christ pour avoir accès à l'archi-phénoménalité du Père telle que Lui, Logos, son Archi-Fils *en fait* l'expérience ? Précisément pas. En aucun cas il ne s'agit de se-mouvoir co-originaires à l'Archi-surgissement de la Vie et à son archi-phénoménalité, pour la saisir dans son archi-attestation phénoménologique. La phénoménologie de l'archi-phénoménalité tient donc, humblement, à ce saisissement de la possibilité réelle à-partir-de et non pas d'une expérience ontologique de Dieu selon l'archi-comment de sa propre archi-phénoménalité.

Loin d'être le signe métaphysique d'un tournant thé(ï)ologique, le triptyque est plutôt, au nom de la « *philosophie du christianisme* » en tant que « *philosophie de la chair* » à partir des *Paroles* — archi-(et)-phénoménologiques — *du Christ*, la déconstruction même de toute idéalité onto-thé(ï)ologie métaphysique. La médiation entre les deux vies dissociées en tant que l'immanence de l'Immanence transcendante, sans écart, de la Vie absolue dans l'immanence de la vie finie, fait du christianisme transcendantal non pas une religion constituée, mais *la Foi-certitude* déstituant de toute religion. L'archi-intelligibilité de l'archi-christologie du Logos Archi-Fils devient ainsi pour l'ensemble du triptyque la critériologie christique, la *c(h)ri(s)tériologie* ultime pour aborder, selon les thèmes de Vérité, de Chair et de Parole, la question plus que difficile de la relation des Fils vivants à leur Dieu-la-Vie. Disons plutôt, d'une manière radicale, qu'en dehors de cette critériologie Archi-christologique, toute phénoménologie de la religion sera pauvre dans les réponses *phénoménologiques* à donner quant au *wie* originaire de *la* religion en tant que « naissance en Dieu » de chaque vivant. Quand Michel Henry affirme que le christianisme n'est rien de métaphorique, que dans le christianisme il n'y a pas de

métaphore, rien qui soit de l'ordre du « comme si »¹, il suggère aussi que la présence de ce christianisme lui-même « au cœur »² de sa phénoménologie n'est rien de métaphorique non plus, rien d'un « comme si » — comme si l'on pouvait passer ailleurs que cet « Incontournable phénoménologique » qu'est le Christ.

Nous n'avons donc pas à faire dans le triptyque à une autre méthode que celle de la contre-réduction mise à l'œuvre dans les écrits qui le précèdent. Il s'agit toutefois d'une contre-réduction *radicalisée* en ce sens que, puisque *l'essence de la manifestation* est reconnue archi-intelligiblement à partir et en tant que *la manifestation* unique *du Christ*, la réduction à l'œuvre désormais dans la phénoménologie matérielle est une *réduction au Christ transcendantal*, réduction au comment phénoménologique de la « possibilité la plus intérieure » de la relation de la Vie-le-Père aux vivants-les-fils. Il n'est pas illégitime de dire, dès lors, que le pas en avant du dernier triptyque ne se limite pas à la re-conduction de l'absolu de la vie subjective finie à la Vie phénoménologique absolue. Il engage une reconduction de ce stade élémentaire de *re-ligio*³ au Chemin même qui mène de la Vie absolue à la vie finie — et retour (sotériologico-éthique). C'est la raison pour laquelle nous avons déjà qualifié ce type de réduction d'*en-archéologique*, car il s'agit bien de relire phénoménologiquement la Vie absolue, la vie finie et leur relation à partir de l'archi-contemporanéité du Logos au Commencement. Tout cela à partir de la Parole du Christ en tant que Parole de Dieu-la-Vie, laquelle, « si c'est comme un glaive à deux tranchants que nous atteint [...], ce n'est pas seulement en raison du caractère stupéfiant de ce qu'elle dit, c'est précisément parce que *c'est Lui qui parle* »⁴. La réduction au Verbe-Christ concerne à la fois Dieu, le Christ lui-même et l'Humain, tant que ce Christ est précisément le nom de l'apodicticité affective de tout Soi dans sa relation à Dieu-la-Vie. Une telle réduction *au Christ* se réalise comme réduction *par* le Christ lui-même. *Paroles du Christ* dit en ce sens le dernier mot sur la Parole Première de l'Archi-Logos incarné.

En tant que Parole de Dieu, elle dit aussi sur Dieu lui-même (*peri tou théou*) ; mais elle le dit en tant que Dire-de-Soi. L'unicité d'une telle parole opère l'accomplissement de l'« athéisme noble »⁵ — rejet du concept de Dieu transcendant, ek-stérieur à la vie. La théo-logie de Dieu-la-Vie mène à son comble la « destruction » de toute conception (*logismos*) sur Dieu, et l'homme, à partir de l'Être⁶ et de l'extériorité. Et c'est à partir d'une telle extériorité que le *log(ism)os Grec* ainsi que le *log(ism)os Juif* construisent leurs monismes théologiques poly-théistes ou mono-théistes. Mais dans cette extériorité « rien ne se montre jamais qui se trouve

¹ M. Henry, *C'est moi la Vérité*, *op.cit.*, p. 148.

² M. Henry, « Le Christianisme : une approche phénoménologique », *op. cit.*, p. 95.

³ M. Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, p. 17.

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 269 ; nous soulignons.

⁵ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, § 46, p. 509.

