

SAGGIO

di Andreas Gonçalves Lind

Université de Namur, boursier de la FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia (Portugal)

COMMENT UN ÊTRE COMME DIEU PEUT-IL SE MANIFESTER À NOUS, ÊTRES HUMAINS ?

UNE ÉVALUATION DE LA CRITIQUE DE LA PREUVE ANSELMIENNE CHEZ MICHEL HENRY

Abstract: L'originalité de la critique que Michel Henry adressa à la célèbre preuve anselmienne demeure encore négligée par la plupart des commentateurs. Cette critique ne vise pas l'éventuelle illégitimité au plan logique de l'argument, réduit à une démonstration rationnelle *ad absurdum*. Il s'agit plutôt de déplacer le débat vers la notion d'*ex-sistence* sous-entendue dans l'argument ontologique : l'existence de Dieu est assumée comme étant extérieure au sujet, auquel il est absolument impossible d'atteindre la réalité divine. Au fur et à mesure qu'il cherche à comprendre le mode d'une possible manifestation de Dieu, Michel Henry accomplit sa phénoménologie, initiée avec sa thèse doctorale de 1963, en affirmant, dans sa trilogie christique, la présence divine dans l'épreuve affective de l'ego que nous sommes. Ainsi, notre hypothèse de travail consiste, d'une part, à montrer le rôle important que cette critique joue dans le prolongement de la phénoménologie henryenne de la vie. Il nous semble, d'autre part, que la même critique n'est pas tant applicable au texte anselmien du *Proslogion* lui-même, mais plutôt à des interprétations ultérieures qui ont pris la preuve, dite ontologique, en l'isolant du contexte biblique et du mouvement affectif où elle s'insère. De cette façon, nous voulons montrer qu'un être tel que Dieu peut se manifester, non à partir de la phénoménalité concernant la visibilité du monde et la représentation de l'entendement, mais dans le dynamisme de l'affectivité qui caractérise l'intérieur de notre subjectivité – *Deus interior intimo meo*.

Introduction

Que les preuves rationnelles de l'existence d'un être divin – celui que la tradition religieuse tend à désigner au moyen du terme « Dieu » – aient marqué profondément l'histoire de la philosophie occidentale, c'est un fait absolument indiscutable.

Les auteurs médiévaux, soutenus par les principes rationnels de la philosophie ancienne et immergés dans une cosmovision nettement chrétienne, furent capables d'engendrer une diversité de preuves rationnelles de l'existence de Dieu, stimulant par-là d'interminables *disputationes*. Durant la modernité, dans le contexte d'une progressive sécularisation de la philosophie et des

sciences, ont encore surgi de nouvelles formulations des arguments classiques, aussi bien cosmologiques qu'ontologiques.

Il faut souligner que la polémique concernant la preuve anselmienne se met en évidence à l'intérieur de ce débat interminable. Presque aucun auteur de la philosophie moderne ne s'est en effet abstenu de commenter et de prendre une position claire vis-à-vis de l'*argumentum* du docteur magnifique, au moins dans une de ses multiples formulations élaborées au long de la modernité.

Par ailleurs, même après l'événement culturel de la « mort de Dieu », le débat autour de la preuve, éternisée par Kant en tant que « preuve ontologique »¹, prolifère encore au sein de la philosophie contemporaine, dans ses diverses branches. S'il y a eu, dans le cadre de la philosophie analytique produite en contexte anglo-saxon, une éruption des formulations de l'*argumentum* dans la deuxième partie du XXème siècle – nous faisons en particulier référence au débat autour de la reformulation modale proposée par Alvin Plantinga² –, durant la même période mais au sein de la phénoménologie française, aussi bien la démarche anselmienne que la considération de l'idée d'infini par Descartes furent reprises par des auteurs tels que Michel Henry, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur et Jean-Luc Marion.³ Tandis que les spéculations découlant de la philosophie analytique se focalisent surtout sur la validité et la légitimité logique de l'argument, les phénoménologues cherchent plutôt à penser la possibilité pour Dieu de se manifester : cela veut dire qu'au lieu d'enchaîner des prémisses avec cohérence afin de prouver l'existence de Dieu, ils veulent trouver la réalité divine elle-même en se concentrant sur le phénomène donné et ses conditions de possibilité.

¹ Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF 1971, II, L. II, III, 4, pp. 425-431.

² Cf. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press 1974 ; *Id.*, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co 1974.

³ Cf. Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes I*, Paris, PUF 1991 ; Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin 2004 ; Paul Ricœur, « Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques ? », in *Archivio di Filosofia*, dir. Marco M. Olivetti, anno LVIII – 1990, n° 1-3, CEDAM, pp. 19-39.

Que le sujet pensant ait l'idée d'un « être qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé »⁴, cela trouve son fondement dans la nécessité d'affirmer l'existence effective de cet être, nommé Dieu au sein de la tradition occidentale. C'est en que réside se trouve la force de la preuve anselmienne. Selon l'expression lapidaire d'Anselme lui-même : « si je ne voulais pas croire que Tu es, je ne pourrais pas ne pas le reconnaître. »⁵

Cependant, comme le montre très clairement la critique adressée par Michel Henry à ce célèbre argument, il faut se demander si ce même sujet, capable d'affirmer et d'être certain de l'existence nécessaire de Dieu, accède effectivement par-là à la réalité divine, et non à la seule forme d'une cohérence logique. Ce phénoménologue français refuse de façon catégorique l'argument, par lui nommé « preuve de l'être »⁶, dans la mesure où il estime que si Anselme affirme l'existence de Dieu, il compromet néanmoins l'accès à celui-ci : « Loin de frayer l'accès à Dieu, la preuve d'Anselme l'interdit. »⁷

En outre, la pertinence de mettre la phénoménologie henryenne de la vie en dialogue avec la preuve d'Anselme provient également de la priorité que l'une et l'autre reconnaissent à l'expérience du monde. En effet, alors que Michel Henry se base sur le phénomène le plus originaire de l'auto-affection d'une chair non encore affectée par l'extériorité du monde, l'argument

⁴ Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, II, in « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, vol. I : Monologion. Proslogion », trad. Michel Corbin, Paris, Cerf 2008, p. 245.

⁵ *Proslogion*, IV, p. 251. Il en va de même avec l'expression très claire de Bouillard : « celui qui comprend que Dieu est ainsi [tel que l'argument anselmien le présente], ne peut penser qu'il n'existe pas » (Henri Bouillard, « La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par Karl Barth », in *Congrès international du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris, Vrin 1959, p. 193).

⁶ Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu : preuve de l'être ou épreuve de la vie », in *Phénoménologie de la vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiphanée/PUF 2004, pp. 67-80. Cet article fut publié à l'origine en *Archivio di Filosofia*, dir. Marco M. Olivetti, anno LVIII – 1990, n° 1-3, CEDAM, pp. 521-532.

⁷ Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », p. 73. Ou comme le phénoménologue de la vie affirme dans l'ouvrage inaugural de sa trilogie christique : « Au lieu de chercher à élucider ce paradoxe crucial et qui est en effet au cœur du christianisme, à savoir que l'essence de Dieu soit telle *qu'il ne puisse être présent sans qu'on le voie*, saint Anselme se borne à un rapide emprunt aux Écritures : « Sans doute tu habites une lumière inaccessible. » Voilà donc la condition de l'accès à Dieu subitement ruinée, puisque la lumière où il habite (...) est précisément inaccessible. » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Paris, Éditions du Seuil 1996, p. 195).

ontologique cherche à affirmer l'existence de *l'ens divinum*, contrairement aux arguments cosmologiques, *a priori* par rapport à l' « observation du monde. »⁸

En ce sens, il nous semble que ce n'est sans doute guère par hasard que Michel Henry a commenté l'argument anselmien à maintes reprises, au long des diverses étapes de son ouvrage, alors qu'il est peu loquace sur les arguments cosmologiques ou téléologiques. Ce fait est surtout dû, il nous semble, à la priorité impliquée dans *l'argumentum*. Étant construit *a priori*, l'argument ontologique implique l'affirmation de l'existence nécessaire de Dieu avant l'être-au-monde. Il est donc évident que l'argument anselmien s'élabore sans aucune référence à une quelconque thématique scientifique des objets du monde. En d'autres mots, nous pouvons dire qu'Anselme cherche d'abord à contempler Dieu lui-même et non les choses du monde, ce que Henry veut accomplir d'une façon radicale. C'est la raison pour laquelle il est pertinent de commenter et d'évaluer la critique phénoménologique présentée par Michel Henry, avec véhémence, contre un tel argument.

À notre avis – et il faut le dire – il est surprenant que la critique henryenne de *l'argumentum* soit presque absente dans la littérature secondaire concernant la phénoménologie de la vie aussi bien que dans les débats autour de la preuve anselmienne. De fait, il est rare de repérer un commentateur qui ait approfondi cette critique henryenne, à nos yeux tant originale qu'importante pour la compréhension de la phénoménologie de la vie ainsi que de l'argument dit ontologique. Il y a pourtant de brèves références à cette critique henryenne, que nous voulons approfondir davantage ici, notamment le commentaire de Karol Tanowski qui a compris la présence, chez Henry, de Maître Eckhart comme une « alternative » à Anselme.⁹ Mais plus surprenant encore est le fait que le rejet catégorique par Henry de la preuve anselmienne ne soit pas mentionné dans le dernier livre d'Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience*, où l'auteur, de l'Institut

⁸ Graham Oppy, « Les arguments ontologiques », in *Philosophie de la Religion : approches contemporaines*, dir. Cyrille Michon et Roger Pouivet, trad. J.-B. Guillon, C. Michon, R. Pouivet, Y. Schmitt, Paris, Vrin 2010, p. 183.

⁹ Karol Tanowski, « Auto-affection et Dieu », in *Michel Henry*, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, p. 498.

Catholique de Paris, fait interagir l'argument anselmien avec l'expérience de l'auto-affection henryenne.¹⁰

La pertinence de commenter la critique henryenne de l'*argumentum* s'impose donc. L'intérêt de mettre en œuvre une approche phénoménologique de cet argument est précisément dû au « hors monde », à l'*a-priori*, où réside, dans la phénoménologie de la vie, l'origine de la manifestation première.

Il faudra dès lors vérifier si le « hors monde » propre à la priorité qui régit l'argument anselmien correspond au « hors monde » d'où procède, selon l'approche henryenne, le phénomène le plus originaire de la vie. Dans ce contexte, il faudra également évaluer si la critique henryenne touche vraiment le texte anselmien du *Proslogion*, où se trouve la première formulation de l'*argumentum*, ou si elle s'adresse plutôt aux formulations ultérieures. Pour conclure, il faudra enfin évaluer l'alternative que Michel Henry propose à la preuve pour accéder à Dieu lui-même. Voilà ce que nous nous proposons de faire ici.

¹⁰ Cf. Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf 2017.

I. La critique originale de Michel Henry à l'adresse de la preuve anselmienne

(a) L'argument ontologique comme expression d'une lecture unilatérale de la phénoménalité

La critique de la preuve anselmienne, connue comme « argument ontologique » depuis l'interprétation kantienne, traverse les différentes périodes de l'œuvre henryenne et prend toujours la même signification. Pour faire bref, nous pouvons dire que cette preuve rationnelle de l'existence de Dieu relève, selon le phénoménologue français, d'une lecture unilatérale de la phénoménalité, celle qui est toujours « ek-statique ».

Dans sa thèse doctorale qui l'a rendu célèbre, publiée en 1963 sous le titre *L'essence de la manifestation*, Henry ne fait que deux références explicites à l'« argument ontologique », sans jamais mentionner aucun auteur spécifique. Il semble donc que le phénoménologue français, à ce moment-là, n'envisageait l'*argumentum* qu'en général, englobant ainsi de façon implicite toutes ses formulations possibles.

Quoique la référence à la preuve ontologique ne soit pas fondamentale dans le cadre de *L'essence de la manifestation*, l'originalité de la critique henryenne à une telle preuve exige de notre part une réflexion approfondie.

