

La naissance de la culture d'après la phénoménologie de la vie de Michel Henry¹

Masaya KAWASE

Avant-propos. La phénoménologie de la nature et la phénoménologie de la culture

Michel Henry caractérise sa propre phénoménologie de la vie comme un renversement de l'ontologie traditionnelle qui a cours depuis la Grèce. Dans celle-ci, la réalité de l'étant est comprise à partir de son essence formelle (*morphé, eidos*)². La structure d'être de l'étant y est à chaque fois entendue dans ces cadres conceptuels : forme/matière, sujet/objet, être/étant etc., et l'étant y est considéré comme ce qui existe et se phénoménalise à condition d'être informé par la forme, le sujet et l'être. La condition de l'être de l'étant réside donc dans l'information, c'est-à-dire dans le champ de la phénoménalité, de la visibilité et de l'extériorité. Cette information n'est toutefois pas une opération spontanée et active, elle se fait sur le plan passif où n'interviennent ni la volonté, ni la conscience. L'information de l'étant est ainsi tenue pour une opération de la nature impersonnelle, et la philosophie qui recherche l'essence de cette information est déterminée comme « phénoménologie de la nature ».

Cependant, cette phénoménologie « de la nature » en arrive à rechercher, par la suite, la nature plus originelle, c'est-à-dire la « Nature ». C'est la possibilité même de l'information ou de l'ouverture de la visibilité et de l'extériorité qui est ici mise en cause et l'on s'est mis en quête de l'origine de la différenciation de ces deux termes « forme/matière », « sujet/objet », « être/étant » etc. L'« Ereignis » de Heidegger et l'« Être sauvage » de Merleau-Ponty seraient aussi des exemples de cette sorte de recherche. Nous devons toutefois dire que cette « phénoménologie de la Nature » se trouve dans le prolongement de la « phénoménologie de la nature », car ce que celle-là, qui présuppose la différenciation rendant possible l'apparition

¹ Cette étude inclut le texte de notre article « Bunka no tanjo » publié dans le numéro 4 des *Recherches philosophiques Michel Henry / Michel Henry kenkyu* (Société Japonaise Michel Henry, 2014).

² Paul Audi, *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*, Paris, Le livre de Poche (coll. « Biblio essais »), 2003, p. 35-36.

formelle de l'étant, voit dans le concept de « Nature », c'est la possibilité dernière de cette même différenciation. Il en résulte que ces deux phénoménologies se dressent sur la même présupposition qui consiste à déterminer la réalité de l'étant comme information, comme apparition dans le champ de visibilité¹.

Par contre, en refusant d'entendre la réalité de l'étant comme information, comme apparition dans le champ de visibilité, la phénoménologie de la vie de Michel Henry tente d'approcher cette réalité du côté inverse. Dans la pensée de ce dernier, nous pouvons reconnaître avec Rolf Kühn que « toute étantité est à libérer de son ontologisation chaque fois étriquante »². D'après Henry, la réalité véritable n'est ni l'étant informé, ni l'acte d'information, qui n'est autre que l'ouverture du champ de visibilité et d'extériorité. Elle est bien plutôt l'apparition dans la vie et dans l'affectivité, plus précisément, elle est vie et affectivité³. La détermination de la réalité véritable comme « ontologisation », identique à l'information et à la visibilité, a donc pour effet d'altérer l'essence de la réalité. La réalité véritable apparaît dès le début comme vivante, affective et pathétique et en aucune façon comme affectivement indéterminée et en attente d'être informée. Si l'ontologie traditionnelle peut expliquer comment l'étant apparaît objectivement en tant qu'objet visible, elle « n'explique pas encore pourquoi le monde et les choses ne se montrent jamais sans beauté ou laideur à nous »⁴. En revanche, la phénoménologie de la vie trouve le fondement de la réalité dans la vie et comprend par-là l'apparition la plus originaire de la réalité comme affective et pathétique, c'est-à-dire comme beauté ou laideur. Pour la phénoménologie de la vie, la réalité ne serait pas autre chose que la « tonalité affective ».

À la suite de cet examen d'ensemble de la pensée de Henry, nous pouvons distinguer chez Michel Henry « phénoménologie de la vie » et « phénoménologie de la culture » comme étant opposées à la « phénoménologie de la nature ». En refusant d'entendre le principe de la réalité en tant qu'information, visibilité et ontologisation, la « phénoménologie de la vie » la comprend comme tonalité affective qui apparaît dans la vie et dans l'affectivité, comme donation pathétique, bien plus, comme « inculturation »⁵. Avant d'être objective et naturelle, la réalité est toujours vitale et pathétique, et son apparaître sous la forme d'une *culture* est son mode d'être originel. Par conséquent, la « phénoménologie de la vie », phénoménologie qui, en comprenant ainsi la réalité, cherche dans la vie le fondement de cette réalité

¹ Sur ce point cf. Masaya Kawase, « Sein und Sprache bei Heidegger und Michel Henry », dans *Sein, Existenz, Leben : Michel Henry und Martin Heidegger*, Freiburg, Alber, 2013.

² Rolf Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Leuven, Peeters (coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain »), 2012, p. 29.

³ Comme nous aurons l'occasion de le constater, dans la pensée de Michel Henry, l'apparition dans la vie et la vie ne sont pas différentes.

⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁵ *Ibid.*

toujours apparaissant en tant qu'originellement culturelle, devrait être entendue comme « phénoménologie de la culture ». Dans cette perspective, nous prendrons ici la phénoménologie henryenne comme « phénoménologie de la culture » et on tentera de savoir comment elle comprend la naissance de la culture à partir de la vie, autrement dit, comment elle conçoit la naissance de la culture qui ne fait qu'une avec l'auto-engendrement de la vie¹.

Il nous faut dès à présent mettre au jour la « phénoménologie de la culture » par opposition à la phénoménologie traditionnelle. Ensuite, il nous faudra considérer l'essence et le développement concret de l'auto-engendrement de la vie qui engendre ce faisant la culture. En dernier lieu, il conviendra d'examiner ce que signifie la naissance de la culture à partir de la vie pour cette vie elle-même. Dans ce parcours, nous découvrirons que la vie en tant que matrice de la culture est également celle de la barbarie et que Henry reconnaît le salut de la vie, c'est-à-dire ce qui la sauve de la barbarie, dans les formes supérieures de la culture telles que l'art, l'éthique et la religion.

1/ Le sens et la valeur, ou *theoria* et *praxis*

Pour saisir la différence entre « phénoménologie de la culture » et phénoménologie traditionnelle, il faut comprendre comment elles déterminent l'apparition des choses. La phénoménologie traditionnelle que Henry nomme « phénoménologie historique » trouve principalement la possibilité de l'apparition des choses dans la perception ou dans la préoccupation (*Besorgen*). Celles-ci ne sont pas ici considérées comme des fonctions cognitives empiriques, mais elles sont comprises dans le sens ontologique qui les détermine comme possibilité même de l'apparition des choses. Par exemple, en ouvrant l'horizon de la visibilité, horizon spatio-temporel extérieur, la perception ontologique donne lieu à l'apparition des choses dans cet horizon, et celles qui apparaissent, quelles qu'elles soient, sont obligées d'apparaître dans cet horizon, dans un rapport avec celui-ci et avec les autres choses qui y paraissent. Une chose apparaît *comme* ce qui est maintenant, *comme* ce qui est ici, ou bien *comme* le toit d'une maison, *comme* la porte d'une voiture, et ainsi elle apparaît toujours avec un sens. Par ailleurs, une chose apparaît non seulement à titre d'objet devant les yeux, mais aussi à titre d'outil devant les