⁶ Voir ici l'affirmation décisive sur l'absurdité d'une conception de Dieu à partir de l'Être dans *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 41.

constitué en soi-même comme une intériorité et comme un Soi, comme une ipsité absolue telle que l'est *sans doute* l'essence divine »¹. La réduction au Christ opère donc comme signe d'hétérogénéité irréductible entre, d'une part, le contenu — culturellement judéo-hellénique — *représenté* de Dieu et de l'homme, et d'autre part l'Ipsité divine réelle du Christ en tant que *la* relation même de la Vie, la *seule* réelle, à tout vivant. Si « d'accès à Dieu, de relation à sa réalité propre nous ne pouvons avoir que pour autant *qu'Il se montre à nous, dans sa révélation et par elle* »² — en sorte que c'est là précisément que la véritable théologie, la *Lebenstheologie*, « n'est possible que comme phénoménologie »³ —, alors le tournant théologique accompli par Henry est essentiellement *phénoménologique* : *il n'y a de Dieu que la Vie, et le Christ nous est le Chemin de sa Venue*. Sans ce tournant christo-théologique, la phénoménologie de la vie risquerait un *para*-logisme moniste. L'inconsistance — l'*an-hypostaton* dit à juste titre le vocabulaire grec des Pères — du Monisme onto-thé(i)ologique est précisément d'ignorer cette Hypostase Première qu'est le Verbe en son auto-révélation Archi-phénoménologique en tant que *le* Chemin par lequel notre vie phénoménologique nous arrive. Pour cette raison précisément, la *réduction en-arché*-ologique au Christ fonctionne comme l'*a*-théisme méthodologique, à savoir comme reconduction au site de Vérité de la Religion de tout (poly-, hétéro- ou mono-)théisme. « Avec l'intuition d'une Parole de Vie, ce sont ces pré-supposés naïfs et ces paradoxes extérieurs que le christianisme fait voler en éclat. »⁴ Et la manière dont il le réalise constitue indubitablement *la critique purement matérielle de toute religion*, qui n'est pas seulement la ruine des mythologies, des théologies païennes ou naturelles, mais l'émergence d'une religion nouvelle : la Foi. Son *a*-théisme méthodologique vise négativement « le Dieu [...] extérieur à la vie. C'est l'extériorité comme telle qui est récusée comme ne pouvant constituer l'essence de la vie, c'est-à-dire de la divinité. »⁵ Or un tel *a*-théisme matériel ne porte véritablement le qualificatif de méthodologique qu'en tant que réduction au Christ et *par* le Christ qui est le chemin même selon lequel s'opère une telle réduction. Comment ? En tant qu'Il s'éprouve lui-même

comme traversé par cette Vie, comme le lieu où elle s'auto-éprouve en lui qui n'est que l'auto-épreuve de cette Vie divine. Ainsi n'est-il rien d'autre que l'accomplissement de cette vie ; ce qui se révèle en lui, c'est l'auto-révélation de cette Vie, sa propre Révélation, sa « gloire » — c'est la révélation de la vie, c'est la gloire du Père.⁶

¹ M. Henry, « Acheminement vers la question de Dieu : Preuve de l'Être ou épreuve de la Vie », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit.*, p. 72 ; nous soulignons.

² *Ibid.* ; nous soulignons.

³ *Ibid.*

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 277-278.

⁵ M. Henry, *Marx, tome II : Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 56-57.

⁶ M. Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 113.

Cette méthodologie Archi-christologique ne s'arrête évidemment pas à ce niveau-ci de la description *théo*-phénoménologique. Elle continue surtout là où il s'agit d'élucider matériellement « la relation de la vie au vivant, et cela en Dieu aussi bien qu'en l'homme. »¹ Ce qui lie phénoménologiquement tout ce réseau de relations est précisément le *miazoïsme* de la phénoménologie chrétienne de la vie. Il n'existe qu'une seule vie, l'unique essence de tout ce qui vit. Il est décisif de remarquer le fait que ce *miazoïsme* ne fait son entrée qu'à travers le « point nodal » qu'est le Christ : « [...] il n'y a qu'une seule Vie, celle du Christ (n.s.) qui est aussi celle de Dieu et des hommes et [...] de cette seule et unique Vie [...] seule témoigne la parole du Christ »². La remarque est d'une grande importance car le Christ dans son Archi-christologie — *Ego eimi* ! —, se révèle comme l'accès à tous les niveaux de compréhension phénoménologique contenus dans ce *miazoïsme* matériel :

1/ la question du monothéisme matériel précisément — il n'y a qu'un seul Dieu car il n'y a qu'une seule Vie —, et

2/ la question de l'anthropologie matérielle comprise si l'on veut comme *monoanthropisme* — il n'y a pour le christianisme que l'homme vivant, Fils de Dieu dans l'Archi-Fils.

Miazoè ne contredit pourtant pas ce que les Pères entendent par la *non-homoousia* entre l'homme et Dieu, avec l'implication directe d'un dyophysisme pour la personne unique du Christ, Dieu-homme. La réalité phénoménologique du *miazoïsme* implique à la fois la reconduction constante du *logos* de la nature de l'homme vivant au Logos de la Vie absolue qui l'a engendré. *Miazoïsme* est la négation même d'une absurde autonomisation par l'homme de ce qu'il tient illusoirement comme *sa* nature. La Différence entre Dieu et l'homme, reconnue dans sa finitude même, comme n'ayant pas posé lui-même son existence, se jouera à l'intérieur même de ce *miazoïsme* comportant l'intériorité non-réciproque entre le Fils de Dieu et Dieu qui l'a engendré par son Archi-Fils. Le concept de Différence originaire en Chiasme originaire nous aidera ici à la compréhension de l'archi-intelligibilité qui s'y joue.

