

La répétition de la « philosophie du christianisme »

Tadayoshi FURUSO

Il est difficile de mesurer le rôle joué par le christianisme dans la « philosophie du christianisme » développée vers la fin de sa vie par Michel Henry, dans les trois livres se réclamant chacun de la Bible (*C'est moi la Vérité, Incarnation et Paroles du Christ*). Jusqu'alors, Henry n'avait guère mobilisé de citations bibliques, lors même que, dès ses premières œuvres, il établissait un lien étroit entre sa phénoménologie et le christianisme. Et même si, à partir de 1992, la référence aux Écritures se fait plus explicite au sein de ce qui se présente alors comme une véritable « philosophie du christianisme »¹, Henry ne conçoit celle-ci ni comme une interprétation philosophique de la Bible ni comme son explication dogmatique : il s'agit toujours de cette « phénoménologie de la vie » exposée dès ses premières œuvres et, comme telle, indépendante du christianisme. « Ce que je pensais en tant que philosophe », déclare-t-il dans un entretien, « se trouvait exprimé dans les textes de Paul et de Jean de façon plus directe que ne peut le faire un philosophe »². Il s'agit donc de dire une même Vérité dans deux langages différents (Dieu/Vie) — le philosophe adoptant celui de l'analyse phénoménologique³ — et c'est la raison pour laquelle Henry n'a jamais prétendu « réduire le christianisme à une philosophie de la vie »⁴ et ne l'aborde qu'avec des concepts définissables sur un plan strictement philosophique en soi indépendant de toute origine chrétienne.

La question n'en est alors que plus prégnante : pourquoi Henry s'est-il risqué à philosopher *avec* le christianisme ? « Parti [non pas] du christianisme mais de la

¹ Nous pensons, avec Yukio Naka (*Kôï to mui*, Nara, Kizasu-shobô, 2011, p. 233), que la « philosophie du christianisme » a commencé en 1992, où Henry a distingué deux auto-affections, c'est-à-dire celle de la Vie et celle du Soi. Cf. Michel Henry, « Parole et religion : la parole du Dieu », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV : Sur l'éthique et la religion* (désormais : PV-IV), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2004, p. 192.

² Michel Henry, *Entretiens* (désormais : E), Arles, Sulliver, 2005, p. 130-131.

³ Cf. *ibid.*, p. 131 : « La phénoménologie de la vie n'est donc pas le placage artificiel d'une philosophie sur le corps doctrinal du christianisme. Elle reconnaît tout simplement que l'objet de la philosophie et celui de la religion sont identiques ».

⁴ *Ibid.*

phénoménologie »¹, n'aurait-il pas dû s'abstenir de ces multiples références au texte biblique, afin d'écartier le malentendu consistant à voir dans ses derniers livres autre chose qu'une pure phénoménologie — et, justement, à les lire comme une interprétation de la Bible fondée sur une compréhension déterminée de la doctrine chrétienne ?

Une telle ambiguïté est au cœur de l'hésitation propre à la communauté des chercheurs quant à la lecture qu'il convient de donner de la « philosophie henryenne du christianisme ». Deux options semblent en effet possibles : 1/ Celle d'une lecture proprement philosophique : on tentera alors de la purifier phénoménologiquement et de ne la comprendre qu'en en soustrayant tout élément explicitement chrétien² — démarche qui rencontre d'emblée un obstacle dans le *fait* même qu'il s'agit bien d'une « philosophie *du christianisme* » ; 2/ Celle d'une lecture théologique : on comprendra ainsi la pensée henryenne comme une interprétation originale du christianisme susceptible de servir à la construction d'un nouveau système théologique³. Mais c'est alors faire peu de cas d'une déclaration de Henry lui-même — « je ne suis pas parti du christianisme » — et, de manière générale, aucune de ces deux lectures n'est en mesure d'expliquer, en dépit de l'intérêt qu'il lui aura toujours porté⁴, sa brusque *conversion* au christianisme, au sens d'un centrage sur un certain nombre de références directes à la Bible à partir de *C'est moi la Vérité*.

L'hypothèse que nous voudrions pour notre part avancer est que, dans sa « philosophie du christianisme », Henry exprime la transformation pratique et existentielle qu'il a éprouvée lors de sa redécouverte de la Bible, et tente de reproduire cette transformation dans d'autres vivants. Cette redécouverte serait ainsi à l'origine d'un choc immanent et affectif dans son existence même, et se traduirait dans ses derniers livres à travers une pratique d'écriture qui est elle-même à comprendre en termes de salut. En ce sens, la « philosophie du christianisme » exprimerait non seulement la compréhension théorique du salut de la vie humaine à l'intérieur d'une pratique, mais plus encore, ce salut serait à penser comme l'effet même de sa propre pratique philosophique. Et c'est pour cette raison que Henry

¹ *Ibid.*, p. 153.

² Par exemple, Raphaël Gély écrit qu'« il n'est en rien nécessaire d'être chrétien pour que les thèses de Henry sur cet archi-soi, ce premier vivant ou encore cette ipsité essentielle de la vie acquièrent une intelligibilité » (Raphaël Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2007, p. 63).

³ On voit émerger des études visant à produire un nouveau système théologique sur la base de la « phénoménologie de la vie ». Ainsi, par exemple, Antoine Vidalin, *La parole de la vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Paris, Parole et Silence, 2006.

⁴ Yukihiro Hattori a éclairci la référence au christianisme de Henry à partir de *L'essence de la manifestation*. Voir Yukihiro Hattori, « Liberty of Action and Non-Liberty of Sentiment: a Problem of "Ethics" by M. Henry », *Annals of Ethical Studies*, Kyoto, Kansai Rinri Gakkai, numéro 42, 2012, p. 147-158 (en langue japonaise).

aurait recours à tant de citations bibliques — pour exprimer la répétition pratique qui sauve sa propre vie et transmet le salut de la vie aux autres vivants.

Dans un premier temps, nous préciserons en quoi Henry établit dans la « philosophie du christianisme » une pure théorie phénoménologique du salut de la vie humaine dans la pratique. Nous examinerons dans un deuxième temps la relation entre sa philosophie et le christianisme, et la manière, très tôt attestée dans l'œuvre, dont elle connaît pourtant avec la « philosophie du christianisme » une transformation considérable — Henry commence par exemple à citer nombre de passages des Écritures après que son existence a été transformée par les textes de Jean et de Paul. Or c'est pour exhiber la possibilité de cette transformation existentielle que nous aborderons le thème de « la répétition pratique », au prisme de l'analyse du septième chapitre de *La barbarie* ; enfin, nous rendrons compte de la répétition pratique de Henry lui-même et du rôle des citations bibliques dans la « philosophie du christianisme ».