¹ Nous comprenons ici le mot « naissance » dans son interprétation henryenne. Dans *C'est moi la vérité*, Henry interprète la naissance comme « intériorité réciproque » de ce qui engendre et de ce qui est engendré. Il pense donc que ce qui s'engendre est justement la naissance de ce qui est engendré (cf. Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (désormais : CMV), Paris, Seuil, 1996, p. 79-80). Par conséquent, la naissance de la culture à partir de la vie ne revient pas à dire qu'avant la naissance de la culture, la vie existait comme séparée de celle-ci. La vie et la culture ne sont pas séparables et ne font qu'un. La naissance de la culture signifie donc l'auto-engendrement de la vie.

ainsi. C'est parce que la préoccupation ontologique ouvre l'horizon structuré téléologiquement, c'est-à-dire l'« entièresité de conjointure » (*Bewandtnisganzheit*) et qu'elle confère la signification aux choses dans cet horizon, que celles-ci apparaissent comme outils. Si un marteau apparaît comme marteau, c'est qu'il est déterminé par l'« entièresité de conjointure », par enchaînement total de la fin et du moyen, et cette détermination est tenue pour l'être du marteau. Pour la phénoménologie traditionnelle, l'apparition des choses n'est autre que la constitution passive du « sens » fondée sur la structure d'horizon, et c'est l'apparaître comme « sens », comme ce qui porte un « sens » qui est regardé comme être essentiel des choses. L'horizon ontologique, qu'il soit celui de la visibilité ou de l'entièresité de conjointure, fonctionne en tant que forme ou en tant que catégorie originelle qui détermine le « sens » des choses apparaissant dans cet horizon, et Henry appelle cette structure de l'apparition des choses *theoria*¹.

Henry refuse toutefois de voir l'essence de l'apparition des choses dans cette *theoria*. Selon lui, comprendre l'essence de l'apparition des choses comme information ou ontologisation signifie que l'on réduit la réalité des choses au « sens » ou à l'« utilité » pour enlever la réalité aux choses. En revanche, Henry entend l'essence de l'apparition des choses comme « valeur ». Les choses apparaissent certes comme perçues, comme ce qui porte le sens ou l'utilité, mais c'est la valeur qui fait apparaître un sens comme important, significatif, vivant, parlant, etc. C'est-à-dire qu'avant d'apparaître à titre de « sens » et d'« utilité », les choses sont préalablement données en tant que « valeur »². Mais, comment les choses portent-elles la valeur ? Par la vie. Les choses portent une valeur par rapport au besoin de la vie et celles qui accomplissent l'essence de la vie ont de la « valeur »³. La « valeur » n'existe pas sans la « vie » et c'est dans la vie et par la vie que les choses apparaissent en tant que « valeurs ».

Et pourtant, le rapport entre la vie et la valeur n'est pas identique à celui de l'horizon et du sens. Ce dernier est le rapport entre l'information et sa matière, entre l'ontologisation et l'étant, et ce qui fait l'essence de ce rapport, c'est la différence, la distance et l'extériorité. Par contre, la vie et la valeur sont une seule et même chose, il n'y a aucune distance entre les deux. La valeur représente le degré d'accomplissement du besoin de la vie, et le se sentir soi-même, le s'éprouver soi-même de la vie fait justement l'apparaître même des choses comme valeur. Il n'y a pas de différence ni de distance entre l'être de la vie et celui de la valeur. L'épreuve de soi de la vie n'est plus rien d'autre que l'apparition de la valeur et *vice versa*. « Les valeurs fondamentales n'ont pas d'autre contenu que ce qui est impliqué dans les

¹ Cf. Michel Henry, *La barbarie* (désormais : B), Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2001, p. 37.

² Paul Audi, *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*, op. cit., p. 44-47.

³ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome IV : Sur l'éthique et la religion* (désormais : PV-IV), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2004, p. 34 ; Michel Henry, B, p. 168.

expériences premières que la vie fait d'elle-même, elles sont le propre contenu de cette vie »¹. Le contenu de la valeur est l'épreuve de soi de la vie, il est la vie elle-même. Par conséquent, connaître le monde et les choses comme valeurs n'est rien d'autre que le savoir de soi de la vie. Dans le rapport entre la vie et la valeur, ce qui connaît n'est pas différent que ce qui est connu, ils sont tous les deux la vie. Henry appelle aussi *praxis* ce savoir qui ne distingue pas entre le savoir et l'objet, savoir dans lequel ce qui connaît est en même temps ce qui est connu².

Si nous considérons les choses de cette manière, nous pouvons voir clairement la différence entre la « phénoménologie de la culture » de Henry et la « phénoménologie historique ». Tandis que celle-ci comprend l'être des choses comme apparition du « sens » dans la *theoria*, celle-là le comprend comme apparition de la « valeur » dans la *praxis* et pense que l'apparition du « sens », quelle qu'elle soit, n'existe pas sans qu'elle porte la valeur et l'importance. Au fond du sens, il y a la valeur, au fond de la perception ou de la préoccupation, il y a la vie, et c'est cette valeur inséparable de la vie qui rend « culturelles » des choses et des institutions. En effet, nous ne pourrions pas appeler « culturel » un simple sens ou une simple utilité. Si une chose ou une institution est « culturelle », c'est qu'elle a la valeur et l'importance inséparables de la vie et qu'elle entretient un lien étroit avec le besoin de la vie. Il convient donc d'appeler « phénoménologie de la culture » la phénoménologie de la vie de Michel Henry, laquelle reconnaît l'origine de tout phénomène dans la vie. Le monde est originellement le « monde culturel » et parce qu'il est inséparable de la vie, Henry l'appelle « monde-de-la-vie ». La vie ne fait qu'un avec la culture, et le mode de l'auto-apparition de la vie se confond avec celui de l'apparition culturelle du monde. Dès lors, quelle est cette auto-apparition de la vie, quel est son auto-engendrement qui soutient l'apparition culturelle du monde ? Pour s'approcher du secret de la naissance de la culture, nous devons examiner la structure fondamentale de la vie qui est la matrice de la culture.

2/ Le mouvement intérieur de la vie et la naissance de la culture

D'après Michel Henry, la vie est certainement la possibilité ou la condition de l'apparition du monde, mais elle est en même temps celle de l'apparition du moi. Ce qui est à la fois possibilité de l'apparition du monde et du moi a été traditionnellement appelé « subjectivité ». Dans cette mesure, la vie chez Henry peut être déterminée comme « subjectivité ». Mais Henry ne pense pourtant pas cette subjectivité en tant qu'intentionnalité, perception, extase, transcendance, temporalité etc., comme peut le faire la « phénoménologie historique ». En effet, il ne pense pas que la subjectivité soit le développement de l'horizon ontologique du monde et de

¹ Michel Henry, B, p. 168.

² *Ibid.*, p. 37.

l'extériorité. Pour Henry, la « subjectivité » n'est rien d'autre que l'auto-affection, l'épreuve de soi et le parvenir en soi qui ne se quitte jamais soi-même, et il pense que ce mouvement intérieur de la vie permet l'apparition du monde culturel mais aussi celle du moi.

En tant qu'elle permet l'apparition du moi, la vie chez Henry signifie le Soi. Le « moi » et le « Soi » ne sont pas un, ils sont ontologiquement différents. Le Soi est ce qui donne au moi d'être lui-même, ce qui lui confère son individualité absolue, c'est-à-dire son ipséité¹. La vie comme ipséité ne diffère pas du moi en qualité d'autre étant, ni n'est à l'extérieur du moi, mais il n'en demeure pas moins qu'elle diffère du moi. Paul Audi appelle « excédence » une telle relation entre le moi et le Soi².

