

# Maître Eckhart sans Maine de Biran ?

*Les notes manuscrites eckhartiennes de Michel Henry*

---

Yves MEESEN

Université de Lorraine - Metz

Si la vie est invisible et si elle est ce silence – je me référerai notamment à Maître Eckhart qui a joué et qui joue toujours un très grand rôle dans ma pensée, le seul philosophe à vrai dire qui m'apprend encore quelque chose – alors comment puis-je en parler ?<sup>1</sup>

Au dire de Michel Henry lui-même, Maître Eckhart est « le seul philosophe » auprès duquel il n'a jamais cessé d'apprendre. Cette confiance faite à Olivier Salazar-Ferrer en 1991 nous convie à porter une attention particulière à tout ce qui a trait au Thuringien dans les notes manuscrites des archives henryennes. Ces dernières portent la trace de la lecture consciencieuse et approfondie de l'unique ouvrage eckhartien dont Michel Henry disposait<sup>2</sup> : Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, traduits de l'allemand par Ferdinand Aubier et Jacques Molitor avec une introduction de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1942<sup>3</sup>. En quoi ces

---

<sup>1</sup> Michel Henry, « Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer », Revue *Agone*, « Éthique et expression », numéro 2-3, 1991, p. 47-69, repris dans Michel Henry, *E*, p. 55-77, ici, p. 59, réédité dans Michel Henry, *Pour une phénoménologie de la vie*, bibliographie par Jean Leclercq, Éditions de Corlevour, 2010, p. 31-59, ici, p. 35.

<sup>2</sup> Cet ouvrage ne se trouvant pas encore aux *Fonds d'Archives Michel Henry*, nous n'avons pas pu le consulter. Mais nous savons par Jean Leclercq que ce livre a été largement annoté par Michel Henry. Le seul autre ouvrage eckhartien qu'il aurait eu en sa possession est Meister Eckhart, *Deutsche Predigten, Vierzig der Schönsten deutschen Predigten ausgewählt, übertragen und mit einem Nachwort versehen von Louise Gnädinger*, Zurich, Manesse Verlag, Der Weltliteratur, 1999. Selon Anne Henry, qui a offert ce recueil aux *Archives Michel Henry*, il aurait été acquis à Munich en 2000. Aucune des publications henryennes ne font cependant référence à cette édition.

<sup>3</sup> Cette édition offre un large aperçu de l'œuvre allemande de Maître Eckhart. Outre l'intégralité des trois grands traités eckhartiens authentifiés : *Entretiens spirituels*, *Le livre de la consolation divine*, *De l'homme noble*, nous y trouvons les Sermons 1-15, 25, 28, 29, 32, 42, 51, 52, 66, 68, 69, 79 de l'édition de Joseph Quint (*Die deutschen Werke Meister Eckharts*, DW I-IV, Stuttgart, Kohlhammer, 1957-2003) ainsi que les Sermons XV, LVI, LXXVI de l'édition de Franz Pfeiffer (*Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, vol. 2, Leipzig, 1857). Cette liste est complétée par un sermon apocryphe intitulé *Comment l'âme suit sa propre voie* (nous laisserons volontairement de côté les notes se rapportant à ce sermon) et la Bulle *In agro dominico* du pape Jean XXII où sont condamnées 28 propositions de Maître Eckhart. Ce recueil constitue donc presque la moitié de la production allemande du maître rhénan. On notera que, depuis 1993, la traduction d'Aubier et de Molitor a fait l'objet d'une révision complète par Alain de Libera (*Traités et sermons*, Paris, GF Flammarion, 1993). Cette édition critique enrichit considérablement

« textes inédits » permettent-ils « d'expliciter le sens de l'œuvre effectivement publiée »<sup>4</sup> ? Telle est la question que nous nous sommes posée en colligeant puis en déchiffrant, à l'aide de la même édition, les nombreuses pages de retranscriptions d'extraits eckhartiens, soit quarante-deux fiches de format A5 dans les manuscrits de la Série A<sup>5</sup>.

Ces fiches constituent un ensemble homogène tant par leur graphisme que par leur support matériel. Cette homogénéité plaide en faveur d'un délai de rédaction relativement court. Encore faut-il tâcher d'en cerner la date. L'édition des *Traité et sermons* eckhartiens est mentionnée par Michel Henry en 1948 dans une liste d'« ouvrages étudiés » en vue de rédiger sa phénoménologie de l'*ego*<sup>6</sup>. Il a donc eu connaissance de ce livre avant la fin de la rédaction de *Philosophie et phénoménologie du corps* (1950)<sup>7</sup>. L'indication est précieuse. Les notes inédites sur Eckhart peuvent apporter une contribution éclairante au changement de perspective qui décide Michel Henry à commencer *L'essence de la manifestation* et à remettre à plus tard la publication du travail jusque-là accompli. Notre analyse s'appuie sur une

---

l'approche du texte en faisant état de l'unité entre l'œuvre allemande et l'œuvre latine du Thuringien.

<sup>4</sup> Cf. Jean Leclercq, « Editorial », dans RMH 2, p. 9-10.

<sup>5</sup> Ms A N°20/3942, 3943, 3952, 4003, 4050 ; N°23/4676 ; N°24/4892 ; N°27/5556, 5557, 5559, 5560 ; N° 28/5674 ; N°30/6104 ; N°31/6257, 6262, 6288, 6289, 6298, 6310, 6311, 6312, 6362, 6363, 6395, 6396, 6411, 6413, 6414, 6417, 6418 ; N° 32/6510, 6522, 6523, 6570-6574, 6580-6583.

<sup>6</sup> Archives du CNRS: AN-1922/54. Merci à Joachim Fernandez-Dispaux pour cette information.

<sup>7</sup> La seule mention de Maître Eckhart dans *Philosophie et phénoménologie du corps* est ultérieure à la rédaction des chapitres eckhartiens qui y sont cités. Avant d'entamer notre étude, il est bon de considérer ce qui motive Henry à établir le lien entre les deux penseurs : « Si la connaissance de soi est une connaissance absolue, le problème se pose assurément de savoir si l'idée d'une connaissance que Dieu aurait de l'*ego*, à côté de la propre révélation immédiate de cet *ego* à lui-même, conserve un sens. L'approfondissement de ce problème ne conduirait-il pas plutôt à écarter l'idée d'une dualité véritable des deux connaissances en question, à l'affirmation que la ressemblance présuppose d'une certaine façon l'identité, ne nous permettrait-il pas, enfin, de donner une interprétation ontologique rigoureuse de la *similitude* de la connaissance de Dieu et de celle qui est l'apanage de l'*ego* ? Si le biranisme ne s'est pas avancé jusqu'à cette interprétation ontologique ultime, il a du moins affirmé l'existence d'une telle similitude. Une philosophie qui s'est élevée au concept d'une subjectivité absolue a posé du même coup le fondement de la possibilité d'une connaissance absolue. C'est la reconnaissance, implicite ou explicite, d'une telle connaissance comme possibilité propre de l'être de l'homme qui a amené Maine de Biran à l'idée d'un rapport et peut-être d'une unité de la connaissance de soi et de la connaissance divine. (Note 1 :) On trouve chez *Eckhart* une théorie explicite de l'identité de la connaissance de soi et de la connaissance divine ; là-dessus, cf. *L'essence de la manifestation*, op. cit., § 39, 40, 49 » (Michel Henry, PPC, p. 250). Inversement, Maine de Biran est cité une seule fois dans *L'essence de la manifestation* lors d'une analyse de la philosophie de Malebranche : « Le cogito considéré en lui-même ne mène plus, dès lors à grand-chose et se trouve abandonné, de telle manière que son abandon par les cartésiens correspond paradoxalement au moment où l'un d'eux en découvre, sans toutefois l'élucider pleinement, la signification décisive. (Note 2 :) Celle-ci devait d'ailleurs passer totalement inaperçue dans le cours ultérieur de la philosophie occidentale, si ce n'est toutefois chez Maine de Biran à qui il était réservé de lui donner un développement infini » (Michel Henry, EM, § 48, p. 531).

approche aussi herméneutique que phénoménologique. Nous cherchons à aller à la chose même à travers le texte. Pour cela, nous nous rendons attentif à ce qui mobilise Michel Henry dans le texte eckhartien, tout en ayant un regard à la fois rétrospectif (d'où vient-il ?) et prospectif (où va-t-il ?). Suivant l'application du « Principe des principes » (*Ideen I*, § 24)<sup>8</sup>, le moindre ajout ou la moindre omission dans la retranscription du texte s'avèrent déterminants. De même, le choix et l'organisation des extraits par Michel Henry sont autant d'indices supplémentaires dans cette étude.