1/ La théorie du salut de l'homme par sa pratique

Dès son premier livre, Henry place au centre de sa pensée une phénoménologie de la vie. Dans *L'essence de la manifestation*, il tente ainsi d'élucider le mode originnaire de la manifestation, c'est-à-dire l'essence de la manifestation de la vie. Plus précisément, à partir d'une distinction entre deux modes de manifestation — la transcendance et l'immanence —, il identifie la manifestation immanente de la vie, dont le propre est de se révéler en s'éprouvant soi-même dans son auto-affection fondamentale, sans se quitter ni sortir de soi, dans une « non-liberté » radicale. La réalité de la vie est ainsi atteinte par une prise en considération de la révélation même de la vie. La « philosophie du christianisme » constitue à cet égard un approfondissement remarquable de la compréhension de la structure phénoménologique propre à la vie humaine. Henry découvre ainsi que l'homme ne peut pas être lui-même à l'origine de sa propre auto-affection. S'il est vrai en effet que je m'affecte moi-même dans l'auto-affection de la vie, « je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve »¹, et en ce sens, il serait plus juste de dire que « je ne m'affecte pas absolument mais [que] je suis et je me trouve auto-affecté »², ou bien que « cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait »³. C'est pour cette raison — strictement philosophique — que Henry se trouve conduit à poser la Vie absolue qui rend possible l'auto-affection de la vie humaine, laquelle s'avère passive en tant qu'auto-affectée dans l'auto-affection absolue de la Vie, et ne peut

¹ Michel Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (désormais : CMV), Paris, Seuil, 1996, p. 136.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

s'éprouver soi-même réellement que dans la Vie qui donne la vie à chaque homme. En revanche, la Vie absolue peut elle-même être source de son auto-affection. Elle ne produit pas le contenu de son affection en jetant le créé hors de soi, mais elle s'engendre elle-même dans son étroite pathétique et se manifeste comme le Verbe de la Vie en tant que l'Ipséité essentielle¹. Cette auto-affection absolue de la Vie, Henry l'appelle l'« auto-engendrement ».

Selon Henry, c'est le Verbe de la Vie qui permet à tout Soi vivant, y compris le mien, de venir en soi et de vivre, de telle sorte qu'il est « *la voie qu'il faut nécessairement emprunter pour entrer en relation avec lui, avec autrui* »². Dans l'Ipséité essentielle du Verbe de la Vie, non seulement chaque vivant vient en soi-même, mais il peut également venir dans les autres Soi. Aussi est-ce le « Verbe de Dieu » ou le Verbe de la Vie qui permet de comprendre « la relation originelle qui s'établit entre tous les hommes, l'expérience d'autrui dans sa possibilité dernière »³, et « la Vie est l'« être-avec » comme tel, l'essence originelle de toute communauté »⁴.

Cela étant, Henry distingue d'une part l'auto-affection « faible » et « passive » de la vie humaine, et d'autre part l'auto-affection « forte » qui appartient à la seule Vie absolue — et dans laquelle se tient la réalité véritable⁵. Il s'ensuit que l'analyse n'a pas pour centre la vie humaine, mais bien la Vie absolue. Cela a pour conséquence une transformation complète de la structure de la phénoménologie henryenne entre *L'essence de la manifestation* et la « philosophie du christianisme ».

D'ailleurs, l'homme vit dans l'oubli de la Vie qui est pourtant la condition transcendante de sa propre vie, car ce n'est qu'en lui-même qu'il peut s'éprouver et se révéler réellement. Il vit ainsi sans reconnaître ce qui le fait vivre ni atteindre la réalité fondamentale de la Vie. C'est pourquoi il est inévitablement enfermé dans le système de l'égoïsme transcendantal⁶, c'est-à-dire, pour le dire en termes théologiques, qu'il vit dans le péché originel.

Néanmoins, Henry assure la possibilité du salut pour l'homme que gouverne cet inéluctable égoïsme. Comment l'homme obtient-il son salut ? Par son identification à la Vie, c'est-à-dire par sa « déification »⁷, et celle-ci se réalise dans sa pratique, laquelle ne provient ni du « pouvoir de l'ego » ni du « Je Peux constitutif de son vouloir et de sa liberté », mais de la « Volonté du Père », qui est le « procès d'auto-

¹ Cf. *ibid.*, p. 135 et p. 138.

² Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (désormais : I), Paris, Seuil, 2000, p. 352.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 352-353.

⁵ « Il y a donc deux auto-affections, celle de la vie qui s'auto-affecte absolument et ainsi s'auto-engendre, celle du Soi auto-affecté et ainsi engendré comme Soi dans la Vie. Et pourtant il n'y a qu'une vie, le vivant ne vit nulle part ailleurs que dans cette seule et unique vie qui s'engendre absolument » (Michel Henry, PV-IV, p. 192).

⁶ Cf. Michel Henry, CMV, p. 180.

⁷ Michel Henry, I, p. 335.

engendrement de la Vie absolue »¹. Cette pratique est toute différente de l'action ordinaire de l'homme, qui agit habituellement conformément au principe de réciprocité, lequel préside non seulement à l'échange dans la société capitaliste², mais forme aussi la base de l'action affective — « vous aimez ceux qui vous aiment »³. Au contraire, une telle pratique prend place dans la Vie, qui donne la vie à tout ce qui vit au gré d'un acte de *non-réciprocité*, selon une auto-donation éternelle et gratuite. Cette pratique dans l'auto-engendrement de la Vie en laquelle n'entre pas en jeu le pouvoir de l'homme, Henry l'appelle « le faire » ou « l'agir »⁴.

Or, cette non-réciprocité de la Vie se manifeste dans les paroles mêmes du Christ. Elles renversent le principe de réciprocité tel qu'on peut le trouver dans le lien de parenté ou dans l'activité économique, et suggèrent un autre principe⁵. Par exemple, on espère en général le remboursement de l'argent que l'on prête ; selon le Christ au contraire : « aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans espérer en retour »⁶. Cette parole invite les hommes à renoncer au principe de réciprocité et les invite à une conversion du regard vers la Vie non-réciproque qui rend possible toute réciprocité. Elle est la « Parole de la Vie », c'est-à-dire l'auto-révélation de la Vie absolue, et elle apporte aux hommes qui l'écoutent l'identification à la Vie. Dans l'agir miséricordieux, le Soi de l'homme s'oublie lui-même et « il n'est plus rien d'autre en ce nouvel agir que sa donation à lui-même dans l'Archi-Donation de la Vie absolue et dans son Archi-Ipséité »⁷.