Henry mentionne explicitement l'argument ontologique dans la première section de sa thèse doctorale, dans la description du « monisme ontologique ». Il est très intéressant de remarquer que, dès le départ, dans le premier paragraphe de la section inaugurale de l'ouvrage, il y a une référence explicite à l'*argumentum*. Au §8, au moment où Henry cherche à élucider ce qu'est un phénomène, il montre comment la « philosophie de la conscience » impose que la chose, ou l'être-même, ne se manifeste qu'à une conscience intentionnelle :

« La signification absolue de la phénoménologie se fonde ainsi sur la présence de la chose, c'est-à-dire sur son apparence. Quand on interprète la phénoménologie dans une philosophie de la conscience, cette signification absolue se traduit par un

dogmatisme de l'intentionnalité qui, parce qu'elle atteint l'être lui-même, est susceptible de fournir à l' « argument ontologique » un fondement réel. »¹¹

D'un côté, la présence de l'être, aussi bien que d'un quelconque étant, consiste en son acte de se manifester. Mais la manifestation est atteinte par une conscience intentionnelle, c'est-à-dire, une conscience que s'oriente vers la présence d'un être qui lui est extérieur.

De l'autre côté, la présupposition d'une conscience intentionnelle justifie l'argument ontologique, dans la mesure où le sujet est toujours conscient de quelque chose, d'un être, d'une réalité, qui se manifeste – où le *cogitatum* apparaît comme le corrélat de la *cogitatio* ainsi que l'objet comme celui de la représentation. Autrement dit, à partir de la présupposition de la philosophie de la conscience, c'est-à-dire, de l'intentionnalité (ce que Henry appelle ici « dogme »), l'idée de Dieu ne peut se justifier qu'en fonction de l'existence de son être vers lequel s'oriente la conscience du sujet.

De cette façon, Henry montre que l'argument ontologique ne se limite guère à l'affirmation de l'existence de Dieu. Interprétée dans la sphère de la philosophie de la conscience, cette preuve impose une « lecture unilatérale de la condition phénoménale de l'être ».

« L'être doit exister, il existe nécessairement. L'argument ontologique n'est pas une preuve au sens ordinaire du mot, il consiste dans la lecture de la condition phénoménale de l'être. Cette condition phénoménale est justement l'existence de l'être, elle est, en tant qu'être en dehors de son être même de l'être.

L'existence qui fait ainsi l'être même de l'être ne se recouvre pas avec l'être pur et simple, avec l'être stable et absolu. Elle se recouvre si peu avec lui qu'elle s'en distingue bien plutôt, elle est par rapport à lui dans une extériorité absolue et, s'étant retirée de lui dans cette extériorité, elle le pose en face d'elle comme un être stable. L'existence n'est rien par elle-même. »¹²

Ici, au §10 de *L'essence de la manifestation*, Henry montre ce que l'argument ontologique détermine : non seulement le fait irrécusable pour la raison que Dieu existe, mais surtout une interprétation unilatérale de l'*existence phénoménale* en tant qu'être situé hors de sa propre essence.

¹¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation* [EM], Paris, PUF 2014, §8, p. 62.

¹² EM §10, p. 82.

Cela veut dire que l'argument rationnel de l'existence de Dieu – qui se veut *a priori* par rapport au monde, contrairement aux arguments cosmologiques – établit un mode exclusif de manifestation, précisément le mode de la manifestation dans l'horizon de l'extériorité comme celui de n'importe quel monde.

Nous nous situons ainsi dans le cadre de ce que Henry nomme le « monisme ontologique », où le mode de manifestation – c'est-à-dire, le *comment* de la phénoménalisation des êtres, l'existence phénoménale des choses et même celle de Dieu – impliquent une « distance », voire même un « dualisme », entre l'être (ce qui se manifeste) et sa manifestation (pour la conscience qui le conçoit).

Appliquée à Dieu, la compréhension de la phénoménalité de l'être en tant que processus de son extériorisation vers la lumière d'un horizon de visibilité pour une conscience intentionnelle permet de concilier deux affirmations apparemment incompatibles : (1) d'une part, la raison affirme l'existence, voire la présence nécessaire de Dieu ; (2) mais, d'autre part, la raison reconnaît que l'être de Dieu ne se rend jamais présent ni dans un concept ni dans un phénomène auquel la conscience ait accès.

Autrement dit, le rejet henryen de l'argument ontologique n'est pas dû à une éventuelle illégitimité ou incohérence logique dans l'enchaînement syllogistique de ses prémisses. Qu'il ne s'agisse que de l'univocité du terme « ex-sistence », prise en tant que l'être/ob-jet posé au-dehors de son essence dont la représentation est saisie par la conscience subjective, voilà ce que Henry affirme dans *L'essence de la manifestation*.

« Que l'être de Dieu existe, cela signifie, conformément à ces conditions qui constituent son être, que Dieu se divise en vertu du dualisme de l'être et de l'existence (...) L'existence de Dieu, produite à partir de lui comme ce qui le fait exister, constitue ainsi la réalité de l'être divin, elle est, comme être en dehors de son être, comme image et comme existence, l'être même de cet être. L'être de Dieu est existence. »¹³

¹³ EM §10, pp. 84-85.

Le problème de l'*argumentum* consiste au fond à réduire l'accès à la réalité divine par la phénoménalité propre à la représentation. Réduite à l'analyse d'une idée présente dans la conscience, en tant qu'un *cogitatum*, l'affirmation de l'existence de Dieu est nécessairement accompagnée par une négativité.

Autrement dit, si, pour le sujet, il est indubitable que Dieu existe, il est d'autant plus certain que l'essence divine lui est inaccessible. En affirmant l'existence de l'*ens divinum* à travers l'argument ontologique, Dieu devient ineffable, indicible, inconcevable, incompréhensible, absolument infini. La préposition *in* de toutes ces qualifications joue toujours le rôle d'une négation, en interdisant l'établissement d'un vrai concept (positif) de Dieu. Dieu devient de cette façon hors de toute réalité que le sujet puisse saisir à partir de la représentation seule.

À partir de l'argumentation henryenne, au fond, il est sans signification que l'on accepte ou non la validité de l'argument ontologique. Car, à partir de cette preuve, aussi bien le théiste, celui qui affirme l'existence de Dieu, que l'athée, pour qui une telle preuve doit être rejetée, sont tous les deux des agnostiques, dans la mesure où l'*ens divinum* s'envisage pour eux comme un être situé au-delà de toute possibilité de se manifester, de se donner.¹⁴ Cela est dû au fait qu'une seule phénoménalité est conçue, celle de la manifestation de l'être mis au-dehors de sa propre essence afin de pouvoir être représentée par la conscience d'un sujet cognitif. Voilà ce à quoi correspond la « lecture unilatérale de la phénoménalité » : « L'être n'est un phénomène que s'il est à distance de soi. »¹⁵

Pour faire bref, l'argument ontologique, selon Henry, envisage un concept univoque d'*existence*, celui qui est conçu dans le cadre de la philosophie

¹⁴ Il faut noter que Michel Henry est encore plus radical que ce que nous écrivons ici, dans la mesure où il affirme la possibilité pour la philosophie occidentale d'impliquer toujours l'« athéisme » en ne concevant qu'un seul mode de phénoménalité, tel que celui de l'argument ontologique : « toute la philosophie occidentale est condamnée à l'athéisme ou, dans le meilleur cas, à spéculer indéfiniment sur l'idée de Dieu dont elle ne comprend cependant ni la provenance, ni la véritable nature, ni la simple possibilité. » (Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », p. 78).

¹⁵ EM §10, p. 81.

moderne. De cette façon, bien qu'elle atteste l'existence nécessaire de Dieu, la preuve impose une double extériorité de l'*ens divinum* : d'une part, l'extériorité du phénomène de Dieu – c'est-à-dire, de sa manifestation – à l'égard de sa propre essence, sa propre réalité ; et, d'autre part, l'extériorité de Dieu par rapport au sujet dont la conscience ne peut obtenir qu'une représentation, un concept de Dieu, alors qu'il lui est à jamais interdit de saisir la réalité divine elle-même.¹⁶

(b) L'intensification de la critique d'Anselme dans la « trilogie christique » henryenne

Tandis que les références à l'argument ontologique ne jouent pas un rôle fondamental dans ses premières œuvres, malgré sa présence déjà explicite, il faut noter comment la critique de la preuve anselmienne, en se référant explicitement au *Proslogion* du docteur médiéval, prend une place de majeure importance dans la période où Michel Henry commence ce que les commentateurs appellent sa « trilogie christique ».¹⁷

¹⁶ Il est intéressant de remarquer, à cet égard, comment la référence à la « preuve ontologique » revient aussi dans le célèbre *Marx* de Henry. En effet, au cours des années soixante-dix, durant lesquelles Henry se consacra à l'étude de l'œuvre de ce penseur allemand, encore avant sa période plus explicitement 'chrétienne', le phénoménologue français revient à la question des preuves de l'existence de Dieu, là même où on ne l'attendait guère, puisqu'il s'agissait d'une œuvre sur la « réalité sociale », comme Henry le dit expressément (cf. Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver 2005, p. 146). Henry montre comment le jeune Marx, dans sa critique de la religion, considère que la « preuve ontologique » ne démontre pas une quelconque réalité extérieure à la conscience de l'homme. Cela veut dire que le problème de l'argument ontologique, ainsi que de toutes les « preuves de l'existence de Dieu » en général, consiste à faire de l'homme un être dépendant d'un Être qui lui est extérieur et inaccessible : « La « pensée » de Feuerbach ne nous met-elle pas en garde, du moins, contre l'objectivation de cette essence de la conscience de soi, contre le laisser-aller-à-l'extérieur de l'être intérieur ? (...) Telle est précisément l'erreur de la religion : « La religion présente immédiatement l'essence intérieure de l'homme comme une essence objective et autre », en sorte que « les preuves de l'existence de Dieu ont pour but d'extérioriser l'intérieur, de le séparer de l'homme. » » (Michel Henry, *Marx I Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard 1976, p. 102). L'athéisme du jeune Marx prétend se libérer de cette extériorité (cf. *ibid.*, p. 89). Il faut donc noter combien la critique de l'argument ontologique a une place prépondérante dans l'œuvre henryenne.

¹⁷ Nous utilisons ici la terminologie de la plupart des commentateurs, notamment des spécialistes de l'ouvrage henryen tels que Jean-Marie Brohm et Roland Veschalde, qui se réfèrent aux trois derniers ouvrages en utilisant le syntagme « trilogie christique » (cf. Jean-Marie Brohm, « Une lecture phénoménologique de Marx », p. 333 ; Roland Veschalde, « Du Christ de Michel Henry », in *Michel*

Nous pouvons dire, en d'autres termes, que la critique de la preuve ontologique revient dans l'élaboration de sa pensée, au moment où Henry entame une prolongation de ses intuitions philosophiques initiales, en apercevant la manifestation de Dieu à partir de la phénoménalité caractéristique de sa phénoménologie de la vie. Selon des commentateurs tels que Jean-Marie Brohm et Antoine Vidalin, ce passage-là ne constitue pas un saut arbitraire, mais plutôt un « prolongement naturel de sa phénoménologie de la vie »¹⁸ ou une sorte d'accomplissement de celle-ci.¹⁹

Il nous semble très intéressant de remarquer comment le phénoménologue français poursuit et approfondit la critique de la preuve de l'existence de Dieu précisément au moment où il rend explicite son adhésion au christianisme ou son appropriation de celui-ci. Que l'entrée en scène de saint Anselme, au sein des textes henryens, s'effectue lorsque le phénoménologue adhère au christianisme, à sa propre manière, c'est un fait qui peut nous surprendre, surtout si on prend en compte l'opposition que Henry institue entre le concept engendré par le docteur de l'Église et le Dieu chrétien proprement dit : « le Dieu chrétien », affirme Henry dans le premier livre de sa trilogie, « n'a rien de commun avec cet Être infiniment grand de saint Anselme. »²⁰

Cette opposition, non encore formulée dans *L'essence de la manifestation* mais à présent si nettement exprimée, vient corroborer ce que nous voulons nommer ici *l'intensification* de la critique henryenne de la preuve ontologique, au fur et à mesure qu'il prépare la rédaction de sa trilogie christique. Pourtant, l'essentiel du rejet d'Anselme dans *C'est moi la vérité* correspond exactement à ce que le phénoménologue avait déjà proféré lors de sa thèse doctorale :

Henry, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, p. 504).

¹⁸ *Ibid.*, p. 333.