## 1. Action et passivité

Suivant sa méthode de travail, Michel Henry classait ses extraits de textes sous des rubriques<sup>9</sup>. Concernant Eckhart, nous trouvons les suivantes : « Ontologie de l'action » (Ms A 4050, 5556, 5560) ; « (Immanence de l')Absolu » (Ms A 6288, 6289, 6395, 6396) ; « Affectivité » (Ms A 6298) ; « Passivité ontologique originaire » (Ms A 6310, 6311, 6362, 6580) ; « Individu et Dieu » (Ms A 6413, 6414, 6522, 6523, 6570-6579, 6581-6583). Ces rubriques montrent que la problématique de la « passivité ontologique originaire », découverte chez Maine de Biran<sup>10</sup>, habite le phénoménologue du corps lorsqu'il aborde le rapport à Dieu, ou à l'Absolu, dans la pensée eckhartienne. S'il est clair que Michel Henry perçoit chez Eckhart la possibilité d'approfondir une phénoménologie où l'*ego* est un « je peux » avant un « je pense », comme en témoigne la philosophie biranienne<sup>11</sup>, un changement de perspective se fait ressentir. Le pouvoir interne de l'*ego* n'est plus approché via l'effort, mais par le biais d'une opération antérieure à la distinction *existentielle* de l'activité et de la passivité :

Passivité ontologique originaire

Eckhart 243<sup>12</sup> Paul II Corint. 12, 10 : « Je puis toutes choses en celui qui me fortifie » Cf. (*cum impotens, tunc potens sum*)

245 Quand Dieu fit l'Homme [passer de création → passivité ontologique originaire] il opéra dans l'âme son opération propre, égale à lui-même et continûment opérante. Cette opération était si grande qu'elle ne devint rien d'autre que l'âme ; mais l'âme ne fut rien d'autre que l'opération de Dieu. La nature de Dieu, son Essence et sa Déité dépendent de l'opération nécessaire qu'il effectue dans l'âme... (Ms A 6580)

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, 1950 (Hua III), § 24, p. 43-44, trad. par P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 78.

<sup>9</sup> Cf. Grégori Jean, « Michel Henry. Notes préparatoires à *L'essence la manifestation* : la subjectivité », RMH 3, p. 13-279, ici, p. 17, note 5.

<sup>10</sup> Michel Henry, PPC, p. 227 et 242-243.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 72-73.

<sup>12</sup> Les numéros font partie des notes manuscrites et renvoient aux pages de l'édition Aubier-Montaigne des *Traitées et sermons*.

Ce double verset paulien (Ph 4, 13 ; 2 Co 12, 10) résume à lui seul ce que Henry découvre chez Eckhart<sup>13</sup> : *L'ego* n'a de pouvoir propre que sur le fond d'un pouvoir dont il est passif. Telle est la leçon dont le phénoménologue de l'immanence ne se départira plus. En effet, l'expression « *cum impotens tunc potens sum* » se retrouve dans *Incarnation*, là où Henry analyse les conditions du « je peux » comme « l'impuissance de tout pouvoir à l'égard du pouvoir absolu qui l'a placé en lui-même »<sup>14</sup>. Avec Eckhart, Henry découvre que ce pouvoir, dont il est à la fois passif et actif, est ontologique. Que l'homme (= *ego*) ne soit pas présenté comme une production extérieure et mondaine mais comme entièrement dépendant d'une opération divine qui ne fait qu'un avec lui, voilà ce qui mobilise le regard henryen. « Passer de la création à la passivité ontologique originaire » : cette remarque ajoutée entre crochets résume ce programme. Le sujet humain se trouve en capacité d'opérer à partir d'une opération qu'il ne suscite pas par lui-même : « l'âme est l'opération de Dieu. »<sup>15</sup> Si tel est le cas, l'être de l'*ego* est indissociable de la manifestation de Dieu ; d'où l'affirmation de l'« identité ontologique de l'âme et de Dieu » comme « contenu essentiel de la pensée d'Eckhart » dans *L'essence de la manifestation*<sup>16</sup>. Que ce soit d'abord en terme d'opération, et donc d'action, que la pensée eckhartienne soit abordée montre une continuité avec l'approche de la pensée biranienne. Henry continue à s'intéresser chez Eckhart au mouvement sans aucune distance trouvé chez Maine de Biran, sauf qu'il est ici transposé comme étant l'opération interne de Dieu qui commande toute opération externe. Cette transposition s'avère déterminante pour interpréter l'articulation entre les deux œuvres. La clef de ce rapport à la fois convergent et divergent se trouve dans la relecture henryenne de la distinction eckhartienne entre l'œuvre intérieure et l'œuvre extérieure :

L'œuvre extérieure ne peut jamais être petite quand l'œuvre intérieure [il s'agit des deux modes fondamentaux de manifestation] est grande. De toute éternité [=

<sup>13</sup> « Enfin, l'âme noble qui, en union avec le Verbe, est insérée dans la sainte Trinité, obtient, en un instant, de la Force et de la Puissance du Père, qu'il soit possible de tout opérer. C'est ce qu'exprime saint Paul : 'Je puis tout en celui qui me fortifie'. Alors ce n'est plus l'âme qui opère, connaît et aime, c'est Dieu qui opère, connaît et aime en elle. C'est ce que proclame Jérémie : 'Vous êtes vraiment des dieux en ce que vous connaissez et aimez Dieu'. Dieu nous aide à obtenir cette vérité ! Amen » (Maître Eckhart, Sermon *Expedit vobis ut ego vadam*, éd. Pfeiffer LXXVI, rééd. Scientia Verlag Aalen, 1991, p. 243, trad. par Aubier-Molitor, T, p. 243). L'édition française utilisée par Henry renvoie au verset paulinien : « je puis tout en celui qui me fortifie » à 2 Co 12, 10 alors qu'il s'agit de Ph 4, 13. En revanche, l'expression « lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (*cum impotens tunc potens sum*) correspond à 2 Co 12, 10.

<sup>14</sup> Michel Henry, I, « § 34. La question du « je peux » dans une phénoménologie de l'Incarnation », p. 252-253.

<sup>15</sup> Michel Henry, EM, § 39, p. 386. Nous ajoutons le texte entre crochets.