La vie comme ipséité excède le moi. Pour le moi, le fait qu'il soit le Soi excède son pouvoir. Le moi ne peut pas se faire Soi et il est obligé de subir l'être Soi. Subir d'être le Soi et être obligé à être le Soi, c'est le seul mode d'être du moi. Le moi est déterminé par Henry comme sujet agissant sur le monde avec son pouvoir corporel, c'est-à-dire comme « je peux ». Ce moi comme « je peux » est néanmoins obligé de subir son propre être par l'« hyperpuissance » qui excède son pouvoir. Dans cette mesure, on peut dire qu'il est toujours exposé à la « violence »³ de cette « hyperpuissance ». Pour le moi, la vie est pour ainsi dire la violence qui dépasse son propre pouvoir, celle qu'il est obligé de subir unilatéralement⁴.

Et pourtant, si l'être du moi est défini comme « souffrance » chez Henry, c'est que le moi ne peut exister que comme ce qui a toujours subi la violence du Soi et de la vie. Ainsi que nous l'avons indiqué, en refusant d'interpréter la subjectivité en tant qu'intentionnalité et perception, Henry voit son essence dans l'affectivité, et cette affectivité est déterminée par lui comme ce qui souffre de ne pas pouvoir échapper à l'être du Soi et d'être obligé de subir le poids de son propre être. Le moi est donc compris comme ce qui subit le poids de son être, souffrant de ne pouvoir lui échapper.

Or, reconnaître l'essence du moi dans la vie ou dans le Soi ne signifie pas seulement que le moi ne peut pas échapper à la vie ou au Soi, mais aussi qu'il veut fondamentalement être la vie et le Soi. Dans la mesure où c'est d'être le Soi et d'être la vie qui est un seul mode d'être du moi, celui-ci est aussi bien le besoin fonamen-

¹ Cf. Paul Audi, *Créer. Introduction à l'esth/éthique*, Paris, Verdier, 2010, p. 82.

² Paul Audi, *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*, op. cit., p. 76-77 ; cf. aussi Paul Audi, *Créer. Introduction à l'esth/éthique*, op. cit., p. 83.

³ Rolf Kühn, *Individuation et vie culturelle*, op. cit., p. 10.

⁴ Le dernier Henry comprend ce Soi ou la vie qui excède le moi dans la relation à Dieu. Il reconnaît l'auto-affection de la vie de Dieu, de la vie absolue, distinguée de celle par laquelle le moi s'affecte lui-même (cf. Michel Henry, *CMV*, p. 135). Parmi les commentateurs de Michel Henry, les uns estiment positivement cette vie absolue, la Vie de Dieu et d'autres négativement. Mais nous n'entrerons pas ici dans ce problème, parce que nous ne pouvons pas reconnaître la nécessité d'invoquer la vie absolue dans nos arguments.

tal d'être le Soi et de vivre. Par mêmeté du moi avec le Soi, avec la vie, nous devrions donc entendre non seulement la souffrance, mais aussi la jouissance de vivre et d'être le Soi. C'est dans la souffrance de vivre et, en même temps, dans le mouvement du dépassement de celle-ci que le moi pourrait se sentir heureux et jouir sa propre vie. Il y a ici la jouissance que l'on peut obtenir en dépassant la souffrance, le bonheur comme accomplissement du besoin, accomplissement du soi. Que le moi soit exposé à la violence du Soi et de la vie serait, du même coup, un moment où le moi jouit le Soi et obtient son bonheur¹ : « Cette violence de la vie [...] est, en même temps, notre seul "bonheur" »².

Le besoin de vivre du moi et son besoin d'être Soi ne connaissent cependant pas la satisfaction, parce que, dans la jouissance de vivre et celle d'être Soi, le poids de la vie et du Soi pèse inévitablement au moi, et cette vie et ce Soi apparaissent comme ce à quoi le moi ne peut échapper, comme ce qu'il est forcément obligé de subir. La vie et le Soi réapparaissent comme violence dans l'accomplissement même du besoin du moi. Le moi oscille, par là justement, de la souffrance à la jouissance et de la jouissance à la souffrance. La souffrance comme état dans lequel le moi est affecté par l'être du Soi se change en la force qui dépasse cette souffrance et qui jouit de l'être du Soi³, et cette force se change encore en affect. L'ipséité chez Henry n'est jamais une identité statique mais une identité dynamique qui passe sans cesse de l'affect à la force et *vice versa*. C'est ce que Paul Audi appelle le « tropisme de la subjectivité »⁴. Plus la souffrance devient forte, plus la force qui la dépasse devient puissante, mais, dans la mesure où cette force est celle de la vie, elle ne peut jamais échapper définitivement à la souffrance. La vie chez Henry n'est donc rien d'autre que ce mouvement intérieur qui passe sans cesse de la souffrance à la jouissance et *vice versa*.

Ce mouvement de la vie, à savoir le mouvement réversible de la souffrance et de la jouissance ne demeure pourtant pas sur le même plan. Au travers de ce mouvement, la vie ne cesse de parvenir en elle-même et, de cette manière, elle s'accroît. La vie ne se souffre ni ne se jouit simplement elle-même dans son éternel parvenir en soi, elle est, par son essence, la volonté de s'accroître davantage et de vivre plus. Henry lit la « volonté de puissance » de Nietzsche comme une telle volonté d'auto-accroissement de la vie, une volonté de la vie de s'accroître davantage⁵, et c'est là justement qu'il reconnaît la téléologie de la vie⁶. Pour Henry,

¹ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, Tome III. De l'art et du politique* (désormais : PV-III), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2004, p. 260-261.

² Rolf Kühn, *Individuation et vie culturelle, op. cit.*, p. 9.

³ Cf. Michel Henry, PV-III, p. 261.

⁴ Paul Audi, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Figures du Savoir »), 2006, p. 107 ; cf. aussi Paul Audi, *Créer. Introduction à l'esth/éthique, op. cit.*, p. 82.

⁵ Michel Henry, PV-IV, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 34 ; cf. aussi Paul Audi, *Créer. Introduction à l'esth/éthique, op. cit.*, p. 66.

la vie se dirige essentiellement vers l'auto-accroissement et tend à accomplir davantage sa volonté et son besoin.

Cette téléologie de la vie ne vise cependant pas seulement l'auto-accroissement de la vie, elle atteint également le monde en dépassant pour ainsi dire la région immanente de la vie. Comme nous l'avons dit, plus la souffrance devient forte, plus la force qui la dépasse devient puissante. Dès lors, l'accroissement de la force signifie en même temps celui de la souffrance et c'est cela que désigne la téléologie de la vie ; mais comme cette force a son essence dans la souffrance, elle ne la dépasse jamais entièrement. La force qui tente de dépasser la souffrance en s'accroissant de soi-même souffre encore de son propre poids, et cela de façon inévitable. Alors, la force qui ne supporte plus son propre poids tente de prendre de la distance avec la vie et de se dégager de ce que son être a d'oppressant. Enfin elle échappe à elle-même et s'excède elle-même. C'est dire justement que la force de la vie s'excède elle-même en exprimant son propre poids, sa propre souffrance, et crée le monde, et ainsi en arrive à vivre le monde affectif¹.