¹⁹ « La rencontre avec la révélation chrétienne n'en a pas fait un théologien, mais lui a, au contraire, permis d'accomplir son projet phénoménologique. » (Antoine Vidalin, « Phénoménologie de la Vie et Théologie », in *Michel Henry*, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, pp. 515-516).

²⁰ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 72.

« Ce n'est pas un Être pourvu de tous les attributs concevables portés à la puissance absolue, ou encore l'Être infini, un être tel qu' « on ne peut en concevoir de plus grand » et qui pour cette raison existe nécessairement (...), c'est pour cette raison décisive qu'il n'est rien auquel puisse nous donner accès notre pensée (...) toute preuve de son existence est absurde dans le principe. Et cela parce que prouver, c'est « faire voir », faire voir dans (...) cet horizon de visibilité (...) en lequel la vie ne se montre jamais. »²¹

Il s'agit donc de la même perspective que celle qui avait été affirmée dans *L'essence de la manifestation*. Les preuves rationnelles de l'existence de Dieu impliquent une réduction de la phénoménalité à la visibilité propre au monde. Aussi bien les « choses » que les « idées » des représentations présupposent « l'ek-stase de l'extériorité ». ²² La démonstration de l'existence de Dieu s'élabore donc au sein de cette sphère de la représentation.

La première différence, qui n'est qu'un détail, par rapport à la thèse doctorale de 1963, se rapporte à la terminologie du *Proslogion*. Dans l'ouvrage inaugural de sa trilogie christique, Henry critique la démarche vers la découverte de l'existence de Dieu « *in re* » en commençant par un « contenu de l'intelligence (*in intellectu*). » Ce type de procédé implique une « contradiction massive », comprise « sur le plan phénoménologique », qui consiste à prouver l'existence d'un être, en adoptant les présuppositions de l'horizon de visibilité de la conscience intentionnelle. ²³

De cette façon, la seule phénoménalité envisageable est celle du monde, où Dieu ne se manifeste pas. C'est la raison pour laquelle – et ici nous nous heurtons au problème majeur de la preuve anselmienne selon Henry – s'impose une contradiction entre la capacité de conclure à l'existence de *l'ens divinum* et l'incapacité simultanée d'accéder à la réalité divine :

« « Nous croyons que » [dans le *Proslogion* anselmien] veut dire ici : nous pensons que, nous jugeons que, nous concevons que Dieu est un être tel qu'on ne puisse en concevoir de plus grand. Voilà à quoi se réduit maintenant notre accès à Dieu. Il n'est plus question d'une révélation de Dieu, d'une révélation révélant Dieu et produite par Dieu lui-même, révélation faite à des êtres susceptibles de la recevoir. »²⁴

²¹ *Ibid.*, pp. 72-73.

²² *Ibid.*, p. 197.

²³ Cf. *Ibid.*, pp. 196-198.

²⁴ *Ibid.*, p. 195.

Cependant, il y a encore une seconde différence par rapport au commentaire de l'*argumentum* dans les premiers ouvrages henryens – et maintenant il ne s'agit plus d'un simple détail, mais de l'introduction d'un vrai développement de la phénoménologie de la vie.

Pour le comprendre, il faut saisir pourquoi nous considérons que la trilogie christique met en œuvre une *intensification* du rejet de la preuve ontologique.

D'une part, nous remarquons que, contrairement à ce qui se passe dans les premiers textes où Henry s'abstient de citer un quelconque auteur précis, et choisi de ne mentionner que l'« argument ontologique » en général, dans *C'est moi la vérité*, Henry choisit de commenter directement le *Proslogion* d'Anselme. Ce choix n'est pas dû au hasard : le phénoménologue s'adresse maintenant au docteur médiéval, puisque celui-ci fut le premier à proposer l'*argumentum* qui, selon la lecture de Henry, a déclenché un processus progressif de distanciation entre la réalité de Dieu et celle des hommes concrets, des « individus vivants ».

« C'est saint Anselme qui opéra le premier ce qu'il convient d'appeler une dénaturation de la question de Dieu, la transformation d'une fusion affective avec la vie divine en une démarche rationnelle médiante. Avec la substitution de la seconde à la première, c'est le projet chrétien du salut de l'Individu qui cède la place à une spéculation sur les « preuves de l'existence de Dieu » (...) – sans pouvoir proposer à l'homme aucun autre chemin vers le fondement de son être, c'est-à-dire vers son essence véritable. »²⁵

Ce passage affirme plus que la critique de l'*argumentum* exposée dans *L'essence de la manifestation*. Il ne s'agit plus de se borner à présenter la preuve ontologique comme une des expressions du monisme ontologique, qui réduit la phénoménalité à la manifestation dans l'horizon du monde et son appréhension par la conscience intentionnelle comme représentation. En outre, la preuve anselmienne surgit comme élément initiateur et promoteur du développement que la philosophie occidentale a pris dans la direction du consentement à ce monisme et à la radicalisation de celui-ci.

²⁵ *Ibid.*, p. 194.

Promu et d'une certaine façon établi par la preuve d'Anselme, l'horizon moniste n'envisage pas d'autre mode possible de manifestation que celui de la « lumière », où un sujet représente dans sa conscience l'objet distant, vis-à-vis duquel il se situe dans une position d'extériorité, n'accédant à lui qu'en cheminant vers un Dehors.

Le problème de réduire toute la phénoménalité à ce mode de manifestation propre à la représentation consiste, selon Henry, à oublier un autre mode de manifestation – une phénoménalité distincte – qui est celle de la Vie immanente, où l'ego s'éprouve lui-même, éprouve sa propre vie, avant de pouvoir être affecté par d'autres réalités qui lui sont extérieures.

« À plus forte raison toute preuve de son [de Dieu] existence est absurde dans le principe. Et cela parce que prouver, c'est « faire voir », faire voir dans la lumière d'une évidence inéluctable, dans cet horizon de visibilité qu'est le monde et en lequel la vie ne se montre jamais. »²⁶

Il y a donc deux aspects qui sont interconnectés : qu'il s'agisse de concevoir une phénoménalité hétérogène à celle de la représentation des concepts concernant des choses existantes hors de l'intérieur du sujet ou de concevoir l'accès à la réalité divine, voilà ce qui conduit Henry à refuser avec véhémence la preuve anselmienne. Car la manifestation de Dieu à des êtres humains n'est envisageable qu'à partir du phénomène que la vie immanente constitue.

Autrement dit, Michel Henry affronte Anselme lorsqu'il cherche à rendre intelligible le phénomène de sa propre auto-affection, c'est-à-dire, le phénomène que l'ego constitue pour lui-même : avant d'entrer en relation avec n'importe quelle réalité extérieure, l'ego sent d'abord sa propre réalité intérieure, sa subjectivité, en s'éprouvant soi-même. Par ailleurs, c'est bien cet *auto-s'éprouver* phénoménologique qui permet au sujet de se rendre conscient de la présence divine en lui-même.

Cela veut dire que l'accès à Dieu – et non la simple affirmation rationnelle de son existence – ne se met pas en œuvre à travers le pur enchaînement

²⁶ *Ibid.*, pp. 72-73.

syllogistique des idées obtenues au sein de la conscience. Dans un article publié en 1990 – où le *Proslogion* anselmien est pour la première fois commenté par le phénoménologue de la vie et qui, à notre avis, constitue une sorte de *praeparatio* à sa trilogie tardive –, Michel Henry affirme clairement que, afin d'atteindre le but d'Anselme, celui de trouver Dieu, « il convient d'interroger » plutôt « l'épreuve de la vie » au détriment d'« une preuve de ce qui est en se montrant dans la lumière dont nous avons besoin : c'est plutôt ce qui ne se montre jamais de cette façon. »²⁷

En d'autres termes, l'accès à *l'ens divinum* – qui consiste aussi en une affirmation au sens phénoménologique du terme – se réalise dans la vie immanente que la formulation de l'argument ontologique oublie à cause de son concept univoque de l'ex-sistence : une lecture « unilatérale » de la phénoménalité comme *representatio*.

La critique henryenne élargit ainsi le domaine des discussions concernant la preuve anselmienne jusqu'au mode de manifestation d'un être comme Dieu. En d'autres mots, dans le cadre de la phénoménologie de la vie, on ne se borne pas au concept relatif à « ce qui se montre », mais aussi à « la façon » pour celui-ci de « se montrer » ; en ce qui concerne Anselme, à la manière dont Dieu se manifeste, se révèle, se donne.

« Nous confondons ce qui se montre et la façon de se montrer. Ce qui se montre : que $2 + 3 = 5$, ou que « si je pense, je suis ». La façon dont cela se montre : dans une évidence, dans un voir, dans cet « au-dehors » qui est la vérité du monde. Réclamer une preuve de l'existence de Dieu, c'est assigner Dieu devant le tribunal du monde, c'est le soumettre à l'obligation d'apparaître qu'est la lumière de ce monde. »²⁸

(c) La distinction henryenne entre la *preuve* et l'*épreuve*

Nous nous situons alors dans un cadre phénoménologique et, en plaçant la manifestation de Dieu au sein de la vie immanente selon le mode affectif qui la caractérise, Michel Henry effectue le passage de *L'essence de la manifestation*

²⁷ Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », p. 73.

²⁸ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 197.

vers le développement ultérieur de sa trilogie christique. C'est la raison pour laquelle il nous semble que la critique henryenne est prépondérante dans l'exécution de ce passage-là, en se rendant fondamentale pour la phénoménologie de la vie.

Comme nous l'avons vu, bien qu'Anselme soit absent dans son « œuvre majeure »²⁹, Henry n'hésite donc pas à appeler le docteur magnifique, explicitement par son nom, au fur et à mesure qu'il envisage une conciliation entre sa propre phénoménologie et le christianisme. Et, en plus, Henry ne mentionne le nom d'Anselme que pour critiquer avec véhémence sa célèbre preuve, afin de rendre possible l'accès à Dieu, interdit chez Anselme, à travers l'épreuve que l'ego subit en s'éprouvant lui-même. Voilà donc le cœur de la critique henryenne adressée aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu :

« Nous avons tenté de montrer que l'accès à Dieu consiste dans sa révélation c'est-à-dire dans sa propre vie et ainsi dans la nôtre pour autant que nous sommes jetés dans notre vie par l'éternelle venue de la vie en soi. Accéder à Dieu dans la vie veut dire accéder à lui de la façon dont la vie accède à soi, hors monde, dans son pathos. »³⁰

Ce passage est l'illustration du fait que Henry, moins en rupture qu'en prolongement de ses intuitions fondamentales déjà présentes dès sa première thèse des années soixante, a risqué « la question de Dieu », surtout à partir des années quatre-vingt-dix.³¹ En effet, cette question, sur laquelle l'auteur de *L'essence de la manifestation* est resté silencieux, prend une place fondamentale dans ses derniers écrits où Henry tranche clairement pour Dieu, en affirmant sa présence irrécusable – non son ex-sistence – au sein de l'« épreuve de la vie ».

Comme le démontre l'entretien avec Olivier Salazar-Ferrer en 1991, Michel Henry refuse la notion de Dieu impliquée dans l'argumentation du *Proslogion*, en tant que surabondance divine, en tant qu'être absolument transcendant, ce qui est le sens de « plus grand ».

« Ce qui dépasse le moi n'est pas du tout une sorte de transcendant, au sens du terme 'plus grand', qui serait hypothétique et qu'il faudrait démontrer. Tout au

²⁹ C'est ainsi que Karol Tarnowski se réfère à *L'essence de la manifestation* (cf. Karol Tarnowski, « Auto-affection et Dieu », p. 495).

³⁰ Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », p. 79.

³¹ « Je risquerai la question de Dieu, si difficile soit-elle » (Michel Henry, *Entretiens*, p. 69).

contraire, ce qui dépasse le moi est ce qui vient avant lui et en quoi il vient, qui est donc plus profond que lui et dont il surgit à chaque instant (...) J'ai dû parler de Dieu à un colloque où m'était demandé d'intervenir sur la preuve de Saint-Anselme. J'ai dû dire qu'elle n'était pas bonne et opposer à sa preuve une autre voie (...) par laquelle j'explique qu'on n'a pas démontré Dieu par le moyen de l'intelligence. Tout cela est bel et bon mais ne convainc jamais personne. C'est seulement au plan de l'épreuve, qui fait qu'une Vie plus grande que ma vie donne sens à moi-même, que cela est possible. »³²

Alors que dans *L'essence de la manifestation* la critique de l'argument ontologique se limite à la dénonciation de l'unilatéralisme de la phénoménalité de la représentation qui y est impliquée, la critique de la *preuve*, dans la trilogie, cherche aussi à montrer la possibilité d'accéder à Dieu à partir de l'« épreuve de la vie ». Il faut se demander donc en quoi consiste précisément cette « autre voie » dont Henry a parlé à Salazar-Ferrer.