<sup>16</sup> Michel Henry, EM, § 39, p. 387.

in immanence absolue], l'œuvre intérieure a déjà fixé en soi l'œuvre extérieure avec toute sa hauteur, sa largeur et sa longueur. (Ms A 5556)<sup>17</sup>

Plus encore que le précédent, l'ajout entre crochets « il s'agit des deux modes fondamentaux de manifestation » donne sa tonalité aux notes eckhartiennes de Michel Henry. Ces deux modes sont respectivement la transcendance et l'immanence. Qui plus est, s'y lit (« l'œuvre intérieure a déjà fixé en soi l'œuvre extérieure ») la thèse de l'œuvre principale de Michel Henry : « la transcendance repose sur l'immanence. »<sup>18</sup> Cela signifie que le phénoménologue de Montpellier lit la distinction eckhartienne des deux œuvres à la lumière de la distinction biranienne des deux modes de connaissance : « connaissance extérieure » et « connaissance intérieure » appelée « réflexion »<sup>19</sup>. Alors que la première nécessite la médiation d'une intention (transcendance), la seconde est donnée immédiatement par une « aperception interne » (immanence)<sup>20</sup>. Ayant résolument opté pour cette « aperception interne immédiate », Henry l'a développée comme étant la seule à conduire l'*ego* vers la « vérité originaire » dans une « révélation immédiate de soi à soi »<sup>21</sup>. Or, si en conclusion de sa phénoménologie du corps, Henry reconnaît que Biran est le seul philosophe à avoir réuni la structure de la subjectivité et celle de notre corps<sup>22</sup>, il ne le choisit pas pour approfondir le problème de l'être de l'*ego*, central dans *L'essence de la manifestation*. En effet, à la recherche du mouvement d'auto-donation de l'*ego* à lui-même, Henry conclut de son analyse que, malgré un effort philosophique indéniable concernant la théorie du corps, Biran est resté dupe du dualisme cartésien<sup>23</sup>. Les développements biraniens sur les passions affectives

---

<sup>17</sup> « C'est pourquoi l'œuvre extérieure ne peut jamais être petite quand l'œuvre intérieure est grande, ni être grande et bonne quand l'œuvre intérieure est faible ou, même, inexistante. Au contraire, de toute éternité, l'œuvre intérieure a déjà fixé en soi l'œuvre extérieure avec toute sa hauteur, sa largeur et sa longueur » (Maître Eckhart, *Le livre de la consolation divine*, II, trad. Aubier-Molitor, T, p. 87). Nous renvoyons le lecteur à notre étude « Œuvre intérieure et œuvre extérieure. L'influence d'une distinction eckhartienne chez Michel Henry », dans *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*, J. Leclercq et C. Perrin (éd.), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, à paraître.

<sup>18</sup> Michel Henry, EM, § 7, p. 52.

<sup>19</sup> Michel Henry, PPC, p. 17 et 19. Le terme « réflexion » est ambigu, car il suggère un effet de miroir dans lequel est maintenue la distance entre celui qui voit et celui qui est vu, ce qui est précisément l'inverse de ce que Biran entend par ce terme. « Si l'on veut conserver à la réflexion biranienne quelque chose du sens étymologique latin pour lequel 'réflexion' dérive de *reflectere*, 'replier', ce repli doit être interprété au sens où l'on dit que des troupes 'se replient'. Le fragment *Des idées et des objets* avance une formule d'une parfaite clarté : 'Le sujet, en tant qu'il chercherait à se représenter ou se rendre objet pour lui-même ne serait plus le sujet et changerait de nature. [...] *Le sens intime n'a point d'objet.*' (Maine de Biran, *De l'Existence*, Paris, Vrin, éd. Gouhier, p. 45-46) » (Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran*, Paris, Seghers, 1974, p. 59).

<sup>20</sup> Michel Henry, PPC, p. 28-29.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 213.

font apparaître une lutte interne entre la nécessité organique et la liberté morale. Pour Henry, l'explication biranienne ressemble au schéma cartésien du *Traité des passions*. Il voit dans la *doctrine des trois vies*, l'élaboration de la « constitution d'une psychologie de la grâce »<sup>24</sup>. La disponibilité à l'influence de la vie transcendante (vie de l'esprit) affranchit l'âme de la vie du corps. Ce dualisme corps-âme (qui serait plutôt la triade corps-âme-esprit<sup>25</sup>) ne s'accorde pas avec l'heuristique du corps subjectif. A ce refus d'une transcendance *par le haut*, Henry ajoute aussi un refus d'une transcendance *par le bas*. Là où Biran ne cesse d'approfondir la relation entre l'effort et la résistance, où s'éprouve le sentiment intérieur en deçà de toute représentation, le phénoménologue cherche une manifestation qui ne doit absolument plus rien à l'extériorité. Autrement dit, pour Henry, le sentiment biranien qui se révèle dans l'exercice du pouvoir demeure encore trop déterminé par l'expérience physique du corps spatio-temporel. Creusant en amont, il cherche à mettre à nu la mise à disposition de ce pouvoir<sup>26</sup>. Ce n'est donc pas étonnant qu'en lisant Eckhart, Henry soit fasciné par cette « œuvre

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 240. Cf. Œuvres de Maine de Biran, éd. P. Tisserand, Nouvelle considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, t. XIII, 1949 et Nouveaux essais d'anthropologie, t. XIV, 1949.

<sup>25</sup> Cette distinction est à noter car Irénée de Lyon s'oppose précisément à la gnose en faisant valoir la triade biblique corps-âme-esprit (1 Th 5, 23) par rapport au dualisme platonicien âme-corps (Cf. Ysabel de Andia, *Homo vivens, Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris, Études augustiniennes, 1986, p. 86 et suivantes). Si la chair est capable d'être vivifiée par Dieu, elle ne le peut que dans la mesure où l'homme se livre à la puissance de l'esprit (Irénée, *Adversus Haereses*, V, 3, 2). Ceci est à prendre en considération pour la relecture d'Irénée par Michel Henry dans *Incarnation*, § 25.

<sup>26</sup> A la question « comment de biranien, devient-on henryen ? », Anne Devarieux répond d'abord : « en méditant sur la relation [...] relation non intentionnelle de soi à soi », puis en précisant : « Mais en refusant de privilégier la détermination proprement motrice au profit du niveau absolument originaire de l'auto-affection, constitutive d'une affection pure de toute appréhension externe, par l'horizon ou par le temps, Michel Henry transforme une métaphysique de l'expérience intérieure, donnée dans un sentiment actif spécifique, en ontologie phénoménologique, celle d'une épreuve passive de soi, en un 's'éprouver soi-même', un 'se sentir soi-même' sans médiation des sens, en une affectivité qui est le concept de la révélation » (Anne Devarieux, « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », dans *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu (éd.), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 43-58, ici, p. 46). Cf. aussi, du même auteur, le bel article « 'Distincts non séparés'. Michel Henry lecteur de Maine de Biran », dans *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, G. Jean et J. Leclercq (éd.), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 311-336. Nous sommes d'accord avec l'auteur que le mouvement intérieurement senti de Biran est effectivement présent dans *L'essence de la manifestation*. Cependant, nous voulons insister sur un déport du centre de gravité de l'action (Biran) vers l'affectivité (Henry). Ce déplacement est explicitement affirmé dans EM, « § 68. Affectivité et action » : « Parce que l'affectivité constitue l'essence de l'action, l'essence du Je peux et de son vouloir, leur relation ne peut plus se comprendre entre des termes *distincts*, la détermination de l'une par l'autre n'est plus réductible à une « action » de la première sur la seconde comme sur une réalité *séparée* et différente d'elle [...] parce qu'il n'y a dans le phénomène décrit aucune dualité, parce que le sentiment est la réalité même de l'acte » (Nous soulignons).

intérieure » qui ne doit plus rien ni au temps ni à l'espace, et qui est donc antérieure à la « connaissance interne » de Biran :

85 Il existe l'œuvre intérieure qui n'est limitée ni absorbée par le temps et l'espace ; il s'y trouve [ni œuvre intérieure, mais aussi ni œuvre extérieure] quelque chose qui est Dieu, divin et semblable à Dieu qui, Lui, n'est limité ni par le temps, ni par l'espace [ $\neq$  de la dialectique de l'œuvre de Hegel].