L'agir n'est donc pas la négation de la réciprocité par le pouvoir de l'homme qui entendrait les paroles du Christ à la manière de celles du monde et les suivrait à la lettre selon une lecture *légaliste* (par exemple, en s'efforçant de prêter de l'argent pour rien ou d'aimer ceux qui le haïssent), mais la pratique affective et non-réciproque venant après l'oubli du Soi et de la réciprocité. Un tel agir provoque dans la vie humaine « l'auto-transformation intérieure pathétique »⁸, et amène celui qui s'imagine exister par son propre pouvoir à vivre dans l'auto-engendrement de la Vie et à s'identifier à celle-ci. Dans une telle transmutation, « ce n'est plus moi qui vis,

¹ Michel Henry, *CMV*, p. 209.

² Cf. Michel Henry, *Paroles du Christ* (désormais : PC), Paris, Seuil, 2002, p. 37.

³ Luc 6, 32, cité dans Michel Henry, PC, p. 36.

⁴ En d'autres termes, « c'est seulement parce que dans le christianisme le faire se situe dans la dimension de la vie et lui appartient que son accomplissement se confond avec le mouvement de celle-ci au point de n'être plus rien d'autre, quand il est devenu le "faire la volonté du Père qui est dans les cieux" [Matthieu 7, 21], que l'auto-accomplissement de la Vie absolue » (Michel Henry, *CMV*, p. 216).

⁵ « En disant : "Vous êtes les Fils", la parole mondaine des Écritures détourne d'elle-même et indique le lieu où parle une autre parole. Elle accomplit le déplacement qui conduit hors de sa propre parole à cet autre lieu où parle la Parole de la Vie » (*Ibid.*, p. 287 ; cf. aussi Michel Henry, PV-IV, p. 200).

⁶ Luc 6, 35, cité dans Michel Henry, PC, p. 36.

⁷ Michel Henry, *CMV*, p. 214.

⁸ *Ibid.*, p. 218.

c'est le Christ qui vit en moi »¹. Ainsi sommes-nous délivrés du système de l'égoïsme qui ne saurait être surmonté et, comme nous le verrons, nous entrons ainsi dans la communauté de la Vie et obtenons le salut.

En résumé, Henry présente dans la « philosophie du christianisme » sa théorie phénoménologique du salut de l'homme. Bien qu'il introduise une rupture radicale entre l'auto-affection de la vie humaine et l'auto-engendrement de la Vie absolue, il rétablit une relation entre ces deux plans en prenant en vue la pratique de « l'agir », qui rend possible l'identification de l'homme égoïste avec la Vie.

2/ Le christianisme chez Henry

De fait, Henry présente cette théorie du salut en usant de nombreuses citations bibliques. Il est dès lors certain que sa philosophie est liée avec le christianisme. Pourtant ce lien étroit remonte aux premières œuvres, et il semble indéniable que c'est sous l'influence du christianisme que celles-ci furent écrites. L'élucidation de la structure de l'immanence dans *L'essence de la manifestation* s'opère à partir d'Eckhart et de la philosophie de la religion propre à Fichte. Dans une importante note de son journal, en novembre 1947, Michel Henry exprimait déjà l'idée que Dieu est le fond de la subjectivité humaine : « j'ai compris en profondeur que la souffrance est la condition du bonheur — ou ce qui revient au même que le bonheur absolu est inclus dans la souffrance, la vraie, celle qui est absolue aussi — parce que c'est Dieu qui souffre, c'est un moi-Dieu qui souffre. Dieu, c'est bien le fond de la subjectivité, c'est bien ce qui fait la subjectivité du sujet »².

Avant même qu'il soit parvenu à sa « philosophie du christianisme », Henry déployait donc sa pensée sur fond de christianisme, et c'est précisément « un mystère » ou la relation entre la Vie absolue et la vie humaine qu'il recherchait et tentait déjà d'exprimer. Dans un entretien donné en 1990, il s'exprime ainsi : « nous sommes dans la vie qui est à la fois une Vie universelle et chaque fois la mienne. C'est un mystère — un problème très difficile que j'essaie de résoudre depuis quelques années »³. Il s'attendait à ce que ce mystère se trouve au-delà de la philosophie : « un mystère qui est plus qu'un mystère philosophique » ou « le mystère de l'Être autour duquel tourment les plus grandes religions, et certainement le christianisme »⁴. De là découle l'ambition de définir phénoménologiquement la relation entre Vie absolue et vie humaine : « Le problème est de comprendre comment la Vie dans son éternel auto-engendrement, c'est-à-dire dans son éternelle auto-affection,

¹ Galates 2, 20, cité dans Michel Henry, CMV, p. 213.

² Cité par Jean Leclercq, « Biographie de Michel Henry », dans *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, Clichy, Éditions de Corlevour, 2010, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*

engendre, par la voie de l'ipséité, les ipséités singulières des égaux qui ne cessent jamais d'appartenir à cette nature transcendante de la Vie. C'est un mystère, mais je crois qu'on peut presque le pénétrer »¹. Henry soutient ici que la Vie engendre l'ipséité singulière de chaque vivant « par la voie de l'ipséité ». S'il redéfinit cette ipséité-ci comme le Verbe de la Vie qui est l'Ipséité originaire du Premier Soi ou, en termes chrétiens, le Christ comme le Verbe incarné de Dieu, sa pensée se trouve alors être identique à la structure fondamentale de la « philosophie du christianisme ». Dans le même entretien, on peut également lire la déclaration suivante : « chaque vivant doit dire : “Je suis dans la Vie, je ne me suis pas créé moi-même [...]” »². Là encore, c'est une idée analogue à celle sur laquelle repose la « philosophie du christianisme » : « *le Soi ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie absolue* »³, et « je suis donné à moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon »⁴.