Pour ce faire, Henry établit une distinction, non encore énoncée dans ses premiers textes, entre la *preuve* et l'*épreuve*. Il s'agit d'un jeu de mots, seulement possible dans la langue française, qui permet de passer du plan rationnel de la « preuve de l'être » – la façon dont Henry nomme l'argument ontologique – au domaine phénoménologique de l'« épreuve de la vie ».

Propre à une phénoménologie où l'affectivité prend place, l'épreuve permet au philosophe de se focaliser sur l'accès à Dieu, au détriment de la corroboration conceptuelle des syllogismes. Dans ce contexte, Henry reconnaît à Anselme le « mérite » d'avoir posé la question de la « possibilité de notre accès à Dieu. »³³ Cet accès se réalise à travers la prise de conscience affective de la « passivité radicale » de l'ego, le cogito originaire. L'ego que je suis – le moi – s'éprouve originairement soi-même, ce qui implique une auto-affection acosmique.

(d)

³² M. HENRY, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, pp. 68-69.

³³ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 194.

La distinction entre deux genres d'auto-affection

Dès qu'elle est éprouvée par l'ego phénoménologiquement, la passivité radicale constitue la clef de voûte qui permet à Henry d'effectuer le passage du phénomène du « Soi auto-affecté » par sa propre vie – au fond, l'ego que *je suis* – vers la présence de Dieu à l'intérieur de moi-même. Cela veut dire que le phénomène le plus originaire auquel nous avons accès, celui de notre propre vie immanente, est un moi à l' « accusatif ». Comme Henry le dit dans un article publié en 1994, encore avant le début de sa trilogie christique :

« Moi ou ego, maintenant ce n'est pas la même chose (...) Que le Soi singulier se dise et doive se dire d'abord à l'accusatif comme un « moi », cela traduit le fait qu'il est engendré, ne s'étant pas apporté lui-même dans la condition qui est la sienne (...) ce qui motive la mise à l'accusatif du moi se lit en celui-ci, c'est ce sentiment qu'il a d'être foncièrement passif non seulement à l'égard de ses propres « états », y compris les plus actifs, mais d'abord vis-à-vis de lui-même et de sa propre « condition » (...) je m'éprouve moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon. »³⁴

Qu'il faille encore préciser, au sein de l'épreuve elle-même, une distinction entre deux genres différents de passivités, cela conduit la phénoménologie henryenne à affirmer, non seulement l'ek-sistence de Dieu dans le cadre de l'ek-tériorité, mais sa présence à l'intérieur de la vie immanente à l'ego lui-même.

Au fur et à mesure que l'ego s'aperçoit de sa condition passive à l'égard, non seulement des sentiments qu'il éprouve, mais aussi du fait d'être « posé par un autre », selon le mot de Kierkegaard souvent cité par Henry³⁵, la

³⁴ Michel Henry, « Phénoménologie de la naissance », in *Phénoménologie de la Vie, tome I – De la phénoménologie*, Paris, Épiméthée/PUF 2003, p. 134. En 1996, Michel Henry assure qu'il a pris cette terminologie du « moi à l'accusatif » de la lecture proposée par Jean-Luc Marion en ce qui concerne l'ego cartésien : « Cette naissance transcendante de l'ego, nous sommes en mesure de l'exposer : tout ego doit être mis à l'accusatif, ainsi que Jean-Luc Marion l'a reconnu chez Descartes lui-même, il n'est qu'un *moi* transcendantal pour autant que l'épreuve qu'il fait de soi n'est pas son fait. » (Michel Henry, « Éthique et Religion dans une phénoménologie de la vie », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV*, p. 56).

³⁵ « Le Soi, selon Kierkegaard, est le rapport à soi posé par un autre » (Michel Henry, « Archi-Christologie », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV*, p. 127). Cet extrait du *Traité du désespoir* est également cité dans l'œuvre henryenne fondamentale : « *Le Moi, dit Kierkegaard, est le rapport à soi ... posé par un autre* » (EM §70, p. 852). Cependant, il nous semble significatif qu'il y a une transformation du « Moi » en « Soi » dans les écrits de la période qui coïncide avec la trilogie christique. Notre interprétation de ce fait consiste en la distinction entre les deux modes de passivité – et, par conséquent, entre les deux genres d'auto-affection – encore non clarifiée dans *L'essence de la manifestation*. En effet, à notre avis, il est difficile de comprendre la distinction entre Moi et Ego que le Soi est tour à tour si on

phénoménologie de la vie, contrainte de décrire ce processus d'auto-engendrement de l'ego, doit préciser une distinction entre deux genres d'auto-affection : l'auto-affection au sens « faible » et l'auto-affection au sens « fort ».

Cette distinction apparaît pour la première fois dans l'œuvre henryenne dans un article de 1992³⁶, où le phénoménologue, sans encore utiliser la terminologie (adoptée dans la trilogie christique) des sens « faible » et « fort », constate : « 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. »³⁷

Dans la mesure où le moi n'a été ni auto-engendré ni auto-donné, mais a seulement reçu passivement sa vie et son ipséité (le fait d'être posé par un autre), son auto-affection doit être comprise dans son « sens faible ». Cela n'est affirmé, dans ces termes, que dans le premier ouvrage de la trilogie christique :

« Je m'éprouve moi-même, et cela constamment, pour autant que ce fait de m'éprouver moi-même constitue mon Moi. Mais je ne me suis pas apporté moi-même dans cette condition de m'éprouver moi-même. Je suis moi-même mais je ne suis moi-même pour rien dans cet « être-moi-même », je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve. Je suis donné à moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon (...) cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait. Et ainsi je ne m'affecte pas absolument mais, pour le dire avec rigueur, je suis et je me

utilise le terme « Moi » comme sujet de la phrase kierkegaardienne. L'essence même de l'affectivité, cherchée dans le dernier paragraphe de sa thèse doctorale où se trouve la citation kierkegaardienne ici en cause, se réfère surtout au premier rapport – c'est-à-dire, « le rapport à soi ». C'est la raison pour laquelle Henry souligne surtout « *la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi dans son unité immanente* » (EM §70, p. 857), alors que la thématique de l' « archéologie de la chair », où se décrit l'auto-engendrement du Premier Soi dans la Vie absolue, n'y a pas encore de place. La distinction Moi/Ego dans le même Soi – distinction qui devient visible dans l'altération que Henry opère dans la citation du même passage kierkegaardien – prend donc une place fondamentale pour la compréhension de l'accès phénoménologique à Dieu à partir du phénomène que la vie immanente – l'affectivité originelle – constitue. Il faut dire que la transformation du Moi en Soi, dans la même citation de Kierkegaard, passe inaperçue pour la plupart des commentateurs (cf. Nicole Hatem, « Le secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine – colloque international de Montpellier*, dir. Jean-François Lavigne, Paris, Beauchesne 2006, pp. 195-210).

³⁶ « Enfin, mentionnons l'article majeur : *Parole et religion : la Parole de Dieu* (1992) qui exprime pour la première fois la distinction entre l'auto affection de la Vie absolue et celle du Soi auto affecté, distinction réelle sur le plan phénoménologique, mais vécue dans une même épreuve de Soi. » (Antoine Vidalin, « Phénoménologie de la Vie et Théologie », pp. 514-515).

³⁷ Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV*, p. 192.

trouve auto-affecté. Ici se découvre à nous le sens faible du concept d'auto-affection. »³⁸

Cependant, ce concept faible n'est pas intelligible en fonction de lui-même. Si l'ego du moi ne s'explique pas par lui-même, il faudra présupposer une Ipséité plus originaire – l'Archi-Soi, le Premier Vivant – à laquelle le sens « fort » du « concept d'auto-affection » soit applicable. Cet Archi-Soi est condition de possibilité de l'intelligibilité du moi à l'accusatif.

Autrement dit, le phénomène originaire est celui d'une Vie qui s'éprouve elle-même – l'auto-affection, distincte de toute sorte d'hétéro-affection, où le sujet est affecté par une réalité qui ne lui appartient point, qui lui est extérieure. Cependant, pour que cette Vie puisse s'éprouver elle-même, il est nécessaire de supposer la présence d'une ipséité, une singularité. Le Soi devient donc condition de possibilité de l'auto-affectation de la Vie. Par conséquent, les concepts d'« auto-engendrement » de l'ipséité, de « naissance » de l'ego et d'« auto-donation » des contenus de la vie sont philosophiquement – plus précisément, phénoménologiquement – légitimés. Mais ce sens « fort » d'auto-affection n'est pas applicable au moi auquel j'ai accès originairement. Car l'ego que je suis sait qu'il n'est pas le premier – il n'est pas l'Archi-Soi qui a été auto-engendré par lui-même dans la Vie absolue.

« Pour passive que soit cette épreuve que la vie fait constamment d'elle-même dans son étreinte pathétique, elle n'en est pas moins produite par la vie elle-même, et c'est cette génération par soi de la vie qu'indique le concept fort de l'auto-affection. Selon ce concept donc, la vie est affectée par un contenu qui est elle-même, et c'est elle, de plus, qui pose ce contenu par lequel elle est affecté (...) ce concept fort de l'auto-affection est celui de la vie phénoménologique absolue et ne convient qu'à elle, c'est-à-dire à Dieu. »³⁹

S'établit ainsi un lien entre le moi, que chacun de nous est, et Dieu. Que ce lien, phénoménologiquement repéré dans le phénomène de la passivité radicale dans laquelle nos ipséités se trouvent par rapport à la Vie qu'elles éprouvent, fournisse une alternative à la preuve anselmienne, voilà pourquoi la

³⁸ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 136.

³⁹ *Ibid.*, p. 135.

phénoménologie de la vie permet de passer de la simple affirmation rationnelle de l'existence de *l'ens divinum* à l'expérience interne de la vie divine.

De cette façon, la critique de l'argument ontologique chez Michel Henry ne se borne pas à refuser la voie anselmienne qui permet l'affirmation de l'existence de Dieu. Il s'agit aussi d'assurer une autre voie où la phénoménologie et la religion sont capables de se côtoyer. Il faut noter en effet comment le rejet d'Anselme chez Henry n'est pas dû à l'éventuelle illégitimité de l'affirmation philosophique de l'existence de Dieu. Bien au contraire : comme nous l'avons remarqué, Henry, en envisageant la façon dont Anselme établit son affirmation, considère que la « preuve de l'être » qui y est concernée se situe dans le cadre d'une philosophie agnostique, voire même athée, où il n'y a aucun lien entre la sphère de la lumière naturelle et l'atteinte du *divinum*.⁴⁰

Bien que le lien religieux à Dieu ne soit pas encore nettement proposé dans son œuvre majeure, Henry l'affirme explicitement à partir des années soixante-dix, lorsqu'il se prépare à l'élaboration de sa trilogie finale.

Par ailleurs, quoiqu'il n'y ait qu'une seule vie⁴¹, une distinction importante s'impose entre la « vie finie » et la « vie infinie » : en d'autres mots, l'homme se

⁴⁰ « Si l'on nomme « Religion » ce lien entre vie individuée et Vie absolue ou divine, il faut reconnaître qu'il s'agit bien avec ce lien de la passibilité originaire du soi. » (Rolf Kühn, « La phénoménologie de la religion selon Michel Henry », in *Revue des sciences religieuses* 86 n° 2 (2012), p. 207). En effet, il faut noter que Henry emploie le mot « religion » dans le sens du *lien* entre la vie de l'homme et celle de Dieu, ce qui d'ailleurs définit, dans sa phénoménologie, la condition humaine : « L'étymologie du mot religion – *re-ligare* – offre une piste : c'est le lien, le lien entre ma vie et la vie absolue. » (cf. Michel Henry, *Entretiens*, p. 141) ; « Une dernière question parmi toutes celles qui ressortent de l'identité reconnue entre l'objet de la phénoménologie de la vie et celui du christianisme retiendra (...) notre attention. C'est celle de l'éthique, ou mieux du rapport de l'éthique et de la religion. Religion, *religio*, désigne un lien, celui qui lie l'homme à Dieu. Ce lien est celui de la vie au vivant. » (Michel Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV*, p. 108) ; « La religion (*religio*) étant le lien intérieur qui unit l'homme à Dieu, les pratiques religieuses consistent dans l'actualisation phénoménologique de ce lien. » (Michel Henry, « Archi-christologie », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV*, p. 113) ; « la relation de chaque Soi transcendantal à la vie absolue, le *lien religieux (religio)* » (Michel Henry, « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV*, p. 159).