Dieu n'aime pas l'œuvre qui est extérieure, étroitement limitée par le temps et par l'espace et que l'on peut empêcher et vaincre, qui se fatigue et vieillit avec le temps et l'habitude. La véritable œuvre intérieure, c'est d'aimer Dieu. (Ms A 5556)<sup>27</sup>

Deux remarques viennent préciser l'extrait cité. Par la première, Henry laisse entendre que le « quelque chose qui est Dieu » dépasse toute œuvre, et qu'il est donc au-dessus de toute opération. Nous retrouvons cette affirmation eckhartienne dans *L'essence de la manifestation* : « La Dèité n'opère pas, dit-il..., il n'y a point d'opération en elle, jamais elle n'a jeté les yeux sur une opération quelconque. »<sup>28</sup> Par la seconde, Henry oppose Hegel à Eckhart puisque, chez ce dernier, la manifestation de l'Absolu ne nécessite ni temps ni espace<sup>29</sup>. Parce que l'effectivité de la vie est antérieure à toute transcendance, l'intériorité et l'extériorité ne peuvent entrer en dialectique. Que l'essence n'ait rien à voir avec le temps, telle est la réfutation tant de la philosophie de l'être (Heidegger) que de la philosophie de la conscience (Hegel). Ce rejet du temps hors de l'essence de l'*ego*, qui qualifie la démarche henryenne, trouve appui dans les passages scripturaires repris par Eckhart :

3 temps Psaume 90, 4 : « car mille ans sont à ses yeux comme le jour d'hier quand il passe ». Cf. St Paul II Ep. 3, 8 : « Pour le Seigneur un jour est comme mille ans ». Contre Dieu lointain. Cf. Eckhart 76 « tant que l'on pourrait dire : où est ton Dieu » Psaume 42,4. (Ms A 3942)

Temps – Eckhart 71 St Augustin : « Dieu n'est loin ni dans le temps ni dans l'espace. Si tu veux qu'il ne soit pas non plus loin de toi dans le temps ou dans l'espace, attache-toi à Dieu ; car chez lui mille ans sont comme le jour qui est aujourd'hui ». (Ms A 4050)

---

<sup>27</sup> Maître Eckhart, *Le livre de la consolation divine*, II, T, p. 85 : « Et c'est pourquoi il existe une œuvre intérieure qui n'est limitée ni absorbée par le temps et l'espace ; il s'y trouve quelque chose qui est Dieu, divin et semblable à Dieu qui, Lui, n'est limité ni par le temps, ni par l'espace (...) Dieu n'aime pas l'œuvre qui est extérieure, étroitement limitée par le temps et par l'espace et que l'on peut empêcher et vaincre, qui se fatigue et vieillit avec le temps et l'habitude. La véritable œuvre intérieure, c'est d'aimer Dieu, de vouloir le bien et la bonté – : par-là l'homme a déjà fait en un instant tout ce qu'avec une volonté pure et entière il veut et voulait faire à travers toutes les bonnes œuvres... ».

<sup>28</sup> T, 246, cité dans Michel Henry, EM, § 39, p. 400.

<sup>29</sup> D'où, dans *L'essence de la manifestation* (§ 38), le rôle intermédiaire joué par Fichte entre Hegel et Eckhart comme penseur ayant cherché à mettre à nu l'essence de l'absolu en deçà de toute temporalité, avec comme corolaire l'impossible accès de l'ego à cette manifestation.

Le refus du caractère ek-statique de la subjectivité est directement fondé chez Henry dans l'opération divine. Affirmer que « Dieu est le Dieu du présent » (Eckhart 57) signifie que, de par son action, l'homme a immédiatement part à l'être de Dieu : « Immédiat entre action et ontologie de l'action » (Ms A 4050). Le pouvoir même de l'action est l'auto-épreuve que l'être de l'*ego*, identique au procès d'avènement de Dieu par lui-même<sup>30</sup>, échappe au temps. En paraphrasant Descartes, l'*ego* henryen pourrait dire : « *Je peux donc je suis* atemporel ». Il en est ainsi parce que tout ce qui est temporel est en même temps soumis au régime de la spatialité et donc de la représentation. Or, tout ce qui est vécu comme une présence immédiate (aperception immédiate interne) est d'emblée opposé à la représentation. La différence avec Maine de Biran est considérable. Ne détermine-t-elle pas la rupture d'approche entre *Philosophie et phénoménologie du corps* et *L'essence de la manifestation* ?

## 2. Connaissance et affection

Si la phénoménologie du corps ne devait constituer primitivement « qu'un chapitre [le premier ?] dans l'ensemble des recherches consacrées au problème de la subjectivité de l'*ego* »<sup>31</sup>, pourquoi l'auteur a-t-il changé d'intention ? Ce n'est pas à partir de la problématique du corps, liée au « Je peux », que commence *L'essence de la manifestation*, mais bien au contraire, par la problématique cartésienne du savoir, celle du « je pense ». La question de la passivité ontologique originaire arrive seulement dans la section IV, au § 53, après les trois paragraphes eckhartiens (§ 39, 40 et 49) de la section III. Autrement dit, d'une manière somme toute assez scolastique, voire hégélienne, Henry pose les objections avant le *sed contra*<sup>32</sup>. Cette manière dialectique de procéder, qui va mettre en évidence la distinction entre une connaissance par représentation et une connaissance affective sans représentation, ne conduit-elle pourtant pas à un gauchissement de la question fondamentale sur laquelle se conclut *Philosophie et phénoménologie du corps*, à savoir, « la théorie ontologique du corps et le problème de l'incarnation : la chair et l'esprit » ? Là où il y avait lieu de manifester le « mélange » (*permixtio*) cartésien irrésolu à partir du champ de recherche s'ouvrant devant la philosophie du corps propre, nous voici

---

<sup>30</sup> Michel Henry corrigera ultérieurement cette immédiateté entre l'*ego* humain et l'*ego* divin. L'introduction de la médiation christologique lui permettra de distinguer entre deux modalités de l'auto-affection : un « concept fort » et un « concept faible » (Michel Henry, CMV, p. 135). Cf. Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf (coll. « Passages »), 2005, p. 198-199.

<sup>31</sup> Voir Michel Henry, PPC, p. 1, note 1.

<sup>32</sup> Michel Henry avoue lui-même avoir éprouvé des difficultés à rédiger *L'essence de la manifestation* : « Lorsqu'il a fallu passer de toutes ces antithèses [monisme ontologique] à la thèse, je ne disposais d'aucun système de conceptualisation ni d'aucune terminologie à ce que je voulais dire » (Michel Henry, E, p. 17).

déportés du terrain de l'action vers celui de la connaissance<sup>33</sup>. Ce déplacement se fait via la plaque tournante de l'affection<sup>34</sup>. Les extraits eckhartiens choisis par Henry concernant l'action et la passivité s'entrecroisent avec d'autres extraits portant sur la connaissance affective. Puisque les deux modes d'œuvres (intérieure/extérieure) sont lus à la lumière de la distinction des deux modes de connaissance chez Biran, nous devons donc considérer comment il a désormais thématiqué cette distinction à partir de Maître Eckhart :

131 ayant donc une possibilité de connaître toutes choses, l'âme n'a jamais ni cesse ni trêve avant d'être entrée dans la première Image où toutes choses sont unité et où elles trouvent le repos, c'est-à-dire en Dieu.

Immanence absolue - > 131 être=connaissance ; ce qui n'est pas, on ne le connaît pas non plus, mais ce qui est au plus haut point, on le connaît également au plus haut point. Etre surabondant - > connaissance surabondante.

*Là même l'âme peut goûter Dieu avant qu'il devienne d'aucune façon Vérité ou cognoscibilité [= transcendance] là où disparaît toute détermination verbale, c'est là qu'elle connaît de la manière la plus pure, c'est là qu'elle assume l'être dans sa parfaite Egalité. - > St Paul : « Dieu habite une lumière inaccessible » [in transcendance] Dieu est immanent à cette pure Essentialité de lui-même qui ne renferme plus rien d'autre. ≠ participation : pure subsistance en lui-même où il n'y a ni ceci ni cela car tout ce qui est en Dieu est Dieu. (Ms A 6417)<sup>35</sup>*

Avec ce passage, dont la partie en italique soulignée par nous se trouve dans EM, § 40 (p. 409), nous constatons qu'il n'est plus question de l'identité entre être et opération, mais entre « être et connaissance » (*wesen und bekenntnis*)<sup>36</sup>. Henry

<sup>33</sup> Rappelons que Henry tente de débrouiller la question de la donation du « mélange » (*permixtio*) de l'âme et du corps de la *Sixième méditation* (Michel Henry, PPC, chapitre V : « Le dualisme cartésien »). Il en conclut à « l'inaptitude de Descartes ... à comprendre que *l'affectivité puisse appartenir à l'essence de la pure pensée* » (*Ibid.*, p. 197). Pour Henry, cette théorie de l'union substantielle est conditionnée par un horizon dualiste préexistant dominé par une épistémologie de la représentation. Cf. la reprise de cette question par Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2013.