Il apparaît donc avec évidence que, dès ses premières œuvres, Henry utilise de façon philosophique des idées chrétiennes. Et au moins depuis 1990, il se trouve en possession d'une conception de la « philosophie du christianisme », au sens où la théorie phénoménologique de la relation immanente entre Vie absolue et vie humaine a déjà reçu plus qu'une ébauche d'élaboration théorique.

3/ La redécouverte du christianisme

S'il est probable que Henry fût en possession de l'essentiel de sa « philosophie du christianisme » avant même qu'il ne l'expose explicitement, il n'en reste pas moins qu'une telle exposition fit subir à sa pensée trois grandes transformations qui n'ont pas directement trait au contenu de sa théorie phénoménologique.

1/ À partir de sa « philosophie du christianisme », Henry se met à se réclamer explicitement des idées chrétiennes, en citant et en interprétant de nombreux passages des Écritures. Mais même en se référant au christianisme, n'aurait-il pu se passer de nombre de ces citations bibliques ? En 1990, il avait traduit les notions chrétiennes de façon phénoménologique et était, dans une mesure non négligeable, parvenu à élaborer sa doctrine philosophique de la Vie absolue sans aucun recours aux citations scripturaires. Et celles-ci sont à l'origine du malentendu consistant, *a contrario*, à voir dans ses derniers livres autre chose qu'une pure phénoménologie, soit une interprétation de la Bible reposant sur la doctrine chrétienne. Pourquoi donc s'être risqué à philosopher avec le christianisme, et quelle fut la nécessité de ce recours aux Écritures ?

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Ibid.*, p. 43.

³ Michel Henry, CMV, p. 136.

⁴ *Ibid.*

2/ Même s'il affirme ne pas être « parti du christianisme mais de la phénoménologie »¹, et s'il affirme que sa pensée fut de bout en bout philosophique, c'est un fait que Henry propose une théorie phénoménologique tout en réinvestissant des motifs chrétiens et que, en supposant une existence absolue de la Vie à partir de l'Évangile selon Jean², sa théorie excède le cadre de la phénoménologie. Il pose alors que la « philosophie du christianisme », qui est l'analyse phénoménologique de la vie humaine en tant qu'elle repose sur l'auto-révélation réelle de la Vie, doit élucider la manifestation de la vie en mettant entre parenthèses l'existence ou l'être — concept auquel les derniers livres suggèrent même de renoncer³. Et pourtant, il fait mention d'une existence absolue de la Vie en commentant la parole johannique : « au début était le Verbe ». Cette parole mettrait en effet en question l'essence de Dieu, laquelle n'est pas son existence formelle et arbitraire, mais le processus immanent de la Vie. Et il précise : « la Vie n'est pas un simple concept, *elle est posée comme une existence absolue pour autant que vit un seul vivant, pour autant que moi je vis* »⁴. Il est évident que la parole johannique illustre la supposition henryenne de l'existence absolue de la Vie. Certes, il fait rarement mention d'une telle existence dans ses derniers ouvrages, de sorte qu'il serait injuste de mettre en cause cette supposition seule. Mais si la parole sacrée exprime « de façon plus directe que ne peut le faire un philosophe »⁵ la même Vérité que la « phénoménologie de la vie », il doit être en mesure d'en construire une théorie purement philosophique sans avoir recours à une proposition qui dérive du christianisme et ainsi sort du cadre de la phénoménologie. Cependant, c'est bien le fondement de sa propre pensée qu'une telle proposition permet de clarifier. Il est à noter que c'est « pour autant que vit un seul vivant, pour autant que moi je vis » qu'il est possible la Vie comme « une existence absolue ». Celle-ci est essentielle à « un seul vivant », au « moi » en tant que vivant, et elle n'est donc pas d'abord l'objet d'une analyse théorique, mais l'affaire d'un moi vivant. Il est probable qu'il en est de même pour Henry, c'est-à-dire qu'un tel « moi » est non seulement le soi élucidé dans la « philosophie du christianisme », mais aussi le soi de Henry lui-même, qui suppose « une existence absolue » non pas pour construire sa phénoménologie, mais en réponse à une exigence existentielle.

¹ Michel Henry, E, p. 153.

² Cf. Michel Henry, I, p. 244-245.

³ « Nous n'employons au sujet de la vie le mot "être" [...] que pour autant que nous en parlons dans le langage des hommes, qui est celui du monde » (Michel Henry, CMV, p. 74), langage qui fait apparaître dans le monde, c'est-à-dire « hors de soi ». De ce point de vue, « La vie n'"est" pas. Elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans fin, un mouvement » (*Ibid.*).

⁴ Michel Henry, I, p. 245.

⁵ Michel Henry, E, p. 130-131.

3/ De fait, Henry affirme que son existence fût changée lorsqu'il *retrouva*¹ le christianisme. Et il est étrange qu'il considère cette redécouverte comme un changement d'une telle importance, alors que le contenu de sa pensée ne varie qu'insensiblement avec sa « philosophie du christianisme ». Or notre hypothèse est que cette transformation de son existence entretient un rapport avec les points mentionnés ci-dessus. Henry la décrit ainsi :

En approfondissant ma réflexion, j'avais relu les écrits de saint Paul et l'Évangile de Jean. Ce fut ma seconde grande émotion. Je me suis aperçu que j'étais en présence d'une phénoménologie de la vie. Ce que je pensais en tant que philosophe se trouvait exprimé dans les textes de Paul et de Jean de façon plus directe que ne peut le faire un philosophe. Ils ont changé mon existence. J'ai alors écrit *C'est moi la Vérité* — titre qui fait allusion à une parole du Christ — où j'ai entrepris d'expliquer, à l'aide de ma phénoménologie de la vie, ce qui me semblait en être une autre, antérieure. Bien entendu, je ne prétends pas réduire le christianisme à une philosophie de la vie. C'est une religion, c'est-à-dire qu'elle concerne le mode de vie des êtres. Elle les oblige non pas à penser ceci, mais à faire cela. J'étais dans mon élément dans la mesure où, depuis ma rencontre avec Maine de Biran en 1946, je suis porté à considérer l'action comme plus essentielle que la pensée².

Selon Henry, la rencontre de Maine de Biran, qui a été peut-être sa première « grande émotion »³, l'a conduit à accorder une importance primordiale à l'action ; ensuite, la relecture des Écritures, qui a été sa « seconde grande émotion », l'a mené à la « philosophie du christianisme » qui est *antérieure* à sa « phénoménologie de la vie » et qui « oblige » les lecteurs des écrits henryens « à faire cela ». Sa philosophie change donc fondamentalement lorsqu'il rencontre une pensée qu'il considère comme la même que la sienne. Il en est à cet égard de même de la redécouverte de Marx et des Écritures.