⁴¹ « Et pourtant il n'y a qu'une vie, le vivant ne vit nulle part ailleurs que dans cette seule et unique vie. » (Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », p. 192). La même idée est précisée encore davantage dans l'œuvre inaugurale de sa trilogie christique : « *la Vie a le même sens pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme*, et cela parce qu'il n'y a qu'une seule et même essence de la Vie et, plus radicalement, une seule et unique Vie. » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 128).

différencie de Dieu, voilà ce que les deux sens de l'auto-affection viennent expliciter. Afin de préciser encore davantage cette prise de conscience à l'égard de la présence de Dieu au sein de l'épreuve de soi-même, Henry arrive à faire ce qu'il appelle dans ses derniers textes une « archéologie de la chair. » En effet, en commentant l' « Incarnation » dans le christianisme et prise au sens phénoménologique, il affirme : « La phénoménologie ici esquissée [l'est] sous la forme d'une archéologie de la chair. »⁴²

Que l'emploi du mot « archéologie » fasse référence à un retour vers une origine plus ancienne que le moi s'éprouvant soi-même, ce « passé absolu » auquel Henry se réfère dans ses derniers ouvrages⁴³, cela nous montre comment Dieu joue dans la phénoménologie de la vie le rôle de condition de possibilité du moi.

Il ne faut pourtant pas interpréter cette dimension réflexive de l'argumentation henryenne, concernant les conditions de possibilité, comme une sortie du cadre strictement phénoménologique. Autrement dit, à partir de la distinction conceptuelle entre deux genres de l'auto-affection, clairement explicitée à travers la démarche d'une « archéologie de la chair », nous pourrions y percevoir l'interdiction chez Henry lui-même d'atteindre la vie infinie, la seule qui est capable de s'auto-engendrer et de s'auto-donner. Car on n'aurait alors accès qu'à une vie finie comme la nôtre : « Notre chair à vrai dire n'est rien d'autre que cela, *la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans (...) la Vie infinie.* »⁴⁴

Cependant, en sachant, d'une part, que les deux concepts de l'auto-affection sont obtenus, non par un pur exercice théorique, mais à partir de l'épreuve de la passivité radicale⁴⁵ et, d'autre part, que ma vie finie est d'une

⁴² Michel Henry, « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV*, p. 151.

⁴³ Cf. Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », p. 190.

⁴⁴ Michel Henry, « Incarnation », in *Phénoménologie de la Vie, tome I*, pp. 173-174.

⁴⁵ Michel Henry a affronté cette critique lors d'un débat avec Jacob Rogozinski, parmi d'autres, à qui le phénoménologue français a répondu : « il est vrai qu'il y a un glissement – que vous avez déploré – dans *C'est moi la vérité* où est introduite une distinction qui n'est pas présente dans *L'essence de la manifestation*, entre les deux concepts de l'auto-affection (...) je défendrai cette distinction entre un

certaine façon « consubstantielle » à la seule Vie absolue qui existe⁴⁶, nous pouvons rejoindre Antoine Vidalin dans son avis selon lequel « Michel Henry restait phénoménologue jusqu'au bout. »⁴⁷

Même si, n'acceptant pas l'affirmation de Vidalin, on considère que l'argumentation henryenne sort du champ strictement phénoménologique, il faut au moins reconnaître que la démarche henryenne vers Dieu est significativement différente de celle de la preuve ontologique.⁴⁸ Celle-ci sépare absolument Dieu de tout l'être que l'homme peut atteindre : qu'on le nomme l'inconnaissable ou l'indicible, Dieu demeure toujours au-delà de notre propre réalité.

Par contre, il y a chez Henry un *lien* avec Dieu, au sein de l'épreuve affective que nous découvrons à l'intérieur de nous-mêmes. Il s'agit là d'un lien phénoménologiquement aperçu à partir du phénomène du moi passif qui

concept fort et un concept faible de l'auto-affectation. Elle est tout à fait claire sur le plan conceptuel et sur le plan phénoménologique. » (Michel Henry, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV*, p. 213).

⁴⁶ Il s'agit de « l'identité de l'essence de l'âme et de l'essence divine » dont on s'aperçoit dans les écrits d'Eckhart, ce qui permet à Henry de conclure que la Vie constitue « cette essence commune à l'âme et à Dieu » (Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », pp. 74-75). Bien que Henry en général emploie le mot « consubstantiel » pour signifier le rapport du Christ, le Premier Vivant, à la Vie absolue, tout en suivant l'orthodoxie chrétienne, il y a quand même des exceptions, où le phénoménologue utilise le terme pour les hommes vivant dans leur rapport à la même Vie absolue. Le cas le plus significatif pour nous se situe dans le chapitre où Anselme est critiqué. Michel Henry cherche à établir le lien entre la réalité de Dieu et l'être humain qui la pense, en opposition à la séparation établie par la preuve ontologique : « révélation de Dieu (...) faite à des êtres susceptibles de la recevoir, c'est-à-dire en fin de compte consubstantiels (...) » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 195). Dans le deuxième ouvrage de sa trilogie, Henry clarifie cette sorte de consubstantialité entre la vie de l'ego et la Vie absolue de Dieu lui-même : « celui-ci [le Premier Vivant] s'éprouvant soi-même dans cette Vie absolue (...) ne lui est jamais extérieur, mais au contraire intérieur et consubstantiel (...) L'étonnant (...) est que cette structure interne du procès de la Vie absolue comme relation d'intériorité phénoménologique entre la Vie et son Verbe se répète dans la relation entre cet absolu et l'homme. » (Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil 2000, p. 351).

⁴⁷ Antoine Vidalin, « Phénoménologie de la Vie et Théologie », p. 512.

⁴⁸ C'est la raison pour laquelle il nous semble que la critique de l'*argumentum* chez Michel Henry est fondamentale dans le cadre de sa phénoménologie : elle nous permet de saisir l'accomplissement de la phénoménologie de vie en affrontant la question de Dieu à sa propre manière : « La question est plutôt de comprendre comment se rapportent l'une à l'autre les deux passivités écrasées l'une sur l'autre dans la naissance transcendante du Soi en tant que sa naissance de Fils dans la Vie. Il s'agit en somme, en poussant la phénoménologie à sa limite, en tant que phénoménologie radicale bien entendu (...), de comprendre à sa lumière la relation de l'homme à Dieu. » (Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu, pp. 185-186).

s'impose à l'origine de notre ego. De cette façon, il est possible, non de percevoir, mais de sentir un lien avec la Vie absolue originaire que les religions appellent Dieu. C'est donc la passivité radicale et sa reconnaissance qui permettent chez Henry d'établir un accès réel à Dieu.

II. Une évaluation de la critique henryenne de la preuve anselmienne

Après avoir exposé, d'une façon détaillée, la critique de la preuve anselmienne chez Michel Henry, il faut évaluer la pertinence et la cohérence de telle critique. Notre évaluation cherchera à rendre clair ce que l'originalité de Michel Henry apporte à la lecture du *Proslogion* aussi bien que les limites de sa critique.

(a) Les dénominations formelles d'un Dieu abstrait

En commençant par les aspects positifs de la critique henryenne, il nous semble que le nœud du problème concernant l'argument ontologique consiste, pour Michel Henry, dans l'imposition d'un seul mode d'accès aux choses, y compris l'accès à Dieu, par la conscience intentionnelle qui ne saisit jamais l'être même mais seulement sa manifestation en tant que différenciation de soi. Par conséquent, ainsi que le phénoménologue français l'a exprimé dans sa thèse doctorale : « l'être de Dieu ne serait rien que l'*Urgrund* non pas seulement le plus obscur mais le plus abstrait. »⁴⁹

Prises isolément de la totalité du *Proslogion* d'Anselme, les trois désignations de Dieu qui y sont présentées – les « Noms » de Dieu ou ses « dénominations formelles », comme les appelle Michel Corbin⁵⁰ –, laissent découvrir cette compréhension de la phénoménalité que Henry vient de dénoncer.

⁴⁹ EM §10, p. 83.

⁵⁰ Michel Corbin, « Introduction au *Proslogion* », in *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, vol. I. Monologion. Proslogion*, trad. et com. Michel Corbin, p. 220.

En effet, la première dénomination, au chapitre II, est : *id quo majus cogitari nequit* ou « cela dont plus grand ne peut être pensé. »⁵¹ À partir de cette dénomination par la négation, la pensée n'est capable ni d'atteindre un concept qui saisit pleinement l'entité divine, ni de penser la non-existence de celle-ci.

Plus avant, au chapitre V du *Proslogion*, surgit le deuxième Nom : *id quod summum omnium* ou « cela qui surémine à toutes choses. »⁵² Cette dénomination, avec le superlatif, va permettre de poser des désignations positives de l'essence de Dieu, en tant que *summum bonum*, c'est-à-dire, le « bien suréminent ».

Cependant, cette désignation, liée à la notion de *melius* – le « meilleur » –, n'est qu'en apparence une désignation positive. Car elle n'affirme que l'irréductibilité du concept de Dieu à un concept concernant une chose pleinement connue par la conscience. En d'autres termes, la désignation de Dieu en tant que *summum bonum* ou *melius* ne constitue guère un concept capable d'épuiser l'essence de Dieu et, ainsi, le deuxième Nom respecte entièrement la première dénomination.

En ce même sens se situe le « redoublement de la négation par la transcendance »⁵³ opéré au chapitre XV avec la mise en jeu du troisième Nom, corroborant l'absence de l'être de Dieu dans le concept qu'Anselme saisit dans son intellect : *quiddam majus quam cogitari possit* ou « quelque chose de plus grand qu'il ne se puisse penser. »⁵⁴

Avec cette appellation, Dieu est absolument mis au-delà de la pensée, hors de toute représentation possible pour la conscience humaine. Autrement dit, si dans les deux premiers Noms, Anselme n'affirme pas encore l'impossibilité de concevoir l'essence divine – mais seulement l'impossibilité de concevoir un être qui lui serait supérieur –, cette impossibilité est explicitée dans la troisième

⁵¹ Anselme de Cantorbéry, *Proslogion* II, pp. 244-245.

⁵² *Ib.*, *Proslogion* V, pp. 250-251.

⁵³ Michel Corbin, « Introduction au *Proslogion* », p. 220.

⁵⁴ Anselme de Cantorbéry, *Proslogion* XV, pp. 266-267.

dénomination. Comme dit Corbin, Dieu est « *plus grand que le plus grand qui se peut penser.* »⁵⁵ Ainsi que Henry le dit :

« Après qu'il a été assuré au chapitre XV que Dieu est plus grand que ce que l'on peut penser, le chapitre XVI désigne cet au-delà du pouvoir de conception de l'entendement comme la lumière inaccessible où Dieu habite, fermant ainsi à jamais à l'homme et à sa lumière l'accès à la réalité intime de Dieu. »⁵⁶

Avec le troisième Nom de Dieu, Anselme corrobore précisément ce que Henry dénonce comme le problème majeur de la *preuve* : elle permet d'affirmer l'existence de Dieu, tant en refusant toute possibilité de saisir l'être de Dieu. Cela découle de ce qu'Anselme conclut de l'impossibilité de Dieu de se phénoménaliser – c'est-à-dire, de se manifester, de venir à la *lumière* – selon la seule phénoménalité conçue dans son approche : à savoir, la phénoménalité de la représentation saisie dans une conscience intentionnelle pour laquelle Dieu reste toujours dans une « lumière inaccessible ».

En d'autres termes, ce qui résume la *cogitatio* d'Anselme, concernant l'être de Dieu, est donc le neutre *quod majus* – le *plus grand*. De cette façon, en établissant la réalité de Dieu hors de toute pensée possible pour l'homme, l'affirmation de son existence n'est pas exempte, selon Henry, d'une certaine ambiguïté.