<sup>34</sup> Le registre affectif va s'imposer comme prioritaire par rapport à l'action. Alors que, chez Biran, le sentiment est toujours lié au mouvement du corps et à l'épreuve de la résistance, Henry va le déconnecter comme transcendantal. L'auto-affection va se trouver aux antipodes de la représentation. Le vécu du « je peux » est alors isolé entre un transcendantal auto-affectif (connaissance immédiate interne) et une représentation (connaissance médiante externe). En radicalisant l'aperception immédiate interne pour en faire la condition de possibilité de toute autre connaissance, Henry introduit une scission abstraite dans l'expérience vécue. Ceci l'oblige non seulement à faire anticiper l'expérience du « corps propre » par un « corps subjectif/originnaire » (transcendantal), appelé « chair » chez le dernier Henry, mais aussi à dédoubler ce corps propre en « corps organique » et en « corps objectif/représenté » (Michel Henry, PPC, p. 178-185). Cf. Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite, op. cit.*, « § 16. La constitution du corps propre : la théorie des trois corps », p. 130-133.

<sup>35</sup> Maître Eckhart, Sermon 3, *Nunc scio quia misit dominus angelum suum*, DW I, p. 55-56, T, p. 131.

<sup>36</sup> *Ibid.*, DW I, p. 55, T, p. 131.

repère chez Eckhart une nouvelle aperception interne : « l'âme peut *goûter* Dieu ». Si, comme la connaissance immédiate de Maine de Biran, cette aperception est antérieure à toute cognoscibilité, elle s'éprouve, par contre, indépendamment de toute résistance corporelle. Il s'agit d'une affection d'où est exclue toute dualité. Celui qui goûte se trouve dans une « parfaite égalité » avec ce qu'il goûte. Immanence sans aucune transcendance. Henry repère ici la matrice de l'auto-affection, laquelle est perçue comme une auto-subsistance ; c'est pourquoi Maître Eckhart est choisi comme le « penseur d'exception » (EM, § 38, p. 385) avec lequel il est possible de prendre congé de la transcendance par le haut que de la transcendance par le bas. L'*ego* peut désormais s'auto-éprouver sur un mode affectif qui ne doit plus rien ni avec l'aliénation des passions ni avec le corps étendu. Le fond de Dieu est alors immédiatement accessible à l'*ego*. Mieux encore, Dieu lui-même, dans son essence, correspond au « fond des sentiments »<sup>37</sup>. D'où cette note consignée dans la fiche sous la rubrique « affectivité » :

169 le fond des sentiments est Dieu lui-même [cf. intimité et Dieu, même référence].

Ib. Œil intérieur perçoit Dieu dans son propre goût et dans son propre fond. (Ms A 6248)

La dialectique est en place : le goût d'où émanent les sentiments (affectivité) est la connaissance intérieure immédiate opposée à la visée intentionnelle médiante (cognoscibilité). Contrairement aux créatures, perçues par image sur le fond d'un horizon, Dieu est perçu directement. Le texte eckhartien se prête à cette opposition : « l'âme a deux yeux : un œil intérieur et un œil extérieur. »<sup>38</sup> Pourtant, entre Eckhart et Henry, une distance se creuse dans cette interprétation. Le « goûter Dieu » eckhartien n'est jamais déconnecté de l'action. La pureté de sentiments dans l'action est la condition *sine qua non* pour que l'homme gagne ce fond qui est Dieu : « Lorsque, dans toutes ses œuvres, l'homme a des sentiments absolument purs, le fond de ces sentiments est Dieu lui-même. »<sup>39</sup> Et Eckhart d'ajouter : « un tel homme trouve dans la nature divine son but, et il le trouve en lui-même ». Eckhart parle sur le mode paradoxal d'un accès immédiat à Dieu sans pourtant renoncer à une transformation dans la temporalité vers un but. Etant donné ce que sont les sentiments humains, il y a un hiatus entre ce à quoi l'homme peut accéder *en droit* et

---

<sup>37</sup> Cf. Michel Henry, EM, § 70, p. 843.

<sup>38</sup> « L'âme a deux yeux, dit-il, un œil intérieur et un œil extérieur. L'œil intérieur de l'âme regarde vers l'essence et la reçoit *directement* de Dieu ; *c'est l'œuvre qui lui est propre*. L'œil extérieur... se tourne au contraire vers les créatures et les perçoit en images. Mais l'homme rentre en lui-même de manière à percevoir Dieu dans son propre goût et dans son propre fond, celui-là est affranchi de toutes choses créées et est retranché en lui-même comme dans une véritable forteresse de Vérité » (Maître Eckhart, Sermon 10, *In deibus suis placuit deo*, T, p. 169, cité dans EM, § 40, p. 413, souligné par Michel Henry).

<sup>39</sup> T, p. 169.

ce à quoi il accède *en fait*<sup>40</sup>. Aussi rendons à Eckhart ce qui est à Eckhart en laissant apparaître une partie occultée (en italique) dans l'extrait cité par Henry : « C'est parce qu'il a un être surabondant que Dieu rend aussi toute connaissance surabondante [...]. *Là où l'âme est à nouveau rétablie dans la pureté première et reçoit à nouveau l'empreinte de la pure Essentialité* ; là elle peut goûter Dieu... »<sup>41</sup> Quand donc l'âme sera-t-elle à nouveau rétablie dans la pureté première ? Comme le montre la suite du sermon, tout homme se trouve en lutte avec des puissances qui, quoiqu'ayant leur fixation en Dieu, n'en demeurent pas moins indépendantes<sup>42</sup>. Cette situation oblige l'homme à s'en remettre totalement à Dieu s'il veut parvenir à lui. Soumis à ces « puissances » (*krefte*), l'*ego* ne peut espérer accéder à l'essentialité divine. Eckhart est clair : « Tout ce qui arrive à Dieu est transformé » (*swaz ze gote ku met, daz wirt verendert*)<sup>43</sup>. L'*ego* ne peut donc arguer du fait d'éprouver que son agir dépend passivement de Dieu pour prétendre pénétrer le fond sans fond. Au contraire, le voici devant une tâche considérable qui consiste à fixer son regard sur cette « activité intérieure » (*inwendigen werke*) s'il veut renoncer aux autres puissances qui l'animent :

Ib. 60 Il faut que nous fassions sortir notre intériorité et qu'elle pénètre dans notre activité puis, d'autre part, que nous ramenions notre activité à notre intériorité. C'est sur cette « activité intérieure » qu'il faut fixer nos yeux. (Ms A 5556)<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Nous avons montré dans une autre étude combien l'instant eckhartien n'était pas a-téléologique : « Eckhart et Kierkegaard : la Percée et l'Instant », dans *Kierkegaard et la philosophie française*, J. Leclercq (éd.), Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 11-21.

<sup>41</sup> T, p. 131.