Le tournant Archi-théologique, puisque réellement Archi-christologique, n'est donc compréhensible qu'à partir d'une solution ultime accordée à l'anthropologie matérielle. C'est bien cette dernière qui est ainsi accomplie par ce « christianisme [qui] bouleverse notre conception de l'homme parce qu'il a disqualifié le préalable à partir duquel l'homme se comprend depuis toujours et aujourd'hui plus que jamais. »³ De manière négative, cette anthropologie matérielle chrétienne

rompt de manière décisive avec les *représentations* habituelles de l'homme, que ce soient celle du sens commun, de la philosophie, de la science, c'est-à-dire de la science moderne, mais aussi avec la plupart des définitions religieuses.⁴

¹ *Ibid.*, p. 71.

² *Ibid.*, p. 49.

³ M. Henry, « Le Berger et ses brebis » dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit.*, p. 165.

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 120 ; nous soulignons.

Or, « le caractère révolutionnaire du christianisme »¹, disqualifiant « d'entrée de jeu toute forme de pensée — science, philosophie ou religion — *tenant l'homme pour un être du monde* »², est précisément l'affirmation du fait qu'il est fils de Dieu³, et qui plus est Fils dans le Fils⁴. Il serait particulièrement éclairant de revoir ici les étapes par lesquelles Henry en expose les raisons. Car en fin de compte, concernant l'homme, cette « hétérogénéité phénoménologique et par conséquent ontologique [...] par rapport au monde et à sa vérité »⁵, le christianisme ne l'affirme et ne peut l'affirmer autrement que par une « extension à l'homme des thèses radicales affirmées par le Christ au sujet de lui-même »⁶. C'est là le coup de grâce du *miazoïsme* phénoménologique matériel du christianisme — « *la Vie a le même sens pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme* »⁷ — en tant qu'il est *la* manière phénoménologique de « comprendre l'homme à partir du Christ, compris lui-même à partir de Dieu »⁸. Écoutons encore Michel Henry :

Le discours que le Christ tient sur lui-même [...] ne vaut pas seulement pour le Christ mais concerne aussi bien tous les hommes dans la mesure où ce sont eux aussi, des Fils. En fait de Fils il n'y en a que dans la Vie, engendrés par elle. Tous les Fils sont Fils de la Vie, et pour autant qu'il n'y a qu'une seule Vie et que cette Vie est Dieu, ils sont tous les Fils de Dieu. Si le Christ n'est pas seulement l'Archi-Fils transcendantal immergé dans sa symbiose avec le Père⁹, si au regard des hommes il se dresse comme une figure emblématique et radieuse qui les fait tressaillir au fond d'eux-mêmes, c'est parce que cette figure est celle de leur condition véritable, à savoir leur propre condition de Fils¹⁰. Ainsi le discours que le Christ tient sur lui-même et qui consiste dans une élucidation radicale de la condition de Fils, outrepassé-t-il soudain son domaine initial et propre — la jouissance autarcique de la divinité, le système auto-suffisant de la Vie et du Premier Vivant — pour rejaillir sur la condition humaine tout entière et placer

¹ *Ibid.*, p. 122-123.

² *Ibid.*, p. 123 ; nous soulignons.

³ *Ibid.*, chapitre 6.

⁴ *Ibid.*, chapitre 7.

⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁸ *Ibid.*

⁹ Au sens, *fort*, de leur archi-périchorèse, de leur archi-homoousia.

¹⁰ Il est affirmé ici indirectement le dyophysisme matériel de la condition du *Christ*, dyophysisme que l'on devrait *phénoménologiquement* appeler plutôt « dyogénisme » co-appartenant au *miazoïsme* de Dieu, du Christ et de l'homme. Ce Christ est tout d'abord l'Archi-Fils, l'hypostase de l'Ousia divine, archi-née en Elle, la seule Archi-Ipsité ayant à s'incarner et s'étant réellement incarné en tant qu'Incarnation du Réel lui-même, mais aussi, en enhypostasiant la chair — condition transcendantale de tout Fils, *ce* Jésus avec sa *figure* particulière — de Premier-Né parmi autant de frères — au sein des *autres* Fils de la Même Vie.

celle-ci sous une lumière qu'aucune pensée, aucune philosophie, aucune culture ni aucune science n'avait encore osé projeter sur elle.¹