Cependant, ce « monde » n'est jamais l'horizon ontologique, qui est l'horizon de l'extériorité, et la vie qui s'enfuit de la souffrance de soi n'est jamais celle qui échappe extatiquement à son propre poids. Ce « monde » est plutôt le monde culturel qui ne fait qu'un avec l'épreuve de soi de la vie ou le « monde-de-la-vie ». La vie qui se dirige vers ce monde culturel s'opère non pas comme *theoria* mais comme *praxis*, c'est-à-dire comme auto-apparition de la vie qui ne fait qu'un avec l'apparition du monde culturel. Par sa téléologie, la vie se souffre elle-même plus intensément et accroît davantage sa propre force. D'ailleurs, la vie qui ne supporte plus son propre poids se met à distance de soi, se dirige vers la création du monde et engendre ainsi le monde comme affectif et pathétique, à savoir, culturel à proprement parler. Il faut donc tenir la thèse selon laquelle la naissance du monde culturel est incluse dans la téléologie de la vie. Engendrer le monde culturel est « la véritable, l'authentique tâche de la vie »². La vie crée, par le mouvement intérieur de la souffrance et de la jouissance, par sa téléologie, le « monde-de-la-vie » et y engendre la culture ainsi que la valeur. C'est ce que signifie exactement ce que nous avons souligné précédemment : la vie est la matrice de la culture et l'auto-apparition et l'auto-engendrement de la vie ne sont autres que la naissance de la culture. Nous devons à présent examiner, plus en détail, le rapport entre la vie et la culture à la lumière de la théorie de l'art chez Henry.

¹ Michel Henry, PV-III, p. 258-259.

² Paul Audi, *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*, op. cit., p. 131.

3/ La vie et la culture

Dans un article de 1985, Henry analyse l'œuvre d'August von Briesen qui a dessiné la musique. En se basant sur la théorie de la musique chez Schopenhauer, Henry y comprend l'essence de la musique comme expression de l'affectivité de la vie, expression de ses souffrances et jouissances, et il affirme par là que Briesen dessine, en écoutant la musique dans l'obscurité au fond de la fosse d'orchestre, l'affectivité qu'exprime cette musique. Mais le problème est alors de savoir « comment [...] l'affectivité est susceptible de se changer en une forme plastique »¹, autrement dit, comment il est possible de dessiner la musique.

À vrai dire, nous avons déjà analysé la réponse de Michel Henry à cette question. La souffrance que Briesen éprouve se change en jouissance, c'est-à-dire en la force qui dépasse cette souffrance, et cette force se développe plus encore en celle qui dessine la musique. Dans la mesure où la souffrance est l'essence de la vie, cette force, qui dépasse la souffrance, est toujours frappée de souffrance. Dès lors, pour échapper à son poids, à son « hyperpuissance », la vie de Briesen s'en dégage et les exprime², et son affectivité se change, par conséquent, en une forme plastique.

Mais la forme plastique engendrée de la sorte n'a rien à voir avec la forme mondaine et visible. La forme que la vie engendre est ontologiquement différente de celle qui apparaît dans le monde comme horizon de la visibilité, elle est la forme invisible qui est donnée hors du monde visible, indépendamment de lui et antérieure à lui. La forme en tant qu'expression de la force de la vie a son essence dans la force, l'affectivité et la souffrance et elle se donne comme manifestation de cette affectivité. C'est pourquoi une affectivité et une forme plastique, qui ont la même essence vitale, ne se lient jamais par accident. Elles doivent se lier nécessairement, et Kandinsky appelle ce lien nécessaire « nécessité intérieure »³. L'affectivité et la forme plastique prennent leur source dans la même vie et c'est conformément au mouvement de cette vie en tant qu'elle est leur essence que l'affectivité se change en forme plastique.

Naturellement, cela ne convient pas seulement à Briesen. Dans le même article, Henry se demande pourquoi la musique existe ou pourquoi les hommes ont inventé le chant, la mélodie, le rythme et l'harmonie, et il répond à cette question conformément à ce que nous avons déjà dit. La force de la vie qui ne peut plus supporter sa souffrance échappe à elle-même, se déborde elle-même comme un cri et se jette ainsi en avant pour s'y apaiser, de telle sorte qu'elle crée un monde affectif et esthétique⁴.

¹ Michel Henry, PV-III, p. 255.

² *Ibid.*, p. 258.

³ Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (désormais : VI), Paris, François Bourin, 1988, p. 47, p. 212.

⁴ Michel Henry, PV-III, p. 259-260.

Par ailleurs, cette considération henryenne ne conviendrait pas non plus seulement à la musique, mais aussi à d'autres arts tels que la peinture, l'architecture, etc., et nous pourrions également l'interpréter comme ce qui convient à la culture en général. C'est précisément au moment où la vie, qui s'accroît conformément à sa téléologie, échappe à elle-même parce qu'elle ne supporte plus son propre poids et jette en avant son affectivité et sa force, que le monde de la valeur, le monde affectif, à savoir le monde culturel, se crée. Dans cette scène de la naissance de la culture, il y a assurément la « mise à distance »¹ et l'« ouverture d'un dehors »², mais cette « distance » et ce « dehors » ne sont pas encore pour autant extatiques et temporels. Ils expriment plutôt l'excédence incluse dans le mouvement de la vie, c'est-à-dire une excédence aussi essentielle que celle de la vie à l'égard du moi et, comme nous l'avons vu, c'est cette excédence, soit la naissance de la culture, qui est comprise aprioriquement dans la téléologie de la vie. Là où il y a le mouvement de la vie, il y a donc nécessairement une culture. La vie et la culture sont co-originaires. L'apparition du monde comme valeur, du « monde-de-la-vie », du monde culturel, se confond avec le parvenir en soi, l'auto-apparition, l'épreuve de soi de la vie, c'est-à-dire avec son auto-engendrement.

Il s'avère désormais que l'apparition de la vie et celle de la culture sont rendues possibles par un seul et même mouvement de la vie, mais si nous appelons généralement « forme » ce qui rend possible l'apparition, nous pouvons dire que le mouvement de la vie qui rend possible l'apparition de la vie et de la culture est aussi une « forme ». Nous devons néanmoins immédiatement ajouter que, dans cette perspective, le mouvement de la vie n'est pas appelé « forme » dans le même sens que la forme comme information de la matière, en tant qu'ontologisation de l'étant. D'après Henry, cette information ne fait qu'enlever à l'étant la réalité et la vie. Que signifie alors que le mouvement de la vie soit « forme » de l'apparition de la culture ?

En traitant de la théorie de la peinture abstraite chez Kandinsky, Henry détermine l'art comme « mode de la vie » et comme « mode de vie »³. En parvenant en elle-même, la vie s'accroît et s'excède elle-même vers le « monde-de-la-vie » conformément à sa téléologie et, pour Henry, l'art est le mode même selon lequel s'accomplit ce devenir de la vie⁴. D'ailleurs, c'est en reposant sur l'art comme mode de la vie qu'apparaît le monde de valeur, le monde affectif et esthétique, à savoir le monde culturel. Mais cela ne signifie pas que le monde aurait existé à titre de matière indéterminée avant l'accomplissement de la vie et qu'il apparaîtrait ensuite comme informé esthétiquement par l'art. Ainsi que nous l'avons constaté,

¹ *Ibid.*, p. 260, p. 266.

² *Ibid.*, p. 266.

³ Michel Henry, VI, p. 209.

⁴ *Ibid.*, p. 210.

l'accomplissement du devenir de la vie est plutôt la création du monde culturel, de telle sorte que cette forme de la vie qu'est l'art s'opère toujours comme la création de son contenu.