<sup>42</sup> « Les puissances qui s'agitent au-dessous de Dieu, dit un maître païen, ont pourtant leur attache en Dieu ; et quelle que puisse être leur indépendance individuelle, elles n'en ont pas moins une attache intérieure en celui qui n'a ni commencement, ni fin ; car en Dieu rien d'étranger ne peut pénétrer. Le ciel nous en fournit la preuve. Il ne peut recevoir aucune impression extrinsèque selon un mode extrinsèque. Il en va de même là-haut : tout ce qui arrive à Dieu est transformé. Si minime soit-il, du moment que nous l'amenons à Dieu, il renonce à lui-même. Prenons une comparaison : si j'ai de la sagesse, je ne suis pas moi-même sagesse. Je puis acquérir la sagesse, et je puis aussi la perdre. Mais tout ce qui est en Dieu, cela toujours est Dieu et ne peut lui échapper. Cela est établi dans la nature divine ; car telle est la puissance de la Nature divine : tout ce qui lui est offert du dedans, cela est total transformé en Elle, - ou bien alors cela lui reste totalement extrinsèque » (Maître Eckhart, Sermon 3, *Nunc scio quia misit dominus angelum suum*, T, p. 131). Comme l'indique Alain de Libera (*Traité et sermons*, op. cit., p. 424, note 59), le maître païen est l'anonyme du *Liber de causis*, prop. 15, n. 129, trad. par P. Magnard, *La demeure de l'être*, Paris, Vrin, 1990, p. 63.

<sup>43</sup> *Ibid.*, DW I, p. 56.

<sup>44</sup> Maître Eckhart, *Entretiens spirituels*, « XXIII. Des œuvres intérieures et extérieures », DW V, p. 291, trad. T, p. 60 : « Non pas qu'il faille s'évader de son intérieur, s'en échapper ou y devenir infidèle ; il faut apprendre, au contraire, à travailler avec lui, par lui et en lui, de telle façon que nous fassions sortir notre intériorité et qu'elle pénètre dans notre activité puis, d'autre part, que nous ramenions notre activité à notre intériorité et que nous prenions l'habitude d'être actifs, gardant l'esprit entièrement libre. C'est sur cette activité intérieure qu'il faut fixer nos yeux, c'est

Comme en témoigne cette note, et d'autres sur la même fiche, Michel Henry avait connaissance de l'importance que Maître Eckhart accordait à la « coopération » (*mitwirken*) de l'homme « avec Dieu » (*mit gote*). D'où notre étonnement : comment se fait-il qu'un phénoménologue aussi attentif à la question de l'action, grâce à sa rencontre avec Maine de Biran<sup>45</sup>, n'en tire pas les conclusions qui s'imposent ?

### 3. Coopération et entrelacs de deux passivités

Comme en témoignent ses notes manuscrites, Michel Henry a sous la main un matériau textuel inespéré pour établir une véritable phénoménologie de l'incarnation. Par l'intermédiaire du lien entre l'activité intérieure et l'activité extérieure, il est possible de mettre à jour une « chair » qui occupe une position charnière avec le « corps »<sup>46</sup> et avec la vie de l'« esprit »<sup>47</sup>. Non seulement les deux rapports sont liés, mais ils déterminent la possibilité d'une articulation entre les pensées de Maître Eckhart et Maine de Biran. Cette articulation consiste à se maintenir coûte que coûte au sein de l'expérience du « je peux » en considérant tant la résistance vers le haut (esprit) que vers le bas (corps). Si nous lisons bien Ricœur, Michel Henry se serait arrêté à un second degré de passivité du corps, n'allant pas jusqu'au bout de la démarche biranienne dans laquelle l'existence du corps physique est attestée<sup>48</sup>. Or, précisément, si la chair ne peut être dissociée du corps dans son

---

d'après elle qu'il faut agir, qu'il s'agisse de lecture, de prière ou, si la nécessité s'en fait sentir, d'une œuvre extérieure ».

<sup>45</sup> « Depuis ma rencontre avec Maine de Biran, en 1946, je suis porté à considérer l'action comme plus essentielle que la pensée » (Michel Henry, E, p. 131).

<sup>46</sup> Cf. Emmanuel Falque, « Y a-t-il une chair sans corps ? », *Transversalités*, 81/1, 2002, p. 43-75, repris dans *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, P. Capelle (éd.), Paris, Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2004, p. 95-133. Cf. aussi Jean-Yves Lacoste, *Être en danger*, Paris, Cerf (coll. « Passages »), 2011, p. 231.

<sup>47</sup> Cf. Jean-François Lavigne, « Chair, corps, esprit », *Noesis* [En ligne], 12 | 2007. URL : <http://noesis.revues.org/1293>.

<sup>48</sup> « Au premier degré, le corps désigne la résistance qui cède à l'effort. C'est là pour Maine de Biran l'exemple paradigmatique, l'effort venant occuper la place de l'impression et de la sensation chez Hume et Condillac. La structure relationnelle du moi lui-même y est tout entière contenue, effort et résistance forment une unité indivisible. Le corps y reçoit la signification indélébile d'être mon corps avec sa diversité intime, son étendue irréductible à toute extension imaginée ou représentée, sa masse et sa gravité. Telle est l'expérience des *princeps*, celle du « corps actif », qu'illustrent le bonheur et la grâce du corps dansant, docile à la seule musique. Un second degré de passivité est représenté par les allées et venues des humeurs capricieuses – impressions de bien-être ou de mal-être, dont Maine de Biran guette avec anxiété les mouvements dans son Journal : la passivité, ici, se fait étrangère et adverse [note 1 : Les commentateurs ont noté que, chez Maine de Biran lui-même, l'expérience des impressions passives est mal accordée avec celle de la résistance qui cède. Michel Henry, dans *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris, PUF, 1965), a cherché dans la théorie husserlienne des « synthèses passives » la clé du rapport entre ce que Maine de Biran appelle corps actif et corps passif. La théorie biranienne

auto-donation même, l'aporie reste entière quant à l'être de l'*ego*. Il ne peut aucunement prétendre à l'accès immédiat à une vie immanente qui ferait fi de la temporalité. Refusant son lien avec le corps, la chair ne peut pas non plus trouver refuge dans une vie atemporelle. Il en va de la cohérence phénoménologique tant avec la pensée eckhartienne qu'avec une philosophie du christianisme. Lecteur des écrits johanniques et pauliniens, Eckhart ne remet pas en cause l'antagonisme de la chair et de l'esprit. Pleinement conscient que notre pouvoir vient de Dieu, il est néanmoins tout aussi conscient de notre résistance à ce pouvoir. Ainsi, Michel Henry a-t-il pu lire dans le sermon *De l'homme noble* : « Fait partie de l'homme extérieur tout ce qui, bien qu'inhérent à l'âme, est lié et mêlé à la *chair* et agit en coopération avec chaque membre, œil, oreille, langue, main, etc. Et c'est tout cela que l'Écriture appelle le vieil homme, l'homme terrestre, l'homme extérieur, l'homme ennemi, l'homme esclave. »<sup>49</sup> Livrée à sa propre tendance, la « chair » (*vleisch*) est une instance humaine qui n'est nullement portée à coopérer d'emblée avec Dieu. Au contraire, elle « agit en coopération avec » (*hât ein gemeine werk mit*) les membres du corps. Autrement dit, la « chair » est davantage un « je peux » m'éloigner de Dieu que de me rapprocher de lui. Cette thèse est développée dans la belle étude de Jean-François Lavigne sur l'anthropologie paulinienne comme critique de la démarche henryenne. Si, « pour Paul comme pour Henry », la chair est en effet une « puissance transcendantale originaire », elle joue pendant un rôle tout différent chez l'un et chez l'autre<sup>50</sup>. Non seulement l'auto-affection ne peut

---

de l'habitude donne du crédit à cette solution]. Un troisième degré de passivité est marqué par la résistance des choses extérieures ; c'est par le tact actif, dans lequel se prolonge notre effort, que les choses attestent leur existence aussi indubitable que la nôtre ; ici, exister, c'est résister ; c'est ainsi le même sens qui donne la plus grande certitude d'existence propre et la plus grande certitude d'existence extérieure. Avec la variété de ces degrés de passivité, le corps propre se révèle être médiateur entre l'intimité du moi et l'extériorité du monde [note 2 : On se demandera plus loin si cette extériorité des choses matérielles est complète sans le témoignage d'autres que moi, qui décentre le monde et l'arrache à cette sorte de mienneté par lequel le tact annexe les choses elles-mêmes à mon effort] » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 372).