Nous sommes finalement ici en présence de la seule résolution accomplie par Henry, celle qui, phénoménologiquement, lui semblait la seule possible. Il ne fait ainsi que remarquer — phénoménologiquement donc — *le* remarquable : à savoir, le fait que

le Premier-Né, l'Archi-Fils transcendantal, se révèle capable, en plaçant son Archi-Naissance dans la Vie au principe de toute naissance concevable, de conférer à celle-ci sa signification véritable. Dès lors toute naissance se trouve comprise comme étant elle-même transcendantale, générée dans la Vie absolue et par elle. En même temps que le concept de naissance, c'est celui de Fils qui se trouve subverti, arraché à toute interprétation naturelle. Mais cette condition de Fils, de Fils pensé transcendantalement, issu d'une naissance transcendantale, c'est celle de l'homme : c'est l'homme lui-même qui est arraché à la nature, rendu à la Vie. Placer les concepts de naissance et de Fils sous la sauvegarde de l'Archi-Fils transcendantal, c'est en effet se référer nécessairement à la Vie absolue dont l'Archi-Fils n'est que l'auto-accomplissement sous la forme de son auto-révélation. C'est en appeler inévitablement à une autre Vérité que celle du monde, à cette Vérité de la Vie hors de laquelle il n'y a en effet ni naissance ni Fils, aucun vivant d'aucune sorte.²

Et c'est ce qu'il exprime encore avec dans le passage suivant :

*Ce qui vaut de l'Archi-Fils vaut du Fils, et ce qui vaut pour eux, c'est l'essence de la vie, soit Dieu lui-même. C'est ce que signifie la thèse selon laquelle « Dieu créa l'homme à son image » : qu'il a donné à l'homme sa propre essence. Il ne la lui a pas donnée comme on donne quelque chose à quelqu'un, à la manière d'un présent qui passe d'une main à celle de l'autre. Il lui a donné sa propre essence en ce sens que, sa propre essence étant l'auto-engendrement de la Vie en lequel s'engendre l'Ipséité de tout vivant, donner sa propre essence à l'homme signifiait pour Dieu lui donner la condition de vivant, le bonheur de s'éprouver soi-même dans cette épreuve, où il n'y a ni « dehors » ni « monde ».*³

Tous ces passages montrent l'unicité phénoménologique du triptyque chrétien et la perspective singulière qu'il ouvre à l'attestation phénoménologique de soi comme l'archi-attestation archi-phénoménologique de la Vie absolue elle-même. Il s'agit d'une *analogia genneseōs*, qui n'a précisément plus rien — s'avérant même tout le contraire — d'une analogie mondaine : analogie entre l'Archi-Soi singulier de l'Ipséité essentielle de l'Archi-Fils engendré dans l'auto-génération de la Vie absolue, et la compréhension du Soi transcendantal vivant, Fils de Dieu engendré dans la

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 92-93.

² *Ibid.*, p. 94.

³ *Ibid.*, p. 130-131 ; nous soulignons.

Vie absolue. Le Christ, plus rigoureusement, l'Archi-Christ, ce Verbe Archi-Fils de la Vie dont le christianisme reconnaît l'Incarnation dans la personne de Jésus le Christ, devient le nœud phénoménologique du comment originaire du vivre et de la compréhension de ce vivre sans lequel nous ne saurions jamais *comment la Vie s'auto-engendre comme moi-même en tant qu'elle m'engendre comme Soi-même*. C'est effectivement là l'analogie de la naissance de l'homme avec celle de l'Archi-Fils : selon cette naissance/filiation, les Fils et l'Archi-Fils sont des ipsités engendrées dans l'auto-génération de la Vie absolue¹. Pour autant donc que cette *naissance* transcendante s'accomplit à partir de Dieu-Père, dans l'archi-procès de l'archi-venue en soi de cette Vie, alors le Soi, chaque fois singulier que chaque ipsité est, n'advient à soi, *en son Soi*, que dans la venue en soi de la Vie absolue. Tout Soi à jamais La porte en lui comme sa présupposition jamais abolie, comme sa *condition*. Ainsi la Vie Immanente « traverse »² chacun de ceux — Archi-Fils et les Fils — qu'elle *engendre*.

3/ Différance et Chiasme

Mais c'était précisément là la condition propre de l'Archi-Fils en tant que « co-engendré dans l'auto-engendrement de Dieu, de telle façon que *sa génération était l'auto-génération de Dieu lui-même*, qu'il était Dieu. »³ D'où la question que Michel Henry doit dès lors nécessairement poser : « Moi, ce soi transcendantal vivant que je suis, suis-je le Christ ? »⁴ Serait-il, ce Soi, Fils de la Vie, l'Ipsité engendrée par Elle *archi-homologiquement*, l'Archi-Fils ? Si le propre de la vie est qu'elle s'auto-affecte — sachant que cette condition de la vie et de tout ce que porte en soi cette Essence ne résulte *pas d'une affirmation spéculative mais relève d'une condition phénoménologique*⁵ — si chaque modalité de la vie considérée dans l'immanence de son vivre porte en soi l'essence absolue de la vie,

n'étant jamais rien d'autre qu'un mode de celle-ci, de son auto-phénoménalisation pathétique et inextatique, alors en effet la possibilité d'une dissociation entre ce fils de la vie que, moi transcendantal vivant, je suis moi-même d'une part, l'Archi-Fils d'autre part, et enfin l'essence phénoménologique de cette Vie absolue, soit Dieu lui-même, fait problème.⁶

¹ Il ne s'agit plus ici de la représentation de Dieu comme démiurge en sa relation aux *onta* du monde, mais de la relation intra-ipséique effective de ce même Dieu en tant que Père, et de l'Archi-Fils, et des Fils. La naissance de/par le Père fait de ces Fils des ipsités engendrées différenciantes onto-phénoménologiquement des *onta* transcendants.

² M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 133.