Cela veut dire que l'affirmation de l'existence de Dieu à travers la preuve anselmienne se réfère à l'existence d'une essence prise en soi, non encore phénoménalisée, et jamais à l'existence de sa manifestation. Que le concept ambigu d'existence soit pris comme l'essence de l'être, sa nature, ou comme sa manifestation phénoménale, la preuve affirme l'existence d'un être qui ne peut pas se manifester au sujet capable d'affirmer son ek-sistence par son entendement.

Autrement dit, en affirmant l'existence de Dieu à partir des Noms du *Proslogion*, la *cogitatio* contient la notion de l'existence d'une essence divine à laquelle l'accès lui est impossible. Ainsi, si on affirme l'*existence nécessaire* de

⁵⁵ Michel Corbin, « Introduction au *Proslogion* », p. 220.

⁵⁶ Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », p. 77.

l'essence divine, on nie, en même temps, la possibilité de son *existence phénoménale*. C'est la raison pour laquelle le *Proslogion* ne s'achève qu'en ajoutant toujours, aux dénominations diverses de Dieu, le préfixe *in* comme « négation » : « in-fini, in-compréhensible. »⁵⁷

Comme nous l'avons vu, le Dieu dont l'existence est affirmée ne correspond pas, selon Henry, au Dieu chrétien. Dans le cadre de la phénoménologie henryenne de la vie, le concept de Dieu à partir d'une preuve rationnelle s'approche en fait davantage du « dieu grec » que du « dieu chrétien » :

« Le dieu chrétien n'est décidément pas le dieu grec. C'est avec fureur qu'Irénée dénonce ce dieu lointain, inhabité, réduit à un concept, à une signification et ainsi privé de toute signification. »⁵⁸

Si nous prenons en compte les sources païennes qui ont encouragé Anselme à formuler les Noms de Dieu qui déclenchent son *argumentum*, la thèse henryenne selon laquelle le dieu anselmien s'éloigne du Dieu chrétien gagne en persuasion.

Selon Emmanuel Falque, Sénèque, en suivant probablement Cicéron, a défini Dieu comme une *magnitudo qua nihil maius cogitari potest*. La similitude de cette définition – sans corrélat direct dans la Bible – avec les Noms du *Proslogion* est impressionnante. Rappelons, à ce propos, de la présence des livres de Cicéron, de Sénèque et de Boèce, trois auteurs qui employaient de pareils Noms, dans la bibliothèque de l'abbaye du Bec. En le constatant, Emmanuel Falque affirme clairement l'impossibilité de circonscrire la preuve anselmienne à un contexte exclusivement théologique ou chrétien :

⁵⁷ Michel Corbin, « Introduction au *Proslogion* », p. 221.

⁵⁸ Michel Henry, « Phénoménologie de la vie », in *Phénoménologie de la vie, tome V*, Paris, Épipiméthée/PUF 2015, pp. 135-136. Le dieu en tant que concept obtenu par l'entendement dans une représentation constitue précisément l'objet de la critique de Feuerbach – ainsi que la critique marxienne de la religion : « la critique « radicale » dirigée par Feuerbach contre le concept de Dieu compris comme représentation (...) Sans doute le seul reproche finalement adressé par Feuerbach à la religion est-il celui de situer les prédicats humains hors de l'homme et ainsi de les lui soustraire. » (Michel Henry, « La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme* », in *Phénoménologie de la vie, tome V*, Paris, Épipiméthée/PUF 2015, p. 22).

« Contre toutes les interprétations unilatéralement théologiques et exégétiques de la preuve ontologique, il convient donc au moins de reconnaître qu'un païen, voire deux, et même deux citoyens romains et stoïciens (Cicéron puis Sénèque), en fut l'une des principales sources. »⁵⁹

En effet, même en tenant compte des sources proprement chrétiennes de l'*argumentum*, notamment l'argumentation que saint Augustin expose dans *De doctrina christiana*⁶⁰, il semble qu'il y ait l'influence du néoplatonicien Plotin.

Que cette hypothèse se vérifie, cela veut dire que, en ce qui concerne l'*argumentum*, les prémisses de départ sont obtenues dans le cadre de la philosophie gréco-romaine, et non directement de la Bible. Cela corrobore, au moins d'une certaine façon, la thèse henryenne selon laquelle les preuves rationnelles de l'existence divine s'engendrent dans le contexte grec hors de la tradition chrétienne.

Il s'agit de ce que nous voulons nommer ici la *thèse de l'hellénisation de Dieu* qui nous semble être soutenue par Michel Henry. Non seulement les prémisses du départ, mais aussi l'enchaînement logique qui permet d'inférer l'existence de *l'ens divinum*, corroborent la thèse henryenne, puisque la conclusion ne permet pas de concevoir positivement Dieu.

Autrement dit, l'argument anselmien pris isolément, contrairement à ce qu'on trouve dans les énonciations bibliques, notamment en ce qui concerne le Nouveau Testament, arrive à une conclusion d'autant plus positive à l'égard de l'existence de Dieu qu'elle est négative par rapport à l'essence divine. Selon la preuve stricte, il ne nous est pas possible d'affirmer ce que Dieu est – à savoir la Vie, selon l'interprétation henryenne du *Prologue* johannique –, mais seulement le fait qu'il soit, car Dieu n'est que l'indicible, l'inconcevable, l'ineffable.

De cette façon, l'affirmation de l'existence divine impose à jamais une sorte de théologie négative, selon laquelle il n'est pas possible d'obtenir des

⁵⁹ Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience*, p. 64.

⁶⁰ Emmanuel Falque mentionne ici le passage de *De doctrina christiana*, L. I. VII, 7 (cf. Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience*, pp. 58-59).

définitions positives du concept de Dieu.⁶¹ En restant toujours négatif, on parvient à concevoir Dieu comme inaccessible d'abord à l'entendement et, puis, à tout être humain en général. Celui-ci n'est plus capable, non seulement de concevoir Dieu, mais d'accéder à sa réalité divine.

Par ailleurs, cette négativité – cette sorte de théologie négative – se réfère à la manifestation de Dieu à la manière de choses situées dans un monde, c'est-à-dire dans l'horizon d'extériorité propre au monisme. En d'autres mots, et comme le dit Henry :

« Anselme ne se perd pas seulement dans des difficultés inextricables, il fait sienne la présupposition qui va dominer la pensée occidentale et la phénoménologie elle-même, la présupposition de l'unicité du mode de manifestation où se montre à nous tout ce que nous pouvons connaître, à savoir le Dimensional extatique dont le règne sans partage occulte partout l'Archi révélation qui constitue identiquement la Vie de Dieu et la nôtre, de telle façon que c'est seulement à l'intérieur de cette vie et pour autant qu'elle s'accomplit en nous que nous avons accès à sa propre essence, c'est-à-dire à Dieu. »⁶²

Ainsi, lorsqu'elle est interprétée par Michel Henry, la négativité assumée par l'argumentation anselmienne, celle qui ne concerne d'abord que la dimension conceptuelle, comporte aussi une deuxième négativité, à savoir l'oubli de la sphère immanente de la vie. Que la dimension affective de l'auto-affection, qui permet à Henry d'atteindre Dieu, soit tombée dans un oubli, voilà le chemin où l'*argumentum*, selon la lecture henryenne, se situe dans l'histoire de la philosophie occidentale.

(b) Le pathétique anselmien : le *Proslogion* dans sa totalité

⁶¹ Il faut remarquer, dans ce contexte, la proximité entre la critique henryenne de l'argument ontologique et la lecture que Jacques Derrida propose de la théologie négative, précisément durant les années quatre-vingt-dix : « Dans le moment le plus apophatique, quand on dit : « Dieu n'est pas », « Dieu n'est ni ceci ni cela ni son contraire » ou « l'être n'est pas », etc., même alors il s'agit encore de dire l'étant » (Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée 1993, p. 80) ; « La théologie négative est partout, mais elle n'est jamais seule. C'est par là aussi qu'elle appartient, sans l'accomplir, à l'espace de la promesse philosophique ou onto-théologique qu'elle paraît renier » (*Ibid.*, p. 81) ; « la théologie négative est une des manifestations les plus remarquables de cette différence à soi. Disons donc : dans ce qu'on *pourrait croire* être l'intérieur d'une histoire du christianisme (...), le dessein apophatique tient aussi à se rendre indépendant de la révélation. » (*Ibid.*, pp. 85-86).

⁶² Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », pp. 77-78.

La question qui s'impose à ce moment, c'est celle de savoir si la dimension affective de la découverte de Dieu manque vraiment dans le *Proslogion*. Que cette dimension soit absente dans les Noms divins concernant la logique de l'argument réduit aux formulations des chapitres II, V et XV, c'est ce que nous avons montré dans la section précédente. Et pourtant il faut noter que même Henry reconnaît qu'Anselme ne réduit pas Dieu à un concept, à un concept positif. Ce que l'argument affirme consiste précisément à nier la possibilité d'enfermer la réalité de Dieu au niveau de la phénoménalité du monde et de la saisir à travers l'action conceptuelle de la conscience intentionnelle.⁶³

À cet égard, Anselme et Henry sont d'accord. Les deux se rejoignent dans le refus que Dieu puisse se manifester à partir de la phénoménalité de la visibilité de la représentation – ce que Henry nomme la « vérité du monde ».⁶⁴

De cette façon, il nous semble que la critique henryenne de l'argument ontologique nous ouvre la possibilité de revenir au *Proslogion* anselmien, pour le lire autrement par rapport aux interprétations traditionnelles, où l'argument est réduit à une stricte opération logico-syllogistique seulement capable d'affirmer l'existence divine, en empêchant l'accès à Dieu à partir d'une autre dimension, d'une autre phénoménalité.

En ce contexte, la contribution de Henri de Lubac est éclairante. Le théologien jésuite a commenté le *Proslogion* d'Anselme, bien que celui-ci ne prenne pas dans l'élaboration de son œuvre une place aussi importante que dans l'ouvrage henryen. Il s'agit d'une des « trois études » publiées en 1979 sous le titre *Recherches dans la foi*.⁶⁵

Contrairement au phénoménologue français, Henri de Lubac ne centre pas son analyse sur les définitions conceptuelles du *Proslogion* qu'on trouve dans les

⁶³ Michel Corbin, « Introduction au *Proslogion* », p. 214.

⁶⁴ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 198.

⁶⁵ Henri de Lubac, *Recherches dans la Foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris, Beauchesne 1979.

chapitres II, V et XV. Le théologien jésuite cherche à comprendre le texte d'Anselme dans sa « totalité ».⁶⁶

En analysant tous les chapitres et leur indélébile unité, le théologien n'adresse pas la critique véhémement que nous avons trouvée chez Henry. Le jésuite soutient, au contraire, non précisément l'argument ontologique pris isolément, mais le *Proslogion* d'Anselme.

Ainsi, en se référant à tout le texte, Henri de Lubac est capable de repérer qu'il y a un « mouvement », au cours du *Proslogion*, qui vise à atteindre la joie plénière de Dieu. Comme l'a écrit Aimé Solignac, dans une lettre adressée à son compagnon jésuite, lors de la publication de ses « trois études »,

« Il me semble que le *Proslogion* est un mouvement qu'il faut prendre dans sa totalité si l'on veut le comprendre ; c'est bien là ce que vous montrez de façon convaincante. Anselme voudrait rester encore « en-deçà » du divorce entre théologie-philosophie et spiritualité, et cependant il contribue déjà à provoquer ce divorce, dans la mesure où les lectures (...) s'arrêteront à réfléchir sur « l'argument ontologique », négligeant la recherche de Dieu « dans le mystère » qu'inaugurent les derniers chapitres. »⁶⁷

« Dans sa totalité », le *Proslogion* n'écarte donc pas la spiritualité – ou l'affectivité selon la terminologie henryenne – de la philosophie. Ce sont ses lecteurs, ses commentateurs, et non Anselme lui-même, qui établiront plus tard ce « divorce », présumé dans la critique henryenne et dont Solignac parle ici.

Aussi bien le phénoménologue que le théologien observent que le chapitre II aboutit à un Dieu au-delà de toute représentation possible. Néanmoins, alors que le philosophe avoue que cette conclusion est prise à partir de l'oubli de la phénoménalité plus originaire (voire l'affectivité), le théologien juge que c'est précisément à partir de cet aboutissement-là que s'inaugure une autre manière de trouver Dieu, différente de l'intellection pure. C'est la raison pour laquelle il nous semble intéressant de comparer les deux commentaires, rédigés plus ou moins durant la même période.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 111.