Les textes de Paul et de Jean ont donc conduit Henry à écrire le premier livre de la « philosophie du christianisme », *C'est moi la Vérité*. Une telle redécouverte ne relève nullement d'une nouvelle interprétation philosophique de la Bible, mais constitue un choc affectif qui a changé son existence et a transformé sa « phénoménologie de la vie » en une autre phénoménologie qui oblige à son tour ses lecteurs à faire quelque chose.

Une telle transformation reçoit un premier éclaircissement du contenu théorique de la « philosophie du christianisme », selon laquelle le vivant égoïste, qui écoute la « Parole de la Vie » dans les paroles non-réciproques du Christ, subit la transmutation pathétique de son existence⁴ et se trouve conduit à « l'agir ». Or il en est bien

¹ Telle est la réponse de Michel Henry dans un entretien : « Vous avez raison de dire que dans mon dernier essai la phénoménologie de la vie “retrouve” le christianisme » (*Ibid.*, p. 153).

² *Ibid.*, p. 130-131.

³ *Ibid.*, p. 126.

⁴ « Ce que confie la Parole de la Vie à ceux qui l'entendent, c'est leur propre “existence” » (Michel Henry, PV-IV, p. 196).

ainsi pour Henry, dès lors qu'un tel agir s'effectue dans *l'écriture* philosophique elle-même : la transmutation existentielle qu'a provoquée en lui la Parole biblique l'a conduit à la pratique de *l'écrire*, dont *C'est moi la Vérité* est le fruit ou le produit. Il n'a pas rédigé cette œuvre sous le pouvoir de son ego mais, pour ainsi dire, par « la volonté [du] Père »¹. *L'écrire* est pour lui « l'agir » qui le sauve de son propre égoïsme. Autrement dit, c'est un passage de la vie égoïste vers celle qui vit dans la réalité absolue de la Vie.

Les trois points mentionnés ci-dessus attestent donc à nos yeux le lien étroit qui unit chez Henry la théorie de la « philosophie du christianisme » à la *pratique* de la présentation de cette théorie. Celle-ci est non seulement l'explication générale du salut de la vie égoïste, mais elle conduit en outre les lecteurs à « l'agir ». De plus, elle est née de la transformation de l'existence de Henry par les textes de Paul et de Jean ou, pour le dire autrement, elle est elle-même née de la pratique de *l'écrire* de Henry, qu'elle explique phénoménologiquement. Parce qu'elle vaut donc également comme le récit du salut de la vie henryenne, l'on peut considérer que Henry tente de reproduire chez ces lecteurs un tel choc et de les conduire à « l'agir » en leur exposant la théorie phénoménologique de « l'agir » qui se produit en lui.

4/ La répétition dans *La barbarie*

Comment, alors, « l'agir » se réalise-t-il chez Henry, ou chez les lecteurs de la « philosophie du christianisme » ? À cette question répond le septième chapitre de *La barbarie*, « la destruction de l'Université », qui traite de ce que doivent être l'accumulation et la transmission du savoir dans l'Université.

Selon Henry, « la finalité de l'Université en tout cas est claire : transmettre le savoir dans un enseignement, l'accroître dans une recherche »². Le savoir dont il est question est le « savoir de la vie ». Celui-ci n'est pas un savoir irréel et objectif comme un ensemble des représentations, mais un savoir « qui consiste au contraire dans la subjectivité immanente de sa pure épreuve de soi et dans le pathos de cette épreuve »³. En d'autres termes, il n'est pas une *théorie*, comme peut l'être un savoir scientifique, mais une *praxis*⁴ conçue comme « savoir-faire »⁵ qui se manifeste soi-

¹ Henry commente cette phrase (Matthieu 7, 21) : « Ici seulement règne la parole dont le dire est un faire, la parole de la Vie qui fait de nous des vivants » (*Ibid.*, p. 200).

² Michel Henry, *La barbarie*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), [1987] 2004², p. 207.

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ « Le savoir de la vie comme savoir où la vie constitue à la fois le pouvoir qui connaît et ce qui est connu par lui, lui procurant, de façon exclusive, son "contenu", je l'appelle praxis. Ce qui caractérise pareil savoir, nous l'avons vu, c'est que, en l'absence de toute extase, il n'y a en lui aucune relation à un "monde" possible, quel qu'il soit. Le savoir que définit au contraire cette relation, je l'appelle théorie. À la théorie il appartient par principe d'être la théorie d'un ob-jet » (*Ibid.*, p. 37).

⁵ *Ibid.*, p. 79.

même pathétiquement et définit toutes les actions, y compris les actions quotidiennes¹ : l'homme agissant sait, dans l'épreuve radicale de soi et sans l'écart de la moindre distance, sa propre action, et il l'apprend sous la forme du sentiment, de l'habitude ou de la mémoire corporelle. En principe, c'est un tel savoir qui doit être accru et transmis dans l'Université. Cela étant, comment l'Université accroît-elle et transmet-elle un tel savoir ? « *Entrer en possession d'un langage, d'un savoir, d'une technique, et cela dans un enseignement et par lui, ce n'est jamais qu'entrer en possession de soi*, pour autant que l'acte corporel ou intellectuel qu'il s'agit chaque fois de reproduire devient, dans cette reproduction et par elle, l'acte propre de celui qui "comprend" »². Selon Henry, c'est ainsi dans une répétition que « *consiste toute transmission et toute acquisition possible d'un savoir quel qu'il soit, corporel, sensible, cognitif, axiologique ou affectif* »³. Toutefois, l'acquisition d'un savoir consiste non seulement à reproduire un savoir représenté, mais aussi à acquérir le pouvoir de reproduire l'action corporelle et intellectuelle. Or, l'homme peut retenir le pouvoir acquis et en faire son propre pouvoir dans la passivité de l'auto-affection radicale, de telle sorte qu'il obtient le Soi qui sait reproduire une telle action. C'est pourquoi la possession d'un savoir est la possession du Soi dans l'action immanente et pratique. Que répétons-nous donc dans l'acquisition du soi ?