³ *Ibid.* ; nous soulignons « co- ».

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁶ *Ibid.*, p. 135.

Or le problème de cette dissociation ne peut être résolu qu'à travers la centralité christique. Nous appelons Différence originaire cette dissociation entre l'Archi-Fils du Père et nous, les autres Fils, les Fils de la filiation (*hyiothésia*) originaire du Père sans une archi-co-essentialité et une archi-périchorèse semblable à celle qui habite l'Archi-Père et l'Archi-Fils. La Différence est que Moi, la Vie Immanente me traverse dans mon immanence tout en gardant sa trans-cendance par rapport à Moi, alors qu'avec son Archi-Fils, Elle Le traverse sans aucune transcendance, mais selon une archi-intériorité-réciproque. Cette Différence originaire ne peut être comprise phénoménologiquement qu'en tant qu'explicitation en définitif d'une *diarésis gennèseôs* — différence de modes de naissance des Fils. La distinction des deux naissances explicite à son tour l'*analogia gennèseôs*. La dissociation de ces deux naissances — l'une au sens fort et l'autre au sens faible — s'éclaircit à partir de la distinction, la dissociation ou la Différence originaire entre la Vie absolue et la vie finie tout court en tant que distinction de leurs auto-affections respectives.

La Différence originaire n'a rien d'une différence ontologique, le *miazoïsme* l'interdit sans appel. La Différence originaire est radicalement tropologique, elle concerne le comment (*tropos*) de la possession de cette unique essence de vie qu'est la Vie. Elle se présente ainsi comme Différence sans différence. Devient du coup difficilement recevable cette affirmation selon laquelle « Michel Henry ne paraît pas pouvoir éviter l'écueil d'un autre "monisme" » à travers sa non-différenciation "dans l'essence de l'originaire" du Fils divin et des fils »¹. Car la Différence est bien là dans les dires explicites de Michel Henry lui-même. Dans la naissance au sens faible le Soi, tout en étant réellement l'identité du sujet de cette affection et de son contenu, ne s'est pas apporté lui-même dans cette condition. Dans cette naissance-ci, le soi ne s'affecte *pas absolument*, mais il se trouve né, *ergo*, affecté. Ainsi se découvre à nous l'intra-passibilité dont vit tout soi fini engendré différenciant de son Engendreur. Il est passif « pas seulement à l'égard de lui-même et de chacune des modalités de sa vie », mais d'abord et originairement à l'égard de sa condition ultime, intérieure à lui, « à l'égard du procès éternel de l'auto-affection de la Vie qui l'engendre et ne cesse de l'engendrer. »² L'intra-passibilité désigne la reconnaissance d'une Archi-passibilité qui se trouve présupposée en la phénoménalisation de la vie de tout vivant, Archi-passibilité qu'aucun Soi fini ne détient. Négativement, l'intra-passibilité désigne l'incapacité originaire de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique ; positivement, elle désigne ainsi la passibilité d'une vie finie puisant sa réal-isation effective dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue³.

¹ G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Beauchesne, p. 224.

² M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 137.

³ M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 242-243.

Engendré et mis à l'accusatif par la Vie absolue, « accusant » la réception de cette vie que La Vie lui donne, le Soi vivant « n'est passif vis-à-vis de soi que parce qu'il l'est d'abord à l'égard de la Vie et de son auto-affection absolue. »¹ Avec cette intrapassibilité du Soi à l'égard de soi parce qu'à l'égard de la Vie d'abord, c'est aussi la non-réciprocité du soi avec la Vie qui définit leur Différence originaire au sein même de la relation fondamentale qui se noue, celle « de Dieu et de l'homme »², de Dieu à l'homme. Mais quelle est précisément, au sein même de leur Différence, leur relation ? Quelle est le comment de cette relation, sachant désormais que la naissance de l'homme est analogue, ou mieux peut-être *homologue*, à l'Archi-Naissance de l'Archi-Fils, toutes deux étant de l'ordre de l'immanence de la Vie ? Certes, la relation de l'homme transcendantal à l'Archi-Fils s'éclaire dans la mesure où elle n'est intelligible qu'à la lumière de la relation de l'Archi-Fils à Dieu. Mais c'est précisément là qu'il faut rajouter un troisième rapport capital qui

entre lui aussi dans le champ d'élucidation *phénoménologique*, le rapport de cet homme transcendantal à Dieu lui-même. C'est ici que se découvre la raison pour laquelle le rapport de l'homme transcendantal à Dieu *n'est pas un rapport direct mais seulement médié par le Christ*.³

Leur rapport est chiasmique, l'Archi-Christ est la médiane de la Vie à la vie, leur Chiasme originaire. Michel Henry exprime ainsi l'intuition phénoménologique décisive du christianisme et le point décisif de *la com-pathibilité première* entre le christianisme et la phénoménologie de la vie : « le rôle d'«intermédiaire» » du Christ entre l'homme et Dieu, rôle que seule une phénoménologie de la vie « permet de saisir dans une radicalité à laquelle aucune autre forme de pensée, faute de disposer de moyens appropriés, n'avait su s'élever. »⁴ C'est désormais toute figure philosophique et théologique du Christ — idéale, idéaliste, idéologique, hérétiquement docétiste, monophysiste, etc. — qui est mise en cause par cette lecture phénoménologique radicale.