<sup>49</sup> Maître Eckhart, *De l'homme noble*, DW V, p. 109, T, p. 105. Nous supprimons le qualificatif « corporelle » accolé à « coopération » car il ne figure pas dans le texte original.

<sup>50</sup> « On voit donc que dans l'anthropologie du christianisme naissant — dont saint Paul est certainement un des représentants les plus qualifiés, et en tout cas historiquement déterminant — la notion de « chair » n'a pas pour source de sens la simple expérience immanente du se-sentir-soi-même, en tant qu'auto-donation de la *vie* à elle-même, selon l'intuition phénoménologique, par ailleurs si profonde, de Michel Henry. Le rapport essentiel de la chair à la vie y est affecté au contraire d'une ambivalence originaire, où se joue justement le drame essentiel de la condition de l'homme : si la chair est bien, pour Paul comme pour Michel Henry, puissance transcendantale originaire, le lien entre l'auto-affection subjective et la vie comme vie du corps *ne suffit nullement à garantir à la subjectivité l'union à Dieu*, ni par conséquent son salut. La vie de la chair, en tant que vie naturelle organique et instinctuelle, est au contraire l'énergie dévoyée d'une *puissance de mort* ; par rapport à cette puissance transcendantale d'égoïsme et de mort, l'auto-jouissance affective de la vie corporelle immanente non seulement ne peut rien, mais ne peut être autre chose que *la manière même dont s'actualise*, en se phénoménalisant dans la conscience, cette inclination naturelle à

accéder à la vie, mais plus encore, elle incline l'homme vers la mort. Dans ce discernement, nul doute que Maître Eckhart soit à placer sous la bannière paulinienne. Bien que toute la pensée eckhartienne soit effectivement centrée sur la vie immanente de l'*ego*, il n'en demeure pas moins que cette vie se présente comme étant une « semence » dont le « jardinier » (Dieu) doit lui-même s'occuper au risque qu'elle ne soit étouffée par l'ivraie<sup>51</sup>. Eckhart articule un vivre « en » et « avec » Dieu :

140 « Nous vivons en lui » et avec lui. [*phrase omise*] Vie = ce qui est mu de l'intérieur par soi-même, ce qui ne tolère pas d'être uni de l'extérieur. Mais si nous vivons avec lui, nous devons aussi coopérer de l'intérieur avec lui sans intervenir aucunement du dehors.

- nous devons être mus par l'intérieur, agir par nos propres puissances  
- mais pour que nous puissions vivre en Dieu ou par Dieu, nous devons agir par notre propre fond qui est Dieu même en nous. Dieu est toujours notre bien propre et tout nous est propre en lui, tout ce que possèdent anges, saints... nous est propre en lui et ne nous est pas plus étranger et plus lointain que ce que je possède moi-même. Toutes choses me sont également propres en lui... nous devons également prendre Dieu en toutes choses [le « prendre » même dans ces choses]. (Ms A 6310)

Tout est dit ou presque. Entre « avec lui » et « vie », Michel Henry a omis une petite phrase : « La vie ! N'est-ce pas nécessairement ce qu'il importe le plus de demander ? » C'est là que se situe toute la différence. Que l'*ego* soit en demeure de « demander » la vie est l'attestation que le « je peux » dont il dispose ne conduit pas *ipso facto* à l'identité ontologique avec Dieu. Eckhart maintient une *transcendance dans l'immanence* d'un type tout à fait particulier, car elle n'est pas une transcendance *objective*, mais une transcendance *subjective*. Dieu ne se dit pas comme un *Tu* face à un *Je* mais comme un *Je* qui agit à l'intérieur du *Je*. C'est bien dans cette homonymie de l'*ego* que se joue le conflit des interprétations sur Eckhart<sup>52</sup>. L'*ego* peut agir par son propre fond qui est Dieu *en* lui, mais il doit aussi

---

l'injustice et au péché. Dans la mesure où l'auto-jouissance de la vie immanente ne transcende en rien la condition charnelle, habitée par un désir fondamental qui conduit à la mort, la chair est pour Paul radicalement impuissante à assurer la fonction que Michel Henry croit pouvoir lui attribuer : non seulement être la révélation de Dieu lui-même en son Verbe, mais, en réalisant l'Incarnation de ce verbe, opérer le salut de l'homme, ce qui signifie : lui donner la vie éternelle » (Jean-François Lavigne, « Chair, corps, esprit », *op. cit.*, § 62).

<sup>51</sup> Maître Eckhart, *De l'homme noble*, T, p. 106.

<sup>52</sup> Voir Alain de Libera, « L'être et le bien : Exode 3, 14 dans la théologie rhénane », dans Emilie Zum Brunn, Alain de Libera, *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines »), 1986, p. 151-162, appendice : Le concept du « Je » (« Ich ») chez Eckhart, p. 161-162 ; Burkhard Mojsisch, « 'Ce moi' : la conception du moi de Maître Eckhart. Une contribution aux 'Lumières' du Moyen-Âge », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 70/1, 1996, p. 18-30 ; Sébastien Laoureux, « De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », dans *Revue philosophique de Louvain-*

agir *avec* lui. En effet, l'action de l'*ego* peut prendre des directions différentes en raison de sa double passivité, qui aussi sa double transcendance. Soit la chair se laisse entraver dans son action par le corps, soit elle se laisse entraîner par l'esprit ; de ce choix dépend son devenir, son entéléchie. D'où, cette autre omission henryenne : « Dieu et moi sommes un dans l'opération : Il opère et je deviens » (*Got und ich wir sint ein in disem gewürke; er würet, und ich gewirde*).<sup>53</sup> Vouloir exclure tant la transcendance par le bas que la transcendance par le haut est une illusion de l'*ego*. Si la chair est capable de tout : « je peux tout en celui qui me fortifie » (Ph 4, 13), elle n'est aussi capable de rien : « sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 5). Michel Henry le reconnaît<sup>54</sup>. Pour lui, tout pouvoir s'enracine dans la « donation d'en haut »<sup>55</sup>. Voilà pourquoi, dans ses derniers travaux, il substitue le « Soi » à l'*ego*. « Être un soi n'est rien d'autre que cela : être donné à soi sans que cette donation soit son fait »<sup>56</sup>. Il en va ainsi tout autant pour Eckhart que pour Biran, mais chez l'un est l'autre, cette donation est un fait qui demande une condition de réceptivité spécifique. Reconnaître ce fait comme s'il était définitivement acquis dès que le sujet l'exhume de l'oubli, comme le propose Henry, est toute autre chose que de l'accueillir dans une donation continuée qui nécessite de se tenir dans la relation avec Celui qui donne. C'est pourquoi, faisant usage d'une analogie d'attribution extrinsèque, Eckhart préfère parler de « prêt » que de « don » : « nous devons considérer tout ce que nous avons, non comme un don, mais comme un prêt, sans le moindre droit de propriété » (*wir suln alliu dinc haben, als ob sie uns gelihen sîn und niht gegeben, âne alle eigenschaft*).<sup>57</sup> La leçon consiste à reconnaître que tout est grâce. En effet, à une première grâce (*gratia gratis data*) par

---

*la-Neuve* 99/2, 2001, p. 220-253 ; Yves Meessen, « Das verschwiegene *Ich*. Relecture der deutschen Predigt 77 », dans *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, H. Schwaetzer, M.-A. Vannier (éd.), Munster, Aschendorff Verlag, 2011, p. 25-36, trad. « Le 'Je' passé sous silence. Une relecture du sermon allemand 77 » (à paraître) ; Julie Casteigt, « 'Ni Conrad, ni Henri' Le fond de la personne est-il personnel, impersonnel ou sans fond dans les sermons allemands de Maître Eckhart ? », dans *Archives de Philosophie*, numéro 76, 2013, p. 425-440.