En quoi consiste, considérée en elle-même, c'est-à-dire philosophiquement, la transmission d'un savoir ? En l'acte par lequel chaque évidence constitutive de ce savoir, de ses principes, de ses axiomes, de ses inférences et de ses conséquences, se trouve répétée, réactualisée par celui qui, faisant d'elle sa propre évidence, comprend ce savoir et de cette façon l'acquiert. Semblable répétition est double, théorique et pratique. C'est, d'une part, la répétition de l'évidence dont il vient d'être question, de l'acte qui la produit ; c'est, d'autre part et nécessairement, celle du pathos en lequel l'acte d'évidence se tient, n'étant jamais, en tant qu'acte cognitif, que dans son auto-affection et par elle⁴.

Henry pense que la transmission du savoir est un « acte » qui est une répétition double. L'une est « la répétition théorique » ou « la répétition de l'évidence ». Ainsi, nous considérons souvent la parole du Christ comme une « parole du monde » qui décrit une situation qui apparaît dans le monde, de sorte que nous pouvons répéter cette parole et agir conformément à ce qu'elle nous enseigne. Pourtant, cette répétition n'est qu'apparente, et elle ne permet pas d'entendre la *Parole* du Christ et d'acquérir la Vérité que celle-ci contient, à moins qu'elle n'accompagne une autre répétition, « la répétition pratique » ou « la répétition du pathos ». Par exemple, la vérité du Christ en croix se manifeste en s'éprouvant soi-même dans la répétition de

¹ « Le savoir qui a rendu possible le mouvement des mains et celui des yeux, l'acte de se lever, de gravir l'escalier, de boire et de manger, le repos lui-même, est le savoir de la vie » (*Ibid.*, p. 24).

² *Ibid.*, p. 207.

³ *Ibid.*, p. 218.

⁴ *Ibid.*, p. 217.

la souffrance de Jésus. Elle est acquise par la reproduction du pathos ou par « l'agir » répétitif, et c'est sous cette forme qu'elle est transmise. En ce sens, la transmission du savoir est une manifestation double, ou « *l'effectuation phénoménologique concrète [du savoir] dans la répétition* »¹. Non seulement le savoir de la vie manifeste son contenu représenté par la répétition théorique, mais plus encore, il se manifeste comme un pathos par la répétition pratique. Une telle double répétition rend possible l'acquisition et la transmission de la Vérité de la Parole du Christ. Cette double répétition, Henry la nomme « contemporanéité », cette « contemporanéité » en laquelle « toute transmission et toute acquisition de savoir puisent leur possibilité et leur essence »² :

*Toute répétition théorique et plus généralement affective, nous l'appelons contemporanéité. Celui qui entre en relation avec une vérité quelconque, qu'il s'agisse de celle du Christ en croix ou des lois de l'addition arithmétique, en devient le contemporain au sens qui vient d'être dit, il devient lui-même cette vérité, ou ce qui la rend possible. Le premier cas est celui d'une vérité pratique, le second celui de la vérité théorique »*³.

En tant que la vérité se manifeste comme un pathos dans notre Soi la répétant affectivement, nous la réalisons par notre répétition et notre Soi devient identique à la vérité elle-même. La répétition du pathos nous permet d'acquérir non seulement la vérité que comporte la Parole du Christ, survolant ainsi vingt siècles, mais aussi la vérité atemporelle et objective, telle la vérité mathématique : « Ajoutons que cette contemporanéité a sa temporalité et son omnitemporalité propres. Son omnitemporalité, puisqu'il est possible de se faire le contemporain d'un événement qui s'est produit il y a vingt siècles et, a fortiori, de toute vérité rationnelle et comme telle intemporelle »⁴. C'est ainsi qu'« être contemporain » ne consiste pas à abolir la distance temporelle, mais à éliminer la temporalité ek-statique qui génère l'horizon pur et qui rend possible la « distance phénoménologique »⁵, et à s'éprouver soi-même dans le pathos pur ; en d'autres termes, à entrer dans la communauté que construit la Vérité.

Or, ce qui permet cette double répétition qui nous rend « contemporain » d'un être disparu il y a deux mille ans, Henry l'analyse avant de la rédaction de sa « philosophie du christianisme », à l'aide des concepts de « fond » et de communauté de la vie. Mais il se montre cependant incapable de déterminer phénoménologiquement leur mode de manifestation⁶ et, finalement, de préciser le sens d'une telle répétition.

¹ *Ibid.*, p. 219.

² *Ibid.*, p. 218-219.

³ *Ibid.*, p. 218.

⁴ *Ibid.*

⁵ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, [1963] 1990², p. 72.

⁶ De l'insuffisance de la détermination phénoménologique de ces idées dans *La barbarie*, nous ne pouvons traiter que brièvement. Cela fera l'objet d'un autre article.

L'apport des dernières œuvres tient ainsi au fait qu'elles permettent de définir cette répétition comme « agir » répétitif, dès lors qu'elles se donnent pour tâche d'éclaircir la structure phénoménologique du procès de l'auto-engendrement de la Vie absolue qui produit l'action dans chaque vivant¹. Plus précisément, la « philosophie du christianisme » pourrait expliquer la « répétition du pathos » dans l'acquisition du savoir de la vie de la façon suivante : cette répétition est l'« acte » qui se réalise par la répétition de l'auto-affection radicale qui n'est pas la mienne et que ma vie égoïste ne peut donc pas du tout éprouver. Qu'est-ce qui rend possible cette répétition ? Quand ma vie est identifiée au procès d'auto-engendrement de la Vie, l'Ipséité de la Vie devient la voie qui mène ma vie au pathos de la vérité. D'où il suit qu'un tel pathos est répété en moi ; mais cette répétition n'est pas l'action que produit mon propre pouvoir : elle est « l'agir » conformément auquel « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». J'acquies donc le savoir de la vie par une pratique répétitive qui ne vient pas de ma vie mais de la vérité elle-même. Or il en est de même de la transmission du savoir du professeur à l'étudiant, qui répète pratiquement la vie elle-même du professeur qui accumule et dispense un savoir, en même temps qu'il en reproduit le contenu théorique. Un moment de cette transmission, c'est ainsi en lui que la vie du professeur vit et que se réalise « l'agir ». Si, en face de ce savoir étendu, il est délivré de sa vie égoïste et s'éprouve lui-même dans le procès de l'auto-engendrement de la Vie absolue, un savoir de la vie se transmet que l'étudiant est incapable d'acquies par lui-même. C'est donc bien la double répétition qui réalise « l'agir » et rend possible l'acquisition et la transmission du savoir de la vie.