Or, selon Paul Audi, la « forme » chez Nietzsche signifie justement la création de son contenu¹. Comme nous l'avons vu, le moi subit la vie ou le Soi comme « hyperpuissance » excédant son propre pouvoir et est obligé d'être le Soi en ne pouvant cesser de l'être. A l'instar de Nietzsche, Audi appelle ce mode du moi « ivresse ». Au cœur de celle-ci, il y a la souffrance de soi, l'accroissement de soi et l'excédence de soi, c'est de la sorte que Paul Audi comprend la forme chez Nietzsche comme « forme de l'ivresse »², en tant que forme « que l'ivresse elle-même donne »³. Chez Nietzsche, ce que désigne la « forme » est, non pas l'acte raisonnable, mais l'œuvre irraisonnable de la vie qui se situe au fond de la raison, et c'est dans la mesure où le mouvement de la vie, dans lequel elle s'accomplit en s'excédant elle-même conformément à sa téléologie, fonctionne comme « forme », que surgissent des choses avec, non pas leur sens, mais leur valeur. La forme de la vie, la forme de l'ivresse est donc la création du contenu et de la valeur, mais elle est en même temps l'auto-engendrement et l'auto-apparition de la vie, et dans cette mesure la forme n'est pas différente de son contenu. Entre la forme et le contenu chez Nietzsche il n'existe pas de différence telle que celle entre l'apparaître et l'être, entre l'être et l'étant⁴ ; l'ivresse comme épreuve de soi de la vie n'est autre que l'apparition du monde de valeur, du monde esthétique et par suite celle du monde culturel.

Nous pourrions dire la même chose à l'égard de Henry. Lorsque Henry définit l'art comme « mode de la vie », ce mot « mode » exprime la « forme » au sens nietzschéen. L'accomplissement de soi de la vie, lequel n'est autre que l'art lui-même, fonctionne comme « forme de l'ivresse », c'est-à-dire ce qui fait naître le monde artistique ou le monde culturel. La vie est en elle-même à la fois la forme et le contenu non seulement de son être, mais aussi du « monde-de-la-vie ». Nous pourrions donc dire que la vie est l'« archi-forme » se situant dans un plan si originel que la corrélation entre la forme et la matière ne peut avoir aucun sens. Nous avons précédemment souligné que la vie et la culture sont co-originaires ; nous devrions entendre par-là que la vie est l'archi-forme de la culture et que, plus exactement, la vie est à la fois la forme de la culture et la culture elle-même. La vie s'engendre elle-même comme culture et c'est pourquoi Henry dit que « toute culture est une culture de la vie »⁵.

¹ Paul Audi, *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*, op. cit., p. 38-39.

² *Ibid.*, p. 112.

³ *Ibid.*, p. 113.

⁴ *Ibid.*, p. 39-40.

⁵ Michel Henry, B, p. 14 ; cf. *ibid.*, p. 38 et Michel Henry, PV-IV, p. 19.

4/ Le corps charnel et le monde culturel

Nous avons jusqu'à présent constaté que la vie et la culture sont co-originaires et que, en d'autres termes, le mouvement intérieur de la vie engendre la culture. Mais, pour comprendre plus concrètement cette relation réciproque entre la vie et la culture, il faudrait qu'en prenant la force de la vie pour celle du corps charnel, nous fassions la lumière sur la relation entre ce corps charnel et le « monde-de-la-vie », c'est-à-dire, le monde culturel.

Comme nous l'avons déjà vu, Henry retrouve l'essence de la relation entre la vie et la chose dans l'apparition de la valeur, autrement dit, dans la *praxis*. Celle-ci est le savoir qui ne distingue pas entre le savoir et l'objet, savoir dans lequel ce qui connaît est en même temps ce qui est connu, mieux encore, savoir qui est immédiatement son accomplissement. Que la vie connaisse le « monde-de-la-vie » indique simultanément que ce monde apparaît comme valeur, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de distance entre le savoir de la vie et l'apparition de la valeur. Henry appelle ce savoir de la *praxis* « savoir-faire ». Par rapport au savoir théorique, le savoir corporel, le savoir dans l'action, relève généralement du « savoir-faire » et le fait que le savoir de la *praxis*, le savoir de la vie, soit un « savoir-faire » signifie que l'essence de la vie se trouve dans le corps, dans l'action¹.

La vie est, comme on l'a dit, l'exercice de la force qui dépasse la souffrance, mais c'est parce que cette force est à tout moment celle du corps charnel agissant que la vie est essentiellement susceptible d'agir sur le « monde-de-la-vie ». C'est parce qu'il y a résistance que la force peut exister comme telle, c'est parce qu'elle a le « monde-de-la-vie » comme résistance originaire que la force corporelle, qui échappe à son poids et déborde hors d'elle-même, peut exister comme telle. Henry appelle « Terre » le monde qui existe comme résistance contre la force du corps charnel et détermine la relation entre cette Terre et le corps comme « Copropriation ». Dans cette Copropriation originelle, il n'y a rien qui advient dans l'en-face d'un pur dehors à titre d'objet. Loin d'être écartée de la force du corps charnel, la Terre est donnée dans cette force et soutient son être en tant que résistance absolue de celle-ci. Le « corps » est le propriétaire et l'habitant de la Terre, il est en outre celui qui la transforme. Henry nomme également cette Copropriation du corps et de la Terre « Corpspropriation / Corpspropriation ». Il n'est pas de Terre « appropriée » ou transformée par la force du corps charnel qui ne garde la trace de la *praxis* du corps. Selon Henry, l'histoire n'est rien d'autre que l'historial de cette transformation de la Terre par le corps².

¹ Cf. Michel Henry, B, p. 168.

² *Ibid.*, p. 82-83 ; cf. aussi Michel Henry, PV-IV, p. 37-38.

Henry pense par là que cette Corpspropriation est si radicale qu'« il est impossible de contempler un paysage sans voir en lui l'effet d'une certaine praxis »¹. La Terre est toujours la Terre corps-propriée et le monde est nécessairement le « monde-de-la-vie ». C'est cette appropriation de la Terre et sa valorisation par le corps charnel que Rolf Kühn appelle « culturation »². Nous ne pouvons donc pas dire qu'il y aurait d'abord une Terre non cultivée, qu'ensuite le corps charnel rendrait culturelle grâce à la possession qu'il en a. Le corps charnel habite la Terre toujours déjà corps-propriée, valorisée et cultivée par le pouvoir affectif, par la force pathétique, de telle sorte que le paysage dans lequel le corps charnel habite, le paysage originel pour lui est celui du monde culturel.

C'est donc cette Corpspropriation comme Copropriation entre le corps et la Terre qui est la structure même de l'apparition du monde culturel. Le « monde-de-la-vie » est originellement le monde corps-proprié, le monde cultivé et le monde valorisé de façon culturelle. Comme nous l'avons indiqué, en dépassant la souffrance et en accroissant sa force, la vie s'excède elle-même vers le « monde-de-la-vie » conformément à sa téléologie et c'est exactement ce mouvement de l'auto-excédence qui est appelé Corpspropriation. C'est pourquoi la Terre et le « monde-de-la-vie » apparaissent en tant que ce qui témoigne de la souffrance et de la jouissance de la vie, c'est-à-dire en tant que pathétiques et esthétiques, en tant que valorisés de façon culturelle. Le « monde-de-la-vie » est nécessairement beau ou laid, et s'il n'était ni l'un ni l'autre, ce serait encore aussi une détermination esthétique. C'est parce que le corps charnel, comme habitant de la Terre, en est possesseur et la transforme que le « monde-de-la-vie » apparaît toujours comme beau, comme culturel. « Tout homme en tant qu'habitant de ce monde[-de-la-vie] est potentiellement un artiste »³ et vivre réellement dans le monde à titre du corps charnel, c'est donc créer le monde esthétique, créer la culture.