<sup>53</sup> « L'opérer et le devenir, c'est un tout. Si le charpentier n'opère pas, la maison n'advient pas. Quand la hache s'arrête, le devenir s'arrête aussi. Dieu et moi sommes un dans l'opération : Il opère et je deviens (*Got und ich wir sint ein in disem gewürke; er würet, und ich gewirde*) Tout ce qu'on y jette, le feu le transforme en lui-même et lui fait prendre sa nature. Ce n'est pas le bois qui transforme le feu en bois, mais le feu qui transforme le bois en feu. De même, c'est nous qui sommes transformés en Dieu, de manière à le connaître tel qu'il est. Saint Paul dit : Voici comment doit être notre connaissance – je dois le connaître exactement comme il me connaît, ni plus ni moins, à complète égalité » (Maître Eckhart, *Sermon 6. Justi vivent in aeternum*, DW I, p. 114-115, TS, p. 263-264).

<sup>54</sup> Cf. Michel Henry, I, § 34, p. 251.

<sup>55</sup> *Ibid.*, § 34, p. 251.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Maître Eckhart, *Entretiens spirituels*, « XXIII. Des œuvres intérieures et extérieures », DW V, trad. T, p. 61. Cf. Maurice De Gandillac, « La 'dialectique' de Maître Eckhart », dans *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, Paris, PUF, 1963, p. 59-94, spécialement, p. 86-87.

laquelle toutes choses sont produites par Dieu, répond une seconde grâce (*gratia gratum faciens*) par laquelle toutes choses aspirent à Dieu<sup>58</sup>. Aussi, si la première grâce est un don qui échoit gratuitement à la créature sans qu'elle l'ait voulu, la seconde nécessite une coopération de sa part. L'auto-donation de la Vie ne renvoie donc pas à une libre « possession de nous-mêmes »<sup>59</sup> mais, au contraire, à une libre indisponibilité de soi qui nécessite une donation entière en retour. Cette dernière se fait via le « délaissement » (*Gelassenheit*), mis de côté par Michel Henry, par crainte de revenir à l'interprétation heideggerienne de Maître Eckhart<sup>60</sup>. En tenant compte de la dimension ekhartienne de la grâce, ne sommes-nous pas renvoyés peu ou prou à la pensée biranienne<sup>61</sup> ?

Les notes manuscrites de Michel Henry sur Eckhart font autant état d'une découverte primordiale pour la phénoménologie que de son occultation. Tout comme Descartes déchoit de l'affection de l'*ego* aussitôt qu'il la trouve en opposant *res cogitans* et *res extensa*, Henry ne déchoit-il pas de l'action du corps propre vers l'opposition entre présence à soi sans distance et représentation dans la distance ? Le choix pour une opposition hétérogène entre deux termes (plutôt que de se maintenir au sein de l'action qui les relie) n'est-il pas conditionné par une importance démesurée donnée à la représentation, alors même que c'est précisément d'elle dont

<sup>58</sup> Cf. Yves Meessen, Article « grâce » (Eckhart, Tauler), dans *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, M.-A. Vannier, W. Euler, K. Reinhardt et H. Schwaetzer (éd), Paris, Cerf, 2011, p. 513-518.

<sup>59</sup> « C'est parce que dans l'Archi-intelligibilité en laquelle la vie absolue vient en soi, nous sommes venus en nous-mêmes dans notre condition de vivant, en possession de cette vie qui nous a mis en possession de nous-mêmes, la connaissant ainsi de la façon dont elle se connaît elle-même – dans l'Archi-intelligibilité de son pathos –, que nous pouvons alors en former une re-présentation, en jeter hors de nous l'image ou l' 'essence', de telle façon qu'en celles-ci, ce n'est jamais la vie réelle dans la réalité de son pathos qui nous est donnée, mais seulement son double, une copie, une image, quelque équivalent objectif en effet mais vie, fragile, aussi incapable de vivre que de subsister par lui-même » (I, § 15, p. 131-132 ; cf. aussi I, p. 196-197, 261, 263-264). Ce passage montre une confusion entre l'auto-épreuve de soi et l'auto-subsistance, alors que, précisément, Eckhart insiste sur la dépendance ontologique radicale de la créature vis-à-vis de Dieu. Il en découle un autre rapport à l'image : ce n'est pas l'*ego* humain qui a le pouvoir de jeter hors de soi l'image comme une représentation sans subsistance. Au contraire, Dieu crée l'homme comme une image qui n'a aucune subsistance en lui-même et qui la doit uniquement à sa participation à la vie de Dieu.

<sup>60</sup> Cf. notre étude « Œuvre intérieure et œuvre extérieure. L'influence d'une distinction ekhartienne chez Michel Henry », *op. cit.*, à paraître.

<sup>61</sup> « Les hommes religieux éprouvent les mouvements de la grâce comme d'une force surnaturelle qu'ils ne se donnent pas, mais qui agit sur eux d'autant plus efficacement qu'ils font abnégation plus complète d'eux-mêmes ou de leur force propre en n'employant leur activité qu'à se mettre dans cet état d'abandon d'eux-mêmes et de confiance absolue en Dieu, à attendre ensuite les inspirations de la grâce, à les recevoir et à s'y laisser aller, etc. » (Maine de Biran, *Journal*, éd. Henri Gouhier, Neuchâtel, La Baconnière, 1954-1957, t. II, avril 1818, p. 150). « Le secours de Dieu nous est nécessaire dans les choses mêmes qui sont ou paraissent être en notre pouvoir. Je me trouve dénué de tout, appauvri dans toutes mes facultés précisément parce que j'ai trop compté sur moi-même, que je n'ai pas pris l'habitude de me confier dans un secours et un appui supérieur, de le demander par la prière, afin de me fortifier » (*Ibid.*, t. II, décembre 1818, p. 187).

le phénoménologue entend se départir<sup>62</sup> ? Autrement dit, l'auto-affection (inapparent) n'est-elle pas l'exact symétrique de la représentation (apparent) ? Selon nous, aborder la pensée de Maine de Biran par la problématique de la phénoménologie transcendantale conduirait Michel Henry à gauchir sa découverte la plus fondamentale : la connaissance spécifique au « je peux ». En restant fidèle à l'expérience immédiate du pouvoir de l'*ego*, il n'est pas possible d'isoler la *chair* du *corps*, d'une part, et de l'*esprit*, d'autre part. Aussi, au lieu de quitter Maine de Biran pour Maître Eckhart, Michel Henry aurait tout aussi bien pu manifester leur affinité. Il en va de l'authenticité d'une philosophie du christianisme, puisque tel a finalement été le projet henryen. Si, contrairement à ce que fera Biran, Eckhart ne thématise pas l'effort du corps, il réserve comme lui une place à l'esprit et au rôle de la grâce. Ce fait oblige à faire déboucher l'immanence dans une transcendance par le haut. Une fois cette dernière reconnue, c'est du même coup la problématique d'un devenir de l'*ego* qui se pose avec acuité. Or, qui dit devenir, dit aussi que le rapport entre le statut de la *chair* et du *corps* ne peut être appréhendé comme un *statu quo*, ce dernier étant la pure extériorité de la précédente, mais dans un rapport dynamique : « il opère, je deviens ». Finalement, puisque l'*ego* est rivé à son corps, il n'est pas aussi facile de penser que sa chair puisse s'en émanciper sans qu'une transformation n'intervienne, d'autant que, laissée à elle-même, elle n'est capable de rien. Il appert une parenté entre la transcendance d'en haut et la celle d'en bas. L'une ne pouvant être abordée sans l'autre, c'est aussi à l'inséparabilité de Maître Eckhart et de Maine de Biran que nous serions conviés afin d'interpréter phénoménologiquement le christianisme.

---

<sup>62</sup> Si bien que la critique que fait Henry à Maine de Biran se retourne contre lui-même : « une philosophie est facilement dupe de celle à laquelle elle s'oppose » (Michel Henry, PPC, p. 217).