La distinction phénoménologique de deux auto-affections ne sert donc pas simplement à saisir la Différence originaire entre la Vie absolue et la vie finie dont chacun fait l'expérience à partir et uniquement à partir de la Vie absolue. Il s'agit ici, comme chez beaucoup de Pères de l'Eglise, de « distinguer pour mieux unir », pour mieux « voir » l'union des réalités distinguées. D'autant plus que ce « mieux » est de l'ordre du superlatif de l'ultime radicalité. Un Chiasme entre la Vie et la vie réalisé par la médiation de l'Archi-Fils est ainsi originairement co-appartenant à la Différence de la Vie absolue et de la vie finie, dans l'Unique-Vie.

¹ *Ibid.*

² M. Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 44.

³ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 139 ; nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 138.

Toute l'Archi-intelligibilité même de l'*en-archéologie* est que cet homme transcendantal « n'est ce Fils de Dieu *que* dans l'Archi-Fils : “ Fils dans le Fils”. »¹ Nous y voyons l'importance décisive de ce Verbe pour comprendre la manière dont est explicitée la description ultime de l'homme à partir de la Vie absolue et sur le plan de la Vie absolue au point de leur accorder une consubstantialité, une consanguinité, une parenté (*syngeneia*), une *homoousia* (sic !), certes, différante de l'archi-*homoousia* du Père et du Fils. Car ce Verbe est précisément le rapport ou la relation de la Vie au vivant quand il s'agit du rapport de la Vie absolue à l'homme vivant, relation christique qui se produit en tant que la « génération de l'homme transcendantal *au sein* de l'auto-génération de Dieu. »² Cette relation archi-christique de l'homme vivant engendré au sein de la Vie absolue, montre tout d'abord leur Différance originaire. Si l'homme et Dieu ne partagent pas la même *homoousia* que l'archi-*homoousia* du Père et du Fils dans leur archi-périchorèse, c'est précisément parce que l'Archi-Fils de Dieu et l'homme Fils de Dieu sont bien *hétérogènes*. Il ne s'agit pas de deux *natures* hétérogènes ou pire, contradictoires, mais simplement de deux naissances différantes phénoménologiquement au sein même du *miazoïsme* matériel. La distinction des auto-affections se lit ici comme duplicité des générations transcendantales : la génération de la vie dans le Christ par la Vie absolue n'est « pas du même commencement » que la génération du Verbe dans l'auto-génération de la Vie absolue. Il est donc essentiel de ne pas confondre cette *hétérogénéité* sur le plan de l'Immanence avec l'hétérogénéité onto-phénoménologique de l'Immanence et de la transcendance mondaine, entre le Premier Vivant et le Premier Dehors.

Ce qu'il faut donc entendre par « christianisme » est la réalité du lien originaire, de la relation primitive selon lequel l'individu vivant est fondé dans la « transcendance » immanente de la Vie phénoménologique absolue. Ce qui, du point de vue du vivant engendré par la Vie, se nomme *non-réciprocité* au sein même de Son intériorité avec le vivant se nomme, du point de vue de la Vie, « transcendance ». C'est là leur différence : non pas une différence d'essence, ni un écart de transcendance, mais un écart d'immanence entre le Fondant et le fondé. Dans l'Incarnation de l'Archi-Fils, le Christ des « deux natures » révélera précisément ce *Fondant-fondé* phénoménologique. Cet Archi-Logos est le *Wie* de « la vie en tant que Vie », mais c'est précisément ce Logos qui nous contraint d'accomplir phénoménologiquement ce mouvement qui part désormais de l'*Interior* vers l'*intimo meo*, de *Superior* vers *summo meo*. Cette double radicalisation ne s'opère précisément que par la seule Voie d'accès : celui en qui la Vie absolue éprouve son immanence phénoménologique et génère en lui tout vivant comme un soi. Rappelons ces passages décisifs de *C'est Moi la Vérité* :

¹ *Ibid.*, p. 139 ; nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 69 ; nous soulignons.

aucune auto-affection n'est possible qui ne génère en soi l'Ipséité essentielle impliquée en tout « s'éprouver soi-même » et présupposée par lui. Mais l'effectivité phénoménologique de cette Ipséité, c'est un Soi, lui-même phénoménologiquement effectif et comme tel singulier — soit l'Archi-Fils transcendantal co-généré dans l'effectuation phénoménologique de l'auto-affection de la Vie comme cette effectuation même. Qu'aucun vivant ne soit possible que dans la vie, veut donc dire : il l'est dans l'Archi-Fils et *en lui uniquement*.¹

C'est toute l'anthropologie phénoménologique matérielle qui trouve ainsi son accomplissement dans la (ré-)solution qui lui vient comme double extension, double *entension*, double « intention » de l'Archi-christologie. Aucun moi transcendantal vivant n'est possible

si ce n'est dans une Ipséité qu'il présuppose loin de pouvoir la créer — pas plus qu'il n'a créée sa propre vie —, Ipséité co-générée dans l'auto-affection de la Vie absolue et dont l'effectivité phénoménologique est précisément l'Archi-Fils. Premier-Né dans la Vie et Premier Vivant, l'Archi-Fils détient l'Ipséité essentielle en laquelle l'auto-affection de la vie parvient à l'effectivité. Mais c'est dans cette Ipséité seulement et à partir d'elle que tout autre Soi et ainsi tout moi transcendantal tel que le nôtre sera possible. Ainsi l'Archi-Fils détient-il en son Ipséité la condition de tous les autres fils.²