5/ La naissance de la barbarie : l'autonégation de la vie

Nous avons vu jusqu'ici comment la culture naît à partir de la téléologie de la vie, comment le mouvement intérieur de la vie, son auto-engendrement engendre la culture. Mais, selon Henry, cette naissance de la culture a en même temps trait à celle de la barbarie. La barbarie désigne un phénomène dans lequel ce qui est séparé de la vie tandis qu'il est né par elle et pris pour ce qui en est indépendant, exclut de lui-même la vie et, bien qu'il en soit provenu, la détermine, l'oriente et falsifie son essence. Par conséquent, la barbarie n'est rien d'autre que ce qui s'oppose à la vie et à la culture. Mais Henry voit pour autant la naissance de la barbarie dans le

¹ Michel Henry, B, p. 83 ; cf. aussi Michel Henry, PV-IV, p. 38.

² Rolf Kühn, *Individuation et vie culturelle*, op. cit., p. 193.

³ Michel Henry, B, p. 48.

prolongement de celle de la culture et pense que la vie qui est la matrice de la culture est en même temps celle de la barbarie¹. Comment cette barbarie naît-elle et que signifie cette naissance de la barbarie pour la vie ?

Nous considérons ce point en revenant sur l'analyse de Briesen par Henry. En souffrant la violence de la vie qui excède son pouvoir, Briesen la dépasse et la change en force en dessinant la trace de sa souffrance sur la toile. Ce qui fait alors dessiner Briesen la forme plastique telle que la ligne et le point, c'est la vie, et par suite cette forme plastique n'a rien à voir avec des choses et des éléments mondains. Cependant, cette forme qui est ainsi dessinée apparaît également dans le monde objectif à titre d'objet de l'intuition ou de la sensation. D'après Henry, non seulement les éléments picturaux mais aussi tout phénomène a à la fois l'intériorité qui provient de la vie invisible et l'extériorité en tant qu'apparence dans le monde visible². C'est ce que Henry a affirmé depuis toujours sous le nom de « duplicité de l'apparaître ». C'est pourquoi des lignes et des points dessinés par Briesen, une fois détachés de la force de la vie, peuvent apparaître comme simples apparences sensibles et objectives, c'est-à-dire comme formes mondaines apparaissant dans le monde visible, comme sens déterminés par l'horizon de la visibilité.

Nous pouvons observer la même situation dans la relation entre le corps et la Terre propre à la Corpspropriation. La Terre étant toujours la Terre corps-proprisée, la Terre culturelle, son paysage apparaît pour l'homme, qui est l'habitant de cette Terre, en tant que ce qui reflète l'affectivité de son corps charnel, en tant que paysage pathétique et culturel, c'est-à-dire comme paysage doué de valeur. Mais ce paysage peut se montrer en même temps comme objet de l'intuition sensible et par là il peut apparaître comme sens ou utilité déterminée par l'horizon de la visibilité.

Ainsi tout phénomène apparaît-il à la fois intérieurement et extérieurement et c'est la structure d'apparition de tout phénomène. Mais qui tient alors pour extérieur le phénomène qui est intérieur en son origine ? Qui fait apparaître un phénomène pathétique et culturel, phénomène doué de valeur comme objet de l'intuition, comme sens, en le détachant de son origine qu'est la vie ? C'est bien sûr la vie. S'il n'est pas de monde qui ne soit « monde-de-la-vie », toute détermination du monde provient de la vie. Dès lors, pourquoi la vie qui engendre le monde culturel conformément à sa téléologie prend-elle ce monde pour le monde objectif, autrement dit, pour celui de sens ?

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le constater, la vie est essentiellement un mouvement allant de la souffrance à la jouissance et de la jouissance à la souffrance. Par son éternel parvenir en soi, la vie subit toujours le Soi et souffre perpétuellement d'être elle-même, mais, dans cette souffrance, elle éprouve en même temps la joie d'être unie à elle-même et le bonheur d'accomplir son vouloir d'être elle-même.

¹ Cf. *ibid.*, p. 172.

² Michel Henry, VI, p. 14 *sq.*

Mais cette jouissance d'être unie à soi-même est toujours et en même temps la souffrance d'être obligée de se charger de soi et de se subir et c'est là qu'existe la souffrance originelle pour la vie. Pourtant, la vie dépasse cette souffrance originelle par la force de son corps charnel. C'est dire plus précisément que la vie qui ne supporte plus son propre poids échappe à elle-même par sa force qui à la fois provient de la souffrance et la déborde, et qu'elle crée par là le monde culturel avec ses souffrances et jouissances de telle sorte qu'elle devient l'habitante de ce monde. La création du monde culturel n'est donc jamais hors du mouvement intérieur de la vie. Elle est incluse dans la téléologie de la vie qui vise toujours à s'accroître et c'est dans le but d'accomplir son besoin originel que la vie a le monde en sa possession, agit sur lui et le transforme¹. Mais cela revient à dire que, même si la vie se décharge de son poids et crée la culture, il ne s'ensuit jamais par là qu'elle échappe entièrement à sa souffrance originelle. Vivre signifie vivre la répétition éternelle de la souffrance et de la jouissance et s'accroître soi-même en les répétant.

Cependant, au cours de cette répétition de la souffrance, il se produit dans la vie le désir de se libérer éternellement de cette souffrance. Etant donné que la vie ne supporte plus son propre poids, il se produit en elle le mouvement de s'enfuir de son être véritable et celui de la répétition éternelle de la souffrance² : « C'est dans le souffrir primordial de la vie, identique à son essence, et comme une modalisation de ce souffrir, dans la souffrance qu'il porte en lui comme l'une de ses possibilités principielles, que naît un certain vouloir, le vouloir de cette souffrance de n'être plus

¹ Ce mouvement de la vie qui, en visant à accomplir son propre besoin originel, a le monde en sa possession, agit sur lui et le transforme est mis en question sur le plan économique dans le *Marx*. Henry y utilise également le mot « téléologie de la vie » et il critique le fait que cette téléologie est inversée dans le système capitaliste. Selon Henry, l'individu vivant produit par son travail et consume par lui-même ce qu'il a obtenu par cette production. Ce processus de production et de consommation est l'accomplissement même du besoin originel de la vie, et ce qui est produit par ce processus apparaît comme valeur d'usage satisfaisant le besoin de la vie. Ce que Henry appelle téléologie de la vie, c'est ce processus de « production — consommation » qui apporte la valeur d'usage, processus par lequel la vie accomplit son propre besoin, et il pense que c'est par ce processus que la vie s'accroît. Mais, à cause du surgissement du capitalisme, c'est l'échange qui intervient dans le rapport entre la production et la consommation. Le produit de l'individu vivant n'est plus consommé par cet individu, mais il est échangé avec d'autres produits. Autrement dit, la valeur d'usage est transformée en la valeur d'échange. La production ne vise plus à l'accomplissement du besoin de la vie, mais à l'échange. Séparée de la consommation et de la valeur d'usage, la production devient un moyen de l'échange et, au fur et à mesure, la vie même de l'individu qui a son essence dans la production, dans l'accomplissement de son besoin est également réduite à un moyen de l'échange. La vie ne produit plus pour l'accomplissement de son besoin, pour la consommation, mais pour l'échange et elle est réduite ainsi à un moment du système d'échange économique. Dans le *Marx*, Henry appelle cette situation « inversion de la téléologie vitale » et l'examine d'un regard critique (Michel Henry, *Marx. Tome II : Une philosophie de l'économie* (désormais : M-II), Paris, Gallimard, 1976, p. 79 sq.). Cette thèse que l'on retrouve dans *Marx* s'inscrit dans le prolongement de la « phénoménologie de la culture » qui nous intéresse ici.