¹ Peut-on pourtant sans difficulté lire les idées qui se trouvent dans *La barbarie* à la lumière de la « philosophie du christianisme », alors que ces deux pensées sont à bien des égards différentes ? Nous soutenons pour notre part qu'il est important de réinterpréter l'acquisition et la transmission du savoir de la vie dans *La barbarie* à partir de la « philosophie du christianisme », car les deux pensées saisissent l'idée de la « répétition » et de la « contemporanéité » de la même façon, et la « philosophie du christianisme » traite de la transmission de la Vérité dont le Christ parle en ayant recours à ces deux idées. Ainsi, par exemple, dans un entretien de 1996, Henry dit d'un tableau de Paul Klee, qui est un ensemble de forces et d'impressions pathétiques, qu'il conduit le spectateur à « revivre ce que Paul Klee a vécu » et à se faire « le contemporain des forces et des impressions que recrée en lui le tableau comme imaginaire » (Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome III : De l'art et du politique* (désormais : PV-III), Paris, PUF, 2004, p. 294). À cela, Henry ajoute une contemporanéité au sens de Kierkegaard, pour qui le croyant est celui qui se fait le contemporain du Christ. « Être contemporain, cela veut dire répéter dans une répétition intérieure, dans la réactualisation de ce qui avait été actualisé autrefois » (*Ibid.*). Enfin, au centre d'*Incarnation* se trouve le « contemporain d'un événement qui s'est passé il y a deux mille ans » (Michel Henry, I, p. 350).

5/ La « philosophie du christianisme » comme un documentaire philosophique

Une telle thèse permet dès lors de relire la « philosophie du christianisme » de trois manières.

En premier lieu, Henry y répète lui-même la Vérité par la pratique philosophique. Il rend pathétiquement manifeste et acquiert la Vérité — identique à celle que le christianisme exprime « de façon plus directe que ne peut le faire un philosophe » — par *l'écriture* répétitif qui aboutit à l'établissement de la « philosophie du christianisme ». Cette Vérité qu'il entend dans les paroles du Christ et qui le conduit à *l'écriture*, ce n'est certes pas dans le complexe théorique des paroles du monde qu'il peut l'exprimer, mais il la manifeste pathétiquement par la répétition pratique qui accompagne cette répétition théorique et lui permet de demeurer dans le procès de l'auto-engendrement de la Vie absolue et d'en venir à « être contemporain » de la Vérité. Cet *écriture* répétitif est à la source de ses trois derniers livres.

En second lieu, ce sont les lecteurs de la « philosophie du christianisme » qui répètent celle-ci pathétiquement, puisqu'elle tente de transmettre la Vérité aux lecteurs en induisant en eux la répétition pratique. Elle ne peut pas leur transmettre la Vérité sous sa seule modalité théorique, mais dans la pratique, et par la production en eux de « l'agir » répétitif — cette Vérité que, comme savoir de la vie, Henry n'a cessé de répéter pathétiquement. En d'autres termes, à la manière des paroles du Christ, une telle pensée transforme l'existence de ses lecteurs qui entendent en elle la Parole de la Vie.

Or du point de vue des lecteurs, la « philosophie du christianisme » non seulement se révèle comme un pathos leur rendant présente la « Nécessité Intérieure »¹ et les incitant à « l'agir », mais elle institue également leur communauté — tout comme les peintures abstraites de Kandinsky forment celle de ces « admirateurs de Kandinsky » qui « ne se sont jamais rencontrés et ne se connaissent pas »² : « ce qui est en commun, hors représentation et hors temps et permettant la communauté hors représentation et hors temps, c'est le pathos de l'œuvre, à la fois celui de Kandinsky la créant et celui de tous ceux qui l'"admirent", c'est-à-dire qui sont devenus ce pathos »³. Qu'il en soit de même de la « philosophie du christianisme » tient à ceci qu'elle se fonde sur le principe de la Nécessité Intérieure et se révèle comme ce pathos — celui éprouvé par Henry en la créant, celui de tous les lecteurs qui l'"admirent » et qui sont devenus ce pathos, ce pathos qui, enfin, rend possible leur communauté.

¹ « C'est le principe de la Nécessité Intérieure sur lequel doit se fonder toute peinture authentique et sur lequel elle se fonde en réalité depuis son origine » (Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), [1988] 2005, p. 49).

² Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 153-154.

Henry dit dès lors d'une telle communauté qu'elle est *religieuse* : « Toute communauté est par essence religieuse, la relation entre des Soi transcendants présupposant à tous égards et de toute façon la relation de chaque Soi transcendantal à la Vie absolue, le *lien religieux (religio)* »¹. La religion est vue avant tout comme un lien — *re-ligare*² — entre la vie humaine et la Vie absolue : « L'étymologie du mot religion — *re-ligare* — offre une piste : c'est le lien, le lien entre ma vie et la vie absolue »³. De plus, ce lien rend possible celui des vivants entre eux dans le procès de l'auto-engendrement de la Vie absolue, et il fonde leur communauté, celle où se réalise la répétition pathétique et pratique de Henry et de ses lecteurs. C'est ainsi le *lien religieux*, en tant qu'il rend possible la relation des vivants, qui réalise la transmission de la philosophie henryenne par la double répétition — et, en tant qu'elle incite ses lecteurs à renouer un tel lien, la « philosophie du christianisme » est autre que et antérieure à sa phénoménologie de la vie : elle est, en d'autres termes, « une religion ».

Mais n'est-ce pas alors l'occasion de mettre en question la Nécessité Intérieure de la « philosophie du christianisme » ? De quelle façon Henry en parle-t-il pour pousser ses lecteurs et lui-même à la répétition pathétique ? Comment sa pensée en vient-elle à thématiser une telle « Nécessité », en tant qu'elle forme le lien des vivants qui entendent en elle la Parole de la Vie ? En troisième lieu, Henry répète en elle les transformations philosophiques et existentielles subies par lui-même à la redécouverte des textes de Paul et de Jean. Là où la théorie philosophique ne peut pas exprimer la Vérité de la Vie absolue, les trois derniers livres opèrent répétitivement ces transmutations de telle sorte qu'ils unissent la théorie et la pratique et fassent de la présentation même du contenu théorique de la « philosophie du christianisme » une répétition pratique qui rend possible la transmission pathétique de la Vérité.