⁶⁷ CAÉCHL 13225 Aimé Solignac-Henri de Lubac 11-07-1979 [texte non encore publié qui se trouve aux Archives Henri de Lubac, Namur/Belgique].

Ce développement du *Proslogion*, dans le sens d'une possibilité de trouver Dieu par une autre voie que celle de la pure rationalité, ne peut y être repéré que dans ses derniers chapitres, jamais mentionnés dans les ouvrages henryens.

En achevant l'analyse du texte anselmien au chapitre XVI, le phénoménologue français conclut en effet que le docteur médiéval se contredit dans la mesure où il affirme à la fois l'inaccessibilité de Dieu et l'« identité de la lumière propre à l'essence divine et à l'entendement humain ».⁶⁸

La contradiction, « énorme » pour Henry, consiste à comprendre la lumière de la manifestation de Dieu comme la lumière où l'homme saisit les choses du monde. Cependant, selon l'interprétation du phénoménologue, le sujet n'est pas capable de la voir, non parce qu'il s'agit d'un autre type de lumière (voire d'une autre phénoménalité), mais d'une lumière « trop forte pour moi ».⁶⁹

Voilà pourquoi Anselme restera ainsi lié à l'athéisme, parce qu'il interdit l'accès à Dieu. Comme nous l'avons remarqué, Henry, qui n'est « pas parti du christianisme mais de la phénoménologie »⁷⁰, considère la définition anselmienne d'« un être au-delà de tout ce qui peut être pensé » comme le propre d'une philosophie agnostique, voire même athée, pour laquelle Dieu, même au cas où il existerait, ne serait jamais accessible.⁷¹ Henri de Lubac, par contre, montre que le docteur médiéval part de sa foi chrétienne. En ce contexte, l'*argumentum* ne se préoccupe pas d'éviter l'athéisme, mais plutôt l'idolâtrie⁷² – c'est-à-dire, le danger de réduire Dieu à une chose, à une créature du monde. Notons d'abord qu'Anselme opère, selon la critique henryenne, cette réduction.

Par ailleurs, il faut noter que Henri de Lubac, d'une façon très proche de l'approche henryenne, invoque la « totalité » du *Proslogion* afin de réfuter Karl Barth, pour qui « l'objectivité de la Parole » s'impose au détriment de son

⁶⁸ Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », p. 77.

⁶⁹ Voilà la lecture que Henry fait du texte d'Anselme (cf. *ibid.*, p. 77).

⁷⁰ Michel Henry, *Entretiens*, p. 153.

⁷¹ Le « savoir du voir » est essentiellement « agnostique », pour le phénoménologue français (cf. M. HENRY, *Entretiens*, pp. 106, 153).

⁷² Cf. Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, coll. « Œuvres complètes du Cardinal Henri de Lubac. I », Paris, Cerf 2006, p. 151.

« intériorisation ». Autrement dit, le « *tourment* anselmien », que le théologien suisse tend à absolutiser et qui n'est présent que dans les premières sections du texte, donne place, dans les derniers chapitres, à la « joie de ton Seigneur. »

« Ce qui nous a paru excessif ou même inexact dans la manière dont Barth analyse le « *tourment* » anselmien ne provient pas uniquement de la tendance antimystique habituelle aux théologiens réformés, qui pour sauver l'objectivité de la Parole en refusent (...) toute intériorisation. On peut l'expliquer aussi par le fait que Barth s'en est tenu (...) aux seuls premiers chapitres (...) C'est là d'ailleurs un phénomène courant. Les commentateurs de la preuve anselmienne sont légion. Chacun la comprend à sa manière, et tout espoir semble banni de voir se dégager entre eux le moindre consensus (...) Ils s'intéressent au fameux « argument », non à l'ensemble de l'opuscule (...) Car ce n'est pas finalement par la voie de l'intelligence que Dieu est trouvé, mais par la voie de l'amour (...) Et le merveilleux hymne à la Joie qu'est le dernier chapitre montre que la prière initiale a été pleinement exaucée. »⁷³

Par cette lecture du *Proslogion*, le jésuite nous invite à mettre Anselme lui-même en débat avec Michel Henry, à partir de la présence de la dimension de l'épreuve dans le mouvement interne au texte du docteur médiéval. La recherche et l'aboutissement dans la joie en sont témoins.

Le théologien jésuite est donc capable de percevoir un « double caractère » chez Anselme : malgré l'« extrême rationalité » qui permet au sujet d'affirmer l'existence de Dieu, il éprouve aussi une « insatisfaction extrême ». Ceci légitime l'expression « pathétique anselmien », utilisée par le P. de Lubac.⁷⁴

Même Michel Henry reconnaît cette dimension affective du *Proslogion*. Que Michel Henry attribue au sentiment éprouvé par Anselme la partie la plus importante « de l'opuscule », nous surprend puisque le phénoménologue en fin de compte ne lui accorde pas beaucoup d'attention :

« De cette hétérogénéité structurelle insurmontable saint Anselme a un instant l'intuition. C'est au chapitre XIV, le plus important de l'opuscule : « As-tu trouvé, ô mon âme, ce que tu cherchais ? Tu cherchais Dieu et tu as trouvé qu'il est quelque chose de supérieur à tout, dont on ne peut rien concevoir de meilleur... Or si tu l'as trouvé, comment ne sens-tu pas ce que tu as trouvé ? Pourquoi, ô Seigneur mon Dieu, mon âme ne te sent-elle pas si elle t'a trouvé ? »⁷⁵

⁷³ Henri de Lubac, *Recherches dans la Foi*, pp. 111-113.

⁷⁴ Cf. Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 108.

⁷⁵ Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », p. 73.

En ce sens, il est intéressant de remarquer d'abord le « sentiment » à partir duquel procède « l'argument anselmien ». En s'appuyant sur Paul Vignaux, Henri de Lubac insiste : bien que l'argument soit « si formel », il procède d'un « sentiment ».⁷⁶

Le chapitre inaugural du *Proslogion* est donc fondamental, puisqu'il nous montre que le début de la recherche d'Anselme ne se trouve pas dans une intuition propre à une conscience strictement rationnelle.

« Je t'en supplie, Seigneur, dans ma faim j'ai entrepris de Te chercher, que je ne cesse pas, à jeun de Toi. Famélique, j'ai approché, que je ne me retire pas, inassouvi (...) Enseigne-moi à Te chercher, montre-toi à qui Te cherche, car je ne puis Te chercher si Tu ne m'enseignes, ni Te trouver si Tu ne te montres. Que je Te cherche en désirant, que je désire en cherchant. Que je trouve en aimant, que j'aime en trouvant. »⁷⁷

En ce sens, nous pouvons dire que le « mérite » d'Anselme ne se réduit pas à « la problématique de notre accès à Dieu »⁷⁸, comme le dit Henry, mais aussi au désir (un sentiment éprouvé) d'atteindre la réalité divine dont part toute la démarche. Par ailleurs, il est important d'apercevoir, avec le jésuite, la présence des « ténèbres », où se trouve le sujet qui a raisonné selon *l'argumentum*. Cet état d'esprit intérieur, auquel Henry lui-même se réfère, établit un mouvement d'affection qui va de pair avec le mouvement de la logique syllogistique propre à la preuve rationnelle.

Si le texte part d'un désir de trouver Dieu, il y a, après les démonstrations de l'existence divine une « crise ». Celle-ci, bien repérée par Henri de Lubac, consiste en la prise de conscience de l'« obscurité » et des « ténèbres » qui enveloppent le sujet du *Proslogion*, malgré sa certitude intellectuelle concernant l'existence de Dieu.

« Seigneur mon Dieu (...), dis à mon âme qui désire ce que Tu es d'autre que ce qu'elle a vu, afin qu'elle voie purement ce qu'elle désire. Elle se tend pour voir plus et, au-delà de ce qu'elle voit, ne voit rien que ténèbres ; ou plutôt elle ne voit pas les ténèbres, car *il n'est point de ténèbres en Toi*, mais elle voit qu'elle ne peut voir plus en raison de ses ténèbres. Pourquoi cela, Seigneur, pourquoi cela ? »⁷⁹

⁷⁶ Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 82.

⁷⁷ Anselme de Cantorbéry, *Proslogion* I, p. 243.

⁷⁸ Michel Henry, « Acheminement vers la question de Dieu », p. 67.

⁷⁹ Anselme de Cantorbéry, *Proslogion* XIV, pp. 265-267.

Contrairement à Michel Henry, le Père de Lubac insiste sur les états d'esprit du sujet qui profère le *Proslogion*, un sujet dont l'âme est toujours en dialogue avec le Dieu, déjà présent. Cette procédure permet de conférer une unité à tout le texte dans un mouvement affectif qui part du désir, traverse une profonde « déception » pour aboutir enfin à la joie d'être en communion avec Dieu, ce qui est désiré depuis le début.

En plus, chez Anselme, *l'unum argumentum* est cherché, non tant dans un *a priori* absolu au sein de l'entendement, qu'à partir des données bibliques de sa tradition. En obéissant à Jésus qui recommande la prière dans le « secret de la chambre » (Mt 6, 6), « le moine est entré dans la chambre secrète de son âme (...) et y chercher son Dieu. »⁸⁰

Dans la même direction, il faut noter que l'argument est introduit par une citation biblique : l'extrait où on lit « *l'insensé a dit dans son cœur : Dieu n'est pas* »⁸¹ correspond incontestablement à une reprise explicite du Psaume 14 (13), verset 1. C'est *a posteriori* par rapport à ce passage biblique, souvent chanté par les moines, qu'Anselme formule son *argumentum*.⁸²

Il est donc possible d'interpréter la preuve anselmienne comme une épreuve : non seulement parce que la preuve naît dans le désir de chercher Dieu et s'établit à partir d'une sorte de tremblement devant l'énoncé biblique concernant *l'insensé*, mais aussi parce que l'affirmation consiste en l'épreuve, l'expérience indéniable, de ne pas pouvoir nier sans contradiction l'existence d'un être tel que Dieu : il s'agit d'un argument « cherché désespérément », une réflexion qui part de l'alternative « *ou bien* Dieu est comme la foi le tient, *ou bien* Dieu n'est pas ainsi que « *l'insensé [le] dit en son cœur.* » »⁸³

⁸⁰ Michel Corbin, « Introduction au *Proslogion* », p. 210.

⁸¹ Anselme de Cantorbéry, *Proslogion* II, p. 245.

⁸² À cet égard, le commentaire de Ricœur au *Proslogion* est éclairant : « C'est ici que la continuité entre foi et intelligence de la foi se trouve compensée par *l'effet d'interruption* produit par la parole de l'insensé qui « a dit en son cœur : Dieu n'est pas » (*Psaumes* XIV (XIII), 1 ; LIII (LII), 1 ; *Rom* III, 10-12) » (Paul Ricœur, « Fides quaerens intellectum », p. 22). Cette « interruption » provoquée par le mot de l'insensé (présente dans les Écritures) vient montrer comment *l'argumentum* part de la foi, et non d'une pure spéculation de sa seule raison, absolument *a priori* à l'égard du monde et réduite au seul entendement.

⁸³ Cf. Michel Corbin, *Saint Anselme*, Paris, Cerf 2004, p. 61.

De cette façon, en tenant compte du fait que l'argument se situe dans un mouvement qui part du désir de Dieu et s'accomplit avec la joie d'être en communion avec celui-ci, et du fait que les données de l'Écriture constituent le point de départ de la preuve, il est difficile de soutenir la thèse henryenne selon laquelle le dieu d'Anselme s'oppose au Dieu chrétien et selon laquelle la preuve du docteur médiéval écarte absolument la phénoménalité propre à vie immanente de l'auto-affection de l'ego.⁸⁴

Conclusion

L'hypothèse de travail qui a présidé à notre recherche a été double : si nous avons montré, d'une part, que la critique de l'argument ontologique joue un rôle significatif dans le développement de la phénoménologie henryenne en ce qui concerne le passage vers la « question de Dieu », il s'est agi de vérifier, d'autre part, si la critique adressée au texte anselmien proprement dit était juste.

