

Michel Henry a écrit cent fois que les Grecs, fascinés par la lumière du monde, étaient en quelque sorte perdus pour la vie, c'est-à-dire qu'ils avaient manqué de comprendre la vie comme praxis pour l'avoir cantonnée dans une acception soit naturaliste, soit idéale. Nous allons voir que ce jugement, qui s'applique sans doute à juste titre à la Grèce classique, ménage, dans le secret du *sophein* grec originel, une chance, «une chance pour la vie», qu'il nous appartient de saisir tout en restant fidèle à la pensée de Michel Henry.

Philosopher avec ou dans le sillage de Platon, c'est séparer et rassembler. Séparer pour rassembler, rassembler pour séparer. Dans les flux informes, distinguer les simples, voilà séparer. Ranger ensemble les simples selon leur genre, voilà rassembler.

Il semble que séparer et rassembler forment une chaîne et un cercle, puisque on sépare avant et après avoir rassemblé, et qu'on rassemble avant et après avoir séparé. Commence-t-on par distinguer un simple pour ensuite rassembler ses mêmes dans un même genre ou commence-t-on par former l'intuition d'un genre sans lequel il serait impossible de rassembler ou même de distinguer les simples qui s'y ordonnent? Ne nous encombrons pas de ces questions aporétiques et disons avec Deleuze que le métier du philosophe consiste à créer des concepts, c'est-à-dire à séparer et rassembler, séparer les simples puis les mettre en gerbe, le même avec le même, sans chercher à isoler l'initial de ce mouvement circulaire que décrit la pensée, et particulièrement la pensée philosophante, c'est-à-dire sans qu'on se soucie de savoir si virtuellement existait un genre ou la forme des genres dans la pensée avant qu'elle ait commencé à distinguer des simples et des genres. Dans la philosophie, on saute en marche.

Plus fécond sera de considérer que la pensée, en plus ou même au lieu de décrire un cercle dans lequel s'enchaînent séparer et rassembler, décrit un mouvement d'aller du simple au genre et en même temps un mouvement de retour du genre vers le simple (ou d'aller du genre vers le simple et de retour du simple vers le genre). Mais s'agit-il véritablement d'un aller et retour? Quiconque pense fait-il une expérience d'incessants allers et retours du simple au genre et inversement? Il épouse plutôt simultanément le point de

vue du genre et celui du simple : il se situe au même instant auprès du simple et auprès du genre. Ainsi, si je vois une feuille sur un arbre, sans doute ne verrais-je rien du tout que je puisse identifier si je ne me situe pas au même instant auprès de cette feuille et auprès du genre des feuilles, et je ne verrais pas d'arbre si je ne suis au même instant auprès de cet arbre et auprès de son genre, ni cet homme si je ne suis simultanément auprès de lui et auprès du genre humain. Si l'on imagine en effet qu'un bébé qui n'a jamais vu de feuille s'y trouve confronté, on ne pourra pas dire qu'il n'y voit rien, mais qu'il n'y voit certes pas de feuille. Et si un adulte, par abstraction, se trouvait dans la même situation, bien que lui sache parler, il n'y verrait non plus ni feuille ni arbre. Ou plutôt le bébé et l'adulte par abstraction verraient ce en quoi la convention reconnaît une feuille ou un arbre ou un homme, mais ce ne serait rien de tel pour lui qu'une innommable et immédiate sensation.

Or qui connaît l'essence d'un simple quelconque ? Et qui connaît quelque genre en lui-même ? D'un simple ou d'un genre, à un plus ou moins haut niveau de rationalité, nous connaissons l'apparence, la formule, les mesures, la couleur, la taille, la texture, la définition présumée ou déduite, mais qui peut dire en vérité qu'il connaît ce qu'est un homme en lui-même ou le genre humain ? On voit ici que connaître consiste tout au plus à assimiler une chose à une autre, et que se situer auprès du simple et auprès du genre consiste à se situer auprès de référents qui n'épuisent ni le simple en soi ni le genre en soi, ni même ce simple-là, une feuille, ou ce genre-là des feuilles, des arbres ou des hommes. Et s'il n'est bien de connaître que par référence, sans références je ne suis confronté qu'à des objets inconcevables qui m'affectent. Mais ces objets en sont-ils vraiment ? Si un objet consiste en ceci que j'ai préalablement isolé du flux, « placé devant moi » note Michel Henry, au terme d'un procès de séparation et de génération, alors nous ne pouvons pas tenir qu'un objet serait préalable à la pensée puisqu'il la suppose déjà à l'œuvre. Quoi donc alors m'affecterait, puisqu'il n'est pas tenable non plus que je ne serais pas affecté par cet innommable sans simple ni genre ?