² Michel Henry, B, p. 187.

elle-même et pour cela de n'être plus la vie »¹. Henry appelle « faiblesse » la vie qui ne peut plus supporter la répétition éternelle de sa souffrance². Cette vie comme faiblesse qui ne peut plus supporter son poids entreprend de se défaire d'elle-même, de rompre le lien qui la lie à elle-même et ainsi de se libérer de sa souffrance³. Pour la vie comme faiblesse, le Soi n'est plus ce qu'elle subit, ce dont elle est chargée, mais ce qui est posé devant, et la Terre où elle habite n'est plus le monde pathétique et culturel, mais ce qui est objectivé dans l'horizon de la visibilité, ce qui apparaît dans l'extériorité. La vie se retire d'elle-même et du monde, les met à distance temporelle et les prend pour les apparences dans la forme temporelle et, bien plus, se libère enfin du pathos qui est leur authentique mode d'apparition. La vie comme faiblesse se libère ainsi de la souffrance du pathos, se décharge du son poids et peut tranquillement « voir » des objets dans le monde objectif.

C'est exactement dans cette faiblesse de la vie que Henry voit la naissance de la barbarie. Comme nous l'avons indiqué, la barbarie désigne un phénomène dans lequel ce qui est né de la vie, une fois détaché d'elle, passe pour ce qui en est indépendant et la détermine de l'extérieur et enfin la falsifie. Par conséquent, nous pourrions observer la naissance de la barbarie, lorsque le monde qui est authentiquement le « monde-de-la-vie », le monde culturel est pris pour le monde objectif séparé de la vie, et que la vie est réduite à la conscience intentionnelle comme condition de possibilité de ce monde objectif. Dans le *Marx*, Henry appelle « idéologie » le système d'idées qui, bien qu'il ne corresponde pas à la réalité, passe pour ce qui la détermine⁴. En ce sens, nous pouvons dire que la barbarie qui, bien qu'elle soit séparée de la réalité de la vie, la détermine de l'extérieur et la falsifie est une sorte d'« idéologie ». Mais, comme on l'a dit, même si elle falsifie l'essence de la vie, cette barbarie comme idéologie n'en est pas moins née de et par la vie⁵. Puisqu'elle provient du vouloir de la vie de se nier elle-même pour se libérer de son propre poids, elle ne signifie rien d'autre que l'« autonegation de la vie »⁶. La vie qui ne supporte plus son propre poids nie son essence, idéologise à la fois elle-même et son monde, et c'est là que naît la barbarie.

Et pourtant, dans la mesure même où l'origine de la naissance de la barbarie se trouve dans le vouloir de la vie d'échapper à sa souffrance, dans sa force qui tente de la dépasser, nous pouvons dire que la barbarie est co-originale à la culture.

¹ *Ibid.*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 128 ; cf. aussi Michel Henry, PV-IV, p. 23.

³ Michel Henry, PV-IV, p. 23.

⁴ Michel Henry, *Marx. Tome I : Une philosophie de la réalité* (désormais : M-I), Paris, Gallimard, 1976, p. 149.

⁵ Dans le premier tome de son *Marx*, Henry critique la conception structuraliste selon laquelle l'idéologie détermine la vie. Il affirme plutôt que la vie engendre l'idéologie et il s'explique sur son affirmation en se réclamant du concept de « généalogie des idées » chez Marx. (*ibid.*, p. 401 sq.).

⁶ Michel Henry, B, p. 113-114, p. 119, p. 178.

Ce vouloir de la vie, cette force de la vie, c'est « le point-source de toute culture comme de sa réversion possible dans la barbarie »¹. La force de la vie qui engendre la culture en excédant le mouvement intérieur de la vie, d'autant qu'elle radicalise ce mouvement de s'enfuir d'elle-même, engendre également la barbarie et, dans cette mesure, on pourrait dire que la culture et la barbarie naissent de pair. La vie est à la fois la matrice de la culture et celle de la barbarie, et en tant que la culture est essentielle pour la vie, la barbarie peut être regardée comme variante de la culture. En effet, quoique la barbarie tente d'échapper à elle-même et à la vie, elle n'y pourrait jamais réussir. La barbarie tente de rompre le lien à elle-même, mais, parce que cette tentative est, en tant qu'autonégation de la vie, l'œuvre de la vie elle-même, elle se noue plus fortement à sa vie dans cette tentative. Par conséquent, même dans la barbarie, la vie ne peut jamais rompre le lien à elle-même, et selon Henry, c'est ce qui désigne la véritable faiblesse de la vie. C'est-à-dire que, même si la vie tente de se défaire d'elle-même, cette tentative ne peut aboutir qu'à un indépassable échec et comme elle ne peut supporter son poids, elle est obligée de toujours répéter cette tentative qui aboutit à l'échec². A l'instar de Nietzsche, Henry appelle cet état de la vie « maladie de la vie »³. La culture et la barbarie ont certainement, toutes les deux, la vie pour matrice, mais bien que la culture vise à l'accomplissement du besoin de la vie, à l'accroissement de la vie, et qu'elle prenne la direction allant de la souffrance à la jouissance, la barbarie est obligée de répéter, avec une sorte de frénésie, la tentative inutile qui ne fait qu'aboutir à l'échec, de telle sorte qu'elle fait tomber la vie dans une maladie. Est-ce qu'on peut alors sauver cette vie tombée dans la « maladie de la vie » ? Peut-on guérir celle-ci ?

6/ La culture et le salut

Ce à quoi Henry confie le rôle de guérir la « maladie de la vie » causée par la barbarie, c'est la culture, qui naît, ainsi que la barbarie, de la vie comme de leur matrice. C'est surtout dans l'art, l'éthique et la religion, qui sont déterminés par Henry comme « formes supérieures de la culture »⁴, qu'il retrouve la possibilité de sauver la vie de cette maladie. C'est dire que l'art, l'éthique et la religion sont déterminés comme « formes supérieures de la culture » parce qu'ils peuvent guérir la « maladie de la vie » de façon éminente.

¹ *Ibid.*, p. 172.

² *Ibid.*, p. 128, p. 186 ; Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (désormais : GP), Paris, PUF, 1985, p. 269.

³ Michel Henry, GP, p. 269.

⁴ Michel Henry, B, p. 85 ; cf. aussi Michel Henry, PV-IV, p. 22 ; Michel Henry, J.-M. Brohm et J. Leclercq (dir.), Lausanne, L'Age d'Homme (« Les Dossiers H »), 2009, p. 119.

Examinons d'abord l'éthique. Celle-ci ne signifie pas pour Henry que la vie est déterminée par des fins et des normes qui lui sont extérieures¹. L'éthique n'est pas la théorie sur des fins et des normes déterminant la vie, ni ce qui conseille de vivre conformément à elles. Des fins et des normes sont plutôt déterminées par la vie et sont expliquées par la téléologie immanente de la vie. Comme nous l'avons vu, la vie est ce qui subit absolument d'être elle-même. Elle est obligée d'être elle-même sans pouvoir l'éviter et c'est là que l'on trouve la souffrance de la vie. Mais cette souffrance est en même temps la jouissance de soi. C'est dans son ipséité que la vie est unie à elle-même, s'embrasse elle-même et c'est là qu'existe l'accomplissement de son besoin et le bonheur. La téléologie de la vie signifie ainsi que la vie s'accroît en s'accomplissant elle-même, et Henry comprend comme « valeur absolue » ce besoin originel de la vie de s'accomplir dans cette téléologie pour arriver au bonheur et il trouve là le véritable sens de l'éthique². Pour Henry, l'éthique est ce qui lie la vie à elle-même, la ramène à son Fond, en d'autres termes, ce qui la soumet à l'« hyperpuissance » en tant que moteur de sa téléologie. Accomplir son propre besoin de jouir de soi-même et d'être soi-même en obéissant à la téléologie de la vie, c'est là l'éthique. Henry entend par éthique ce qui lie la vie à elle-même et ce qui se rattache à soi-même.