Et non seulement Il la détient, mais Il *est* Lui-même leur condition transcendantale en tant que Celui par qui s'opère cette *con*-dition à tous : condition ontologique de vivant différant en son vivre phénoménologique de l'*Archi*-Vivre de la Vie absolue, *intra-passif* d'Elle en lui-même, selon son intériorité *non*-réciproque avec elle, mais effectivement *intérieur* à elle selon ce Chiasme qu'opère l'Archi-Logos comme *la* manière (*archi-tropos*) même de son engendrement transcendantal. Selon cette médiation « *génératrice* », la Vie fait de toute ipséité finie, de par son Archi-Fils, une *hypséité*, une *hypo-stasis* selon la terminologie des Pères, tout le contraire topologiquement de l'*auto-stasis* de l'égoïsme transcendantal. De par cette médiation se réalise la con-sub-stantialité, non-archi-homoousiaque, entre Dieu et l'homme, affirmée « de diverses façons » par le christianisme :

Il s'agit tantôt d'une pensée sous-jacente à des propositions dont la visée explicite porte ailleurs, comme dans le cas de prières ou d'instructions spirituelles dont le but est la transformation du fidèle en vue de sa sanctification et ultimement de sa participation. Tantôt au contraire la thèse est énoncée sous une forme brutale, dans une de ces déclarations stupéfiantes en lesquelles se construit pourtant ce que nous avons appelé le noyau essentiel du christianisme. La compréhension de la naissance transcendantale de l'homme comme sa

¹ *Ibid.*, p. 139 ; nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 140 ; nous soulignons.

génération dans le Premier Vivant, et non pas seulement dans la Vie, est si importante que, là même où elle demeure voilée sous un discours édifiant, le sens de celui-ci ne se découvre que dans une référence à la génération de l'Archi-Fils. Celle-ci apparaît comme la condition de toute modification venant affecter l'histoire ou le destin d'un moi transcendantal vivant.¹

Si le triptyque est radicalement chrétien, ce n'est pas en fin de compte par une présence culturelle de ce Jésus-le-Christ et la référence massive aux textes du Nouveau Testament, mais par la compréhension *phénoménologique* de ce Christ en tant que Celui qui, « avant Abraham » et *autrement* que lui, est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes — *mésitès théoù kai anthropon* —, en est *en-archéologiquement* la Voie, la Porte, l'Arche triomphale. C'est bien cette double manière d'entendre phénoménologiquement les paroles du Christ sur Lui-même qui fait du triptyque explicitement chrétien l'accomplissement de la phénoménologie de la vie : Il est la Voie selon l'expérience religieuse du salut (*kata tèn soterian*), certes, mais tout d'abord et avant tout, de l'expérience religieuse *originairement* (*kat'archas*) du Fils originaire — *homo archi-eucharisticus*. La « deuxième naissance » de la phénoménologie matérielle s'en saisit. Le Christ n'est la Voie qui conduit sotériologiquement les vivants à la Vie que pour autant qu'Il est éternellement la Voie en un autre sens, plus originairement encore : « Avant de conduire les vivants à la Vie, il a conduit la Vie jusqu'aux vivants ».² Ainsi, le Logos est à la fois le médium entre l'homme et Dieu, entre chaque moi et lui-même et entre chaque moi et l'autre-moi, lui aussi Fils de la Vie dans le Fils, comme tout un chacun. Cette nouvelle « entre-ipsités » s'explicité désormais comme relation des Soi dans le Verbe qui est *leur* chair, entre-ipsités à l'image de l'Archi-Entre-Ipsités du Père et du Fils. Fils dans le Fils est une définition qui s'applique à toutes les ipsités et c'est bien cette condition propre à chacun qui fait la com-unité de leur vivre-(en)-commun. Le Christ Archi-Fils est la Porte originaire de l'« entre-ipsités » en ce sens où elle donne l'accès

à l'ensemble des moi transcendantsaux vivants — non à un seul d'entre eux, à celui que je suis moi-même. Le Christ ne se tient pas seulement en moi comme la force qui, m'écrasant contre moi, fait sans cesse de moi un moi. Chaque moi n'advient à lui-même que de cette façon, dans la puissance formidable de cette étreinte en laquelle il s'auto-affecte de cette façon continue. Voilà pourquoi la porte ouvre sur tous les vivants. *D'accès à chacun d'entre eux, il n'en est de possible qu'à travers le Christ.*³

¹ *Ibid.*, p. 142.

² *Ibid.*, p. 161; nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 146 ; nous soulignons.