En ce qui concerne le premier aspect, il faut souligner que la critique henryenne propose une alternative à la preuve – celle que constitue l'accès à Dieu par l'épreuve – précisément quand elle établit la distinction entre les deux sens de l'auto-affection. Puisque cette distinction marque la différence entre les deux périodes de la pensée henryenne, il nous semble que la critique de

⁸⁴ Dans ce contexte, nous remarquons la différence d'opinion entre l'analyse de Paul Ricœur et l'avis d'Emmanuel Falque, selon lequel les Noms divins du *Proslogion* trouvent leur origine dans des sources surtout païennes. Pour le premier, la formulation anselmienne s'approche de la formule de *Lévitique XIII*, 5, où Dieu s'auto-présente en affirmant : « Je [suis] Jahwé » (Paul Ricœur, « Fides quaerens intellectum », p. 24). Ainsi, les Noms du *Proslogion* se réfèrent au « nom-prédicat [qui,] pour la Bible hébraïque, est par excellence l'Unique », tel qu'il apparaît en *Deutéronome VI*, 4 (*ibid.*, p. 26). Il y a donc des « sources bibliques situées en amont de l'argument lui-même » (*ibid.*, p. 19). En outre, la liaison à la Bible hébraïque ne se réduit pas aux Noms divins, mais encore plus à l'« invocation » qui précède la « nomination ». Autrement dit, le vocatif « Toi, Seigneur » implique un *quid* antécédent d'une certaine façon d'un *quod* : c'est-à-dire, la réalité de Dieu est posée avant qu'elle soit définie. Cela veut dire que, tout en restant lié au cadre hébraïque, Anselme répond, non seulement au problème soulevé par l'insensé, mais aussi à la présence préalable de Dieu, voire même son « auto-monstration » (*ibid.*, pp. 20-28).

l'argumentum devient fondamentale dans le prolongement de la phénoménologie de la vie vers la question de Dieu.

Par rapport au second aspect, nous avons montré comment la preuve chez Anselme lui-même n'est ni éloignée de la tradition chrétienne ni complètement séparée de la phénoménalité immanente propre à l'auto-affectivité du sujet – à laquelle Michel Henry se réfère.

Les deux aspects sont connectés entre eux, dans la mesure où le choix de s'adresser à Anselme – de préférence à d'autres auteurs qui reformuleront la preuve ultérieurement – est inspiré par l'envie de saisir l'origine à partir de laquelle se déploie la démarche spéculative vers la démonstration rationnelle de l'existence de *l'ens divinum*.

Notre hypothèse de travail se déploie ainsi dans une relecture de la critique henryenne vers son application, non au texte anselmien, mais aux formulations postérieures qui ont pris *l'argumentum* isolé et dépourvu de son contexte biblique et affectif. Tandis qu'Anselme voulait éviter l'idolâtrie qui réduit Dieu à un objet du monde et de l'entendement, les formulations modernes, notamment à partir de Descartes, ont cherché à réfuter le scepticisme athée ou agnostique.

Lorsqu'elle est réduite, de cette façon, à l'« argument ontologique », interprété comme un raisonnement logique effectué à partir d'une idée, d'un *cogitatum* « clair et distinct », la critique de la preuve devient valable, bien qu'elle ne vise pas avec justesse le *Proslogion* de saint Anselme.

Il s'agit au fond du « glissement » opéré à partir de la III Méditation de Descartes et que Henry dénonce maintes fois⁸⁵, où l'idée de Dieu s'impose à mesure que le critère des idées « claires et distinctes » s'applique.

Henry dénonce, en d'autres mots, l'abandon de la subjectivité du *videor* au profit de l'objectivité du *videre*, laquelle impose la représentation de l'entendement rationnel comme l'unique voie d'accès à la manifestation d'un

⁸⁵ Cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Épipiméthée/ PUF 1985, pp. 58-62 ; cf. *Id.*, « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie, tome II – De la subjectivité*, Paris, Épipiméthée/ PUF 2003, p. 69.

être quelconque, y compris Dieu. Ainsi, *l'ens divinum* devient pensé comme principe, *causa sui*, d'une façon semblable à ce que fait la métaphysique traditionnelle.⁸⁶ Comme le dit en effet Ricœur :

« L'interprétation aristotélico-thomiste n'est que l'une des interprétations, celle qui a déterminé la métaphysique occidentale. Et l'argument d'Anselme peut être vu comme un jalon sur la voie de cette interprétation. Mais si, comme il a été suggéré dans l'introduction de cet essai, on considère la trajectoire entière dont l'argument ontologique, de Descartes à Kant, n'est qu'un segment, et si on poursuit cette trajectoire jusqu'à l'anti-kérygme de Nietzsche : « Dieu est mort », alors on peut se demander si d'autres possibilités interprétatives n'ont pas été occultées par celle qui a triomphé. »⁸⁷

Après la désignation de la preuve comme « ontologique », désignation encore régnante, il semble difficile de déduire l'existence de Dieu à partir d'un concept. Il s'agit essentiellement d'éviter la confusion entre le sens copulatif et le sens existentiel de l'être, car le verbe *être* peut signifier soit l'existence effective d'une chose (l'ordre ontologique), soit la copule entre un sujet et son prédicat dans le cadre propositionnel (l'ordre uniquement logique). De cette façon, en suivant Kant, nous concluons que l'existence de Dieu est réduite à un prédicat dans la preuve et celle-ci devient, par conséquent, une conclusion illégitime.

Dans ce contexte, il est intéressant de confronter la « preuve de l'être » à l'« épreuve de la vie ». Car ce qui est à l'accusatif change radicalement en passant de la *preuve* à l'*épreuve*. De fait, tandis que l'argument ontologique met l'existence de Dieu à l'accusatif (par la logique inhérente aux propositions et aux concepts), dans la phénoménologie henryenne de la vie, c'est l'(existence du) sujet – le moi originaire – qui se trouve à l'accusatif (grâce à la *passivité* de l'*auto-affection au sens faible*).

Alliée à l'alternative que l'épreuve constitue, la critique henryenne de l'*argumentum* permet de revenir au texte anselmien en le réinterprétant à partir

⁸⁶ Cf. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF 2004, p. 129.

⁸⁷ Paul Ricœur, « Fides quaerens intellectum », p. 30.

des aspects oubliés du *Proslogion* qui encadrent le contexte où la preuve ainsi que les Noms divins se situent.⁸⁸

L'expérience subjective de l'épreuve, d'autant plus immanente que passive, nous indique la condition filiale de l'être humain : notre moi n'a pas été engendré par nous-mêmes, mais a été reçu et donné – *posé par un autre*. Cette expérience ne permet pas seulement d'affirmer l'existence de Dieu, mais de considérer qu'on fait l'expérience de la présence divine à l'intérieur de nous-mêmes. Voilà ce qui rapproche Henry du célèbre adage d'Augustin : « *Deus interior intimo meo.* »⁸⁹

Bibliographie

Anselme de Cantorbéry – *Proslogion*, II, in « L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, vol. I : Monologion. Proslogion », trad. Michel Corbin, Paris, Cerf 2008.

Bouillard, Henri – « La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par Karl Barth », in *Congrès international du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris, Vrin 1959, pp. 191-207.

Brohm, Jean-Marie – « Une lecture phénoménologique de Marx », in *Michel Henry*, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, pp. 333-340.

Corbin, Michel – « Introduction au *Proslogion* », in *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, vol. I. Monologion. Proslogion*, trad. et com. Michel Corbin, pp. 207-225.

Corbin, Michel – *Saint Anselme*, Paris, Cerf 2004.

de Lubac, Henri – *Recherches dans la Foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris, Beauchesne 1979.

de Lubac, Henri – *Sur les chemins de Dieu*, coll. « Œuvres complètes du Cardinal Henri de Lubac. I », Paris, Cerf 2006.

Derrida, Jacques – *Sauf le nom*, Paris, Galilée 1993.

Falque, Emmanuel – *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf 2017.

⁸⁸ Il faut noter que selon les spécialistes de saint Anselme, tel Michel Corbin, « toute ontologisation de l'argument (...) est à rejeter comme un contresens. C'est contre cette lecture réductrice, qui réitère la preuve ontologique devenue classique avec Descartes et Kant (...) » (Michel Corbin, *Saint Anselme*, p. 63).

⁸⁹ Cf. Joseph M. Rivera, "Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry", in *Continental Philosophy Review*, May 2011, Volume 44, Issue 2, p. 217.

Hatem, Nicole – « Le secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry », in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine – colloque international de Montpellier*, dir. Jean-François Lavigne, Paris, Beauchesne 2006, pp. 195-210.

Henry, Michel – *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF (1963) 2014.

Henry, Michel – *Marx I Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard 1976.

Henry, Michel – *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Épiméthée/ PUF 1985.

Henry, Michel – *C'est moi la vérité*, Paris, Éditions du Seuil 1996,

Henry, Michel – *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil 2000

Henry, Michel – « Phénoménologie de la naissance », in *Phénoménologie de la Vie, tome I – De la phénoménologie*, Paris, Épiméthée/PUF 2003, pp. 123-142.

Henry, Michel – « Incarnation », in *Phénoménologie de la Vie, tome I – De la phénoménologie*, Paris, Épiméthée/PUF 2003, pp. 165-179.

Henry, Michel – « Le cogito et l'idée de phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie, tome II – De la subjectivité*, Paris, Épiméthée/ PUF 2003, pp. 57-72.

Henry, Michel – « Éthique et Religion dans une phénoménologie de la vie », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiméthée/PUF 2004, pp. 53-64.

Henry, Michel – « Acheminement vers la question de Dieu : preuve de l'être ou épreuve de la vie », in *Phénoménologie de la vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiméthée/PUF 2004, pp. 67-80.

Henry, Michel – « Le christianisme : une approche phénoménologique », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiméthée/PUF 2004, pp. 95-111.

Henry, Michel – « Archi-Christologie », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiméthée/PUF 2004, pp. 113-129.

Henry, Michel – « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiméthée/PUF 2004, pp. 145-154.

Henry, Michel – « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiméthée/PUF 2004, pp. 155-163.

Henry, Michel – « Parole et religion : la Parole de Dieu », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiméthée/PUF 2004, pp. 177-202.

Henry, Michel – « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », in *Phénoménologie de la Vie, tome IV – Sur l'éthique et la religion*, Paris, Épiméthée/PUF 2004, pp. 205-247.

Henry, Michel – « La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme* (1972) », in *Phénoménologie de la vie, tome V*, Paris, Épiméthée/PUF 2015, pp. 12-29.

Henry, Michel - « Phénoménologie de la vie (2000) », in *Phénoménologie de la vie, tome V*, Paris, Épipiméthée/PUF 2015, pp. 110-127.

Henry, Michel - *Entretiens*, Arles, Sulliver 2005.

Kant, Emmanuel - *Critique de la Raison Pure*, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF 1971.

Kühn, Rolf - « La phénoménologie de la religion selon Michel Henry », in *Revue des sciences religieuses* 86 n° 2 (2012), pp. 195-215.

Levinas, Emmanuel - *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin 2004.

Marion, Jean-Luc - *Questions cartésiennes I*, Paris, PUF 1991.

Marion, Jean-Luc - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF 2004.

Oppy, Graham - « Les arguments ontologiques », in *Philosophie de la Religion : approches contemporaines*, dir. Cyrille Michon et Roger Pouivet, trad. J.-B. Guillon, C. Michon, R. Pouivet, Y. Schmitt, Paris, Vrin 2010, pp. 183-203.

Plantinga, Alvin - *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press 1974.

Plantinga, Alvin - *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co 1974.

Ricœur, Paul - « Fides quarens intellectum. Antécédents bibliques ? », in *Archivio di Filosofia*, dir. Marco M. Olivetti, anno LVIII - 1990, n° 1-3, CEDAM, pp. 19-39.

Rivera, Joseph M. - "Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry", in *Continental Philosophy Review*, May 2011, Volume 44, Issue 2, pp. 205-235.

Tanowski, Karol - « Auto-affection et Dieu », in *Michel Henry*, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, pp. 494-503.

Veschalde, Roland - « Du Christ de Michel Henry », in *Michel Henry*, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, pp. 504-511.

Vidalin, Antoine - « Phénoménologie de la Vie et Théologie », in *Michel Henry*, dir. Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, coll. « Les dossiers H », Lausanne, L'Age d'Homme 2009, pp. 512-520.