Henry pense de ce fait que l'éthique comme forme supérieure de la culture peut sauver la vie de la barbarie. La barbarie n'est rien d'autre que l'auto-destruction, l'autonégation de la vie, la rupture du lien avec la vie, et pour la vie qui tombe dans cette maladie, l'éthique est ce qui fait rétablir le lien originel avec le soi, le lien authentique avec la vie elle-même. Elle est donc ce qui fait « re-naître »³ la vie. La « maladie de la vie » est la maladie mortelle. Par la barbarie, la vie fait face à la mort, à la rupture avec elle-même, mais c'est l'éthique qui la sauve de cette maladie et qui la laisse « re-naître ».

Même chose concernant l'art. Chez Henry, l'art signifie la forme selon laquelle la téléologie de la vie s'accomplit, elle est, ainsi qu'Audi l'a analysé en interprétant Nietzsche, la forme en tant que création du contenu. L'accomplissement de cette téléologie et la création de l'œuvre d'art ne font qu'un et le contenu de cette œuvre n'est rien d'autre que le processus dans lequel la vie accomplit son besoin originel. La création même de l'œuvre d'art est incluse dans la téléologie de la vie,

¹ Michel Henry, PV-IV, p. 33 ; cf. aussi Michel Henry, B, p. 168.

² Cf. Michel Henry, PV-IV, p. 34-35 ; cf. aussi Michel Henry, B, p. 168-169. Nous avons dit précédemment que le monde apparaît comme valeur par le savoir de la vie en tant que *praxis*, mais c'est précisément parce que la vie elle-même est la valeur absolue que le monde apparaît comme valeur. Henry dit sur ce point : « Ces valeurs posées par la vie sont donc relatives à une valeur préalable qui est la vie laquelle est la valeur absolue. C'est précisément parce que la vie est la valeur absolue que l'évaluation à laquelle elle procède à l'égard des choses a une valeur » (Michel Henry, PV-IV, p. 34-35).

³ Michel Henry, CMV, p. 206-207.

et l'accomplissement de soi de la vie, lequel signifie vivre en se ramenant à son Fond, en se soumettant à son « hyperpuissance », fait le contenu de l'œuvre. Par conséquent, le spectateur de l'œuvre d'art voit, comme contenu de cette œuvre, la vie du créateur, la force de sa vie : « Le trait de Paul Klee oblige implicitement celui qui regarde un de ses dessins à revivre ce que Paul Klee a vécu »¹. Henry pense que, au travers de l'œuvre d'art, se produit l'intersubjectivité entre le créateur et le spectateur et il appelle cette intersubjectivité, en empruntant un mot de Kierkegaard, « contemporanéité »². C'est parce que le contenu de l'œuvre d'art est la vie, la force et le pathos que le spectateur peut éprouver, en voyant cette œuvre, la même vie, la même force et le même pathos que le créateur et qu'il peut revivre en lui-même la vie de celui-ci³.

C'est pour cette raison que, lorsque la vie tombe dans la « maladie de la vie », c'est-à-dire, lorsqu'elle ne fait attention qu'à l'extériorité, à quelque chose de mondain, l'art peut être, ainsi que l'éthique, le salut de la vie comme faiblesse. C'est parce que nous revivons la vie du créateur au travers de l'art que nous pouvons nous ramener à notre Fond commun avec lui et par là même nous pouvons aussi re-naître. Selon Henry, la tentative du Bauhaus a visé à étendre cette force de l'art à la sphère entière de l'activité humaine⁴. C'est en tant qu'il relie la vie séparée de son Fond à celui-ci que l'art est éthique.

Considérons enfin la religion. Selon Henry, la religion signifie *Religio* (lien)⁵. Elle est ce qui nous lie à notre vie et lie le vivant à sa vie qui est la sienne et plus que la sienne, c'est-à-dire à celle qui en est le Fond et l'hyperpuissance⁶. Ce vivant qui, parce qu'il ne supporte plus la douleur de se subir lui-même et la souffrance de vivre, échappe à lui-même, nie la vie et plus encore ne veut vivre que dans le monde

¹ Michel Henry, PV-III, p. 294.

² *Ibid.*, p. 294. Naturellement ce mot de « contemporanéité » ne signifie pas que le spectateur et le créateur possèdent une époque et même un temps en commun. Henry entend par intersubjectivité non pas l'événement dans l'horizon de la perception ou du temps, dans l'horizon susceptible d'être possédé en commun par chacun, mais ce qui se produit hors de cet horizon, hors du monde, c'est-à-dire, ce qui se produit dans la vie. En citant Kierkegaard, Henry dit : « Le croyant est celui qui se fait le contemporain du Christ, alors que beaucoup de contemporains du Christ n'étaient pas ses contemporains ! » (*Ibid.*). L'intersubjectivité n'a rien à voir avec le temps, avec l'époque. Pour Henry, elle est ce qui lie un individu à d'autres hors du temps, hors du monde, et c'est également dans cette intersubjectivité ainsi comprise qu'Henry trouve l'essence de la communauté. (cf. Michel Henry, « Pathos-avec », dans *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée », 1990, p. 137-179).

³ Cf. Rolf Kühn, *Individuation et vie culturelle*, *op. cit.*, p. 171.

⁴ Michel Henry, VI, p. 41.

⁵ Michel Henry, PV-III, p. 296 ; Michel Henry, PV-IV, p. 54.

⁶ Henry entend par religion ce qui lie le vivant à la Vie, c'est-à-dire à la vie absolue qui est Dieu. Mais si nous interprétons, à l'instar de Paul Audi, la pensée henryenne en mettant l'accent sur l'excédence de la vie à l'égard du moi, il semble qu'il est moins nécessaire de distinguer strictement la vie du moi de la vie absolue de Dieu. C'est pourquoi nous ne faisons pas ici la distinction stricte entre la vie du moi et la vie absolue.

de la visibilité et de l'extériorité, ce vivant, la religion tente de le relier à la vie qui est sienne et plus que sienne et par là vise à le sauver de la « maladie de la vie », autrement dit, de la barbarie. Faire re-naître le vivant, qui tombe dans cette maladie, en le ramenant à son Fond, en le soumettant à l'« hyperpuissance », c'est exactement l'essence de la religion.

Par conséquent, il s'ensuit, pour Henry, que la religion, l'éthique et l'art ont la même essence. L'éthique, c'est la façon de vivre le lien religieux, et l'art est également éthique et religieux en tant qu'il est le chemin par lequel le vivant se lie à la vie. Assurément, le vivant est constamment lié à la vie et ce lien ne se rompt jamais. Mais le vivant qui tombe dans la barbarie, dans la « maladie de la vie » se détourne de ce lien originel avec la vie et l'oublie. Alors, Henry pense que ce sont, entre autres, l'éthique, l'art et la religion comme « formes supérieures de la culture » qui peuvent sauver la vie de ces vivants malades. La possibilité de sauver la vie de l'homme de la barbarie et de la « maladie de la vie » se trouve dans la culture. La culture est ce qui nous ramène à la vie originelle oubliée, ce qui nous reconduit à l'« Avant-absolu »¹ dont, même dans l'oubli, nous ne sommes jamais séparés. Aussi la culture devrait-elle être ce qui nous permet de re-naître à partir de cet « Avant-absolu ».

¹ Michel Henry, PV-IV, p. 59 ; Michel Henry, CMV, p. 199, p. 200, p. 205-206.