Il devient ainsi « impossible de parvenir jusqu'à quelqu'un, de l'atteindre, sinon à travers le Christ »¹, car tous ceux qui « accèdent à eux-mêmes et s'emparent de leur être propre ou encore ceux qui accèdent aux autres et sont en rapport avec eux — tous ceux-là ne font à aucun moment l'économie de l'ipséité qui les donne à eux-mêmes, leur permettant ainsi d'être des moi »². C'est la raison phénoménologique pour laquelle dans son Incarnation, le Verbe porte dans la chair qu'Il a « enhypséisé », qu'Il a repris dans l'Archi-Chair de son Archi-Ipséité, toute l'humanité. C'est ainsi qu'Il devient *en-sarkologiquement*, contre l'Oubli originel, condition d'une éthique dernière de l'« entre-ipséités » retrouvée. Une *analogia périchorèseôs* rend compte de cette Incarnation. C'est ce qui est témoigné scripturairement

dans le texte de Jean, qui présente une structure formelle de type « de même que... de même que », dont la prétention de rendre compte peut difficilement être contesté. Ce dont elle rend compte, c'est la *similitude de structure* entre la relation phénoménologique réciproque de la Vie absolue et de son Verbe, d'une part, et de la relation intériorité réciproque entre ce Verbe et tous les vivants dans le Christ, de l'autre.³

Conclusion

Nous ne pouvons pas poursuivre ici la présentation de cette centralité christique dans tous les détails concernant la question de l'Oubli, de la deuxième naissance et de l'éthique chrétienne qui la manifestent praxiquement. Les mots de Henry sont néanmoins plus que clairs et décisifs. Il faudra y revenir, sans cesse.

Concluons plutôt. L'Ipséité médiatrice du Logos-Christ, c'est effectivement ce que seul le christianisme peut indiquer réellement, et c'est ce qu'enseigne explicitement la phénoménologie de la vie. La naissance de l'homme dans la Vie comme rapport médié par Son Archi-Fils se présente irréfutablement comme l'unique épreuve phénoménologique de la Vie, et ainsi la preuve d'une vision non spéculative de l'idée même d'une auto-génération de la Vie absolue. La Révélation du Christ, plus précisément l'auto-révélation de la Vie absolue dans le Christ, donne lieu à cet *amen* phénoménologique s'attestant dans l'immanence non-réciproque de chaque vivant avec la Vie de l'auto-mouvement s'auto-éprouvant et ne cessant de s'auto-éprouver dans son auto-mouvement de la Vie absolue même. Ce que la phénoménologie du christianisme met ainsi en lumière, c'est que la phénoménologie de l'ipséité vivante n'est en toute rigueur phénoménologique qu'à partir de cette Archi-phénoménologie de la Vie phénoménologique absolue, le Christ étant l'Ipséité médiatrice opérant elle-même le comment originnaire dont l'Une (l'auto-affection absolue) manifeste l'autre (l'auto-affection finie) à partir de et dans l'unicité de l'immanence de la vie.

¹ *Ibid.*, p. 148.

² *Ibid.*, p. 149-150.

³ M. Henry, *Incarnation, op. cit.*, p. 338 ; nous soulignons.

Quand Michel Henry considère que l'intuition fondamentale du christianisme est que « l'Ipséité transcendante est la condition de l'Individu aussi bien que de la Vie »¹, il n'est pas question d'une théorie qu'il s'agirait de vérifier herméneutiquement à partir des dires du Christ. Cette « pulsion » christique de la phénoménologie de la vie est de plus en plus évidente à partir de la pro(to)-pulsion initiale implicite dans sa phénoménologie. C'est ce que montre finalement le triptyque, explicitant la « plus haute expérience possible du religieux » en tant que la « certitude qui se comprend elle-même »² : certitude de soi, du Christ et de Dieu-la-Vie, certitude de soi qui n'est telle qu'à partir de la certitude de la Vie absolue à travers la certitude du Christ et de ces *Paroles*. N'est-ce pas comme un « saint, [un] mystique » pour qui la « certitude », la « vérité » est « l'Intériorité absolue »³, qu'il parle dans ce triptyque ?

S'il y a une intuition à partir de laquelle deviennent Archi-intelligibles les « quatre intuitions fondatrices déterminant le noyau essentiel du christianisme [et qui] rendent intelligible du même coup l'ensemble de ses paradoxes »⁴, celle-ci est bien l'universelle médiation originaire de l'Archi-Fils dans la naissance de tout Soi à jamais dans la Vie absolue. Sommes-nous, avec la noble prétention à l'universalité du christianisme, « au-delà de la phénoménologie »⁵ ? Oui et non. Oui, si la phénoménologie entend refermer son intelligibilité à l'ouverture Archi-christologique envers l'Archi-phénoménologie de l'Absolu. Non, et c'est ce que nous croyons fondamentalement, si le christianisme lui-même est l'« union hypostatique » de la phénoménologie matérielle de la subjectivité absolue d'une part, et de l'archi-phénoménologie de Dieu-la-Vie d'autre part, dans la personne de *leur* unique Médiateur — le Christ — à partir de l'Archi-intelligibilité Archi-christologique d'où les deux deviennent *inter*-intelligibles. Qui n'accepte pas les présuppositions du christianisme pense alors effectivement autre chose⁶. Autre chose que le christianisme évidemment, mais aussi, en fin de compte, autre chose que la phénoménologie de la vie dans sa com-pathibilité avec la phénoménologie du christianisme. Si l'on veut avancer en phénoménologie de la vie, il faudra la relire à partir et avec cette *force de Foi* du triptyque. *Solo Christo, ergo solus Christus*.

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 153.

² Ms A 6-12-4411, dans M. Henry, « Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* : la subjectivité », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°3, *op. cit.*, p. 193.

³ *Ibid.*

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 244.

⁵ M. Henry, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *op. cit.*, p. 229.

⁶ *Ibid.*

VARIA

Deuxième section
Corporéité, réalité, affectivité