En résumé, il faut donc voir dans ces ouvrages de Henry le développement d'un chemin de pensée qui épouse le processus de sa transformation existentielle : 1/ Henry y élucide d'abord la révélation immanente de la vie humaine par rapport à

¹ Michel Henry, I, p. 349.

² Henry mentionne la religion sur la base de *re-ligare* qui est l'une des deux origines supposées du mot *religio* et qu'Émile Benveniste nie en tant qu'étymologie de ce nom (Cf. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 volumes, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. II, p. 265-272). Henry n'a sans doute pas ignoré ce refus, et ce n'est pas sans intention qu'il invoque cette étymologie contestée dans un entretien de 1996 : « Qu'est-ce que la religion ? *Religio*, cela veut dire un lien — que l'étymologie soit vraie ou fausse, cela n'a aucune importance, c'est un schème de travail. Ce lien pour moi est celui du vivant à la vie. C'est le lien mystérieux et intérieur qui fait qu'il n'y a pas de vivant sans la vie — une vie qui est la sienne et plus que la sienne. L'éthique a pour but de nous faire vivre ce lien, c'est-à-dire de faire que ce lien oublié soit revécu » (Michel Henry, PV-III, p. 296). C'est pourquoi il faut accorder de l'importance à l'idée de la *religio* comme *re-ligare* dans les dernières œuvres henryennes.

³ Michel Henry, E, p. 141.

la manifestation transcendante du monde ; 2/ il reconnaît ensuite l'impossibilité pour la vie humaine de se manifester soi-même et découvre la réalité de l'auto-engendrement de la Vie qui rend possible la révélation de la vie ; 3/ en composant la « philosophie du christianisme » qui analyse la relation entre la Vie absolue et la vie humaine, il clarifie enfin le salut de la vie égoïste par « l'agir » dans la Vie. Il est probable qu'un tel enchaînement conceptuel corresponde bien au processus existentiel qui lui est sous-jacent : 1/ Henry situe d'abord la réalité dans la vie immanente de l'homme ; 2/ il découvre ensuite la réalité véritable de la Vie absolue à l'occasion de sa redécouverte de la Bible ; 3/ il met enfin en œuvre *l'écrire* répétitif qui a transformé son existence et lui a apporté le salut au sein de sa vie égoïste. C'est ainsi qu'il répète dans ses derniers livres l'explication théorique du processus de sa transformation philosophique et existentielle.

Une réponse peut ainsi être donnée à la question qui nous occupe : pourquoi Henry double-t-il le contenu théorique de la « philosophie du christianisme » d'une description d'un tel processus ? Parce que cette superposition fait tout le contenu de sa pensée pratique. Nous l'avons vu, même si la Vérité de la Vie absolue — qu'on ne peut obtenir et communiquer théoriquement — ne peut être acquise et transmise que par la répétition pratique, Henry demeure dans la cadre de la philosophie et se doit donc d'introduire sa pratique philosophique dans sa pensée théorique. La description théorique de ce processus devient alors une telle pratique, et facilite l'acquisition et la transmission de cette Vérité, de telle sorte qu'elle n'est plus seulement l'explication théorique de la pratique henryenne mais apparaît comme sa conséquence et comme son fruit. *L'écrire* répétitif est donc pour Henry non seulement la manifestation théorique du processus de sa transformation existentielle, mais aussi la pratique de *l'écrire* même comme produit de celle-ci et comme manière de se rendre contemporain de la Parole de la Vie et de vivre avec elle. Pour le dire encore autrement, le développement de la théorie du salut est en même temps la pratique du salut : celle-ci justifie celle-là, et celle-là élucide celle-ci — elles sont inséparables l'une de l'autre et font cercle. La « philosophie du christianisme » manifeste donc sa propre Nécessité Intérieure en tant qu'elle constitue une sorte de *documentaire* dans lequel se fondent la pratique et la théorie et qui vaut pour l'unification de la description concrète de ce processus existentiel et de son explication théorique. Elle exprime la transformation existentielle de Henry par la pratique de la présentation d'une théorie phénoménologique, c'est-à-dire par *l'écrire*.

Voilà pourquoi Henry a dû philosopher avec le christianisme : affermir la Nécessité Intérieure de la « philosophie du christianisme » supposait de décrire concrètement un tel processus, dont la redécouverte de la Bible et l'écoute de la Parole de la Vie à l'intérieur de la parole de Jean et Paul étaient les éléments indispensables. *L'écrire* répétitif avec ces textes bibliques qui ont transformé l'existence henryenne accroît dans sa pensée cette Nécessité Intérieure qui révèle pathétiquement la Vérité comme les peintures de Kandinsky manifestent la vie, et rend possible son acquisi-

tion et sa transmission. Et c'est la raison pour laquelle la « philosophie du christianisme » n'est nullement à lire comme une interprétation originale des Écritures mais comme une sorte de documentaire philosophique relatant la transformation existentielle de Henry par l'entente de la Parole de la Vie dans les paroles de Jean et de Paul. Elle est le fruit de la pratique de la présentation de sa Nécessité Intérieure, qui établit une communauté de la vie et forme le *lien religieux* entre la Vie et chaque lecteur, puis entre ces lecteurs eux-mêmes. Elle montre pour eux une voie menant à la Vérité de la Vie, et c'est pour cela qu'elle exige le christianisme : qu'ils choisissent le même chemin que Henry ou non, la redécouverte henryenne de la Bible les incite à la répétition pratique de la Vérité dont il parle.

En somme, la « philosophie du christianisme », superposée à la transformation existentielle et philosophique de Michel Henry et émaillée de citations bibliques, est non seulement l'expression théorique du salut de la vie égoïste mais aussi la pratique en vue du salut de Henry lui-même — et elle vise en outre le salut de ses lecteurs. En elle s'entrelacent contenu théorique et pratique philosophique, l'un justifiant et fondant l'autre. En tant que théorie autoréférentielle explicitant sa propre genèse pratique, elle est le terminus de l'évolution philosophique et le produit de la fusion de la théorie et de la pratique. Elle vise enfin à une sorte de « *religio* », créant des liens entre les vivants qui découvrent par la double répétition le *lien religieux* entre leur vie et la Vie absolue, et fondant leur communauté. Sont-ce encore là les traits qui conviennent en propre à une philosophie ? Du moins Michel Henry continue-t-il à déclarer son amour au savoir, et c'est encore la Vérité qui exige de lui qu'il philosophe ainsi.