Je serais alors dans la situation même de Descartes au milieu du gué de l'*epochè*, dont il ne sait d'ailleurs pas, soumis au doute hyperbolique, si c'est un gué, un passage entre deux rives (l'inconnu et le connu), ou bien une nuit définitive, sans rives ni rimes. Ainsi que l'explique exactement Vincent Carraud, commentant Michel Henry dans sa contribution au colloque « Lire Descartes aujourd'hui » (université de Louvain, 1997), la pensée ne peut alors s'apparaître que dans la forme du « *videor videre* » de la seconde *Méditation métaphysique*^[1], du « *sentimus nos videre* »^[2]. Alors que rien n'est fondé ni certain, ni non plus d'ailleurs que rien ne soit fondé ni certain, toute la pensée en sa nature singulière, comme « simple » distingué du flux, tient en ceci qui est aussi son genre : « il me semble que je vois » ou « je sens que je vois ». Quoi qu'il advienne du *videor* dans la suite de l'œuvre de Descartes (c'est-à-

dire, selon les termes de Michel Henry dans *La Généalogie de la Psychanalyse*^[3], «sa résorption dans le *videre*»), on doit bien admettre à ce stade que *videor* ne peut signifier que la pulsation native de la pensée en elle-même, pure de tout savoir et de toute représentation, si ce n'est immédiatement de ce savoir d'elle-même: ce que Descartes appelle la *cogitatio*, l'apparaître comme tel en sa propre apparition. Le *videor*, l'apparaître de l'apparaître, est à la fois le simple et le genre de la pensée, c'est-à-dire pensée pure ou pur penser, antéprédicatif absolu et transcendantal.

Nous avons vu que sans représentations – à proprement parler, sans «formes» – nous serions tout de même affectés, et que même nous ne serions qu'affectés, par l'innommable mais irrécusable confrontation à ce que la convention représentative appelle une feuille, un arbre ou un homme. De même nous ne serions qu'affectés par nous-mêmes, le corps en quoi nous consistons dans le monde, et sans doute, tous, nous l'avons été à l'époque de nos vies où ce corps n'était ni signe ni représentation ni objet. En ces temps-là, qui furent ceux de chacun de nous en tous lieux, mondes et temps, nous n'étions que cela qui est affecté. Et qui donc pouvait l'être? Et qui donc encore, en tous mondes et temps, l'a été, l'est et le sera? Cela qui universellement dit: *Videor*. Et qui le dit non pas comme on affirme une thèse ou même une conviction, mais du bout des lèvres, à peine esquissé sur elles, à vrai dire le tout premier mot de tout homme, et aussi du premier homme.

Bien vite la pensée, la pensée en général et celle de chacun de nous (la phylogénèse reproduit l'ontogénèse au moins autant que l'inverse), confrontée à l'inconcevable et insupportable (au sens propre), adhère au monde. Elle lui devient même inhérente et le transforme en objets par le jeu du simple et du genre: ainsi le *videor* est-il la pensée sans jeu, sans *différance*; le *videre*, la pensée écartée de soi, allant du simple au genre, qui ne sont donc plus identiques mais «en jeu».

Une question se pose alors. Le *videor* est-il un stade passager quoiqu'initial, sans signification autre qu'un balbutiement, et n'y a-t-il donc pas à en exagérer l'importance? C'est la position préparée par Galilée et forgée par Descartes dès la fin de la seconde *Méditation* et, à sa suite, par ce que j'appellerais l'Occident positif (c'est la thèse de Michel Henry, présentée entre autres dans *La barbarie*^[4] ou dans *Incarnation. Une philosophie de la chair*^[5]). Le *videor* est-il au contraire le berceau sacré de la pensée, sa racine, son sens premier et ultime, sa vérité? Ou encore le *videor* n'est-il que l'initial de la pensée, périmé dans et par elle une fois constituée dans le monde (on pourrait dire: une fois «adulte» ou «ek-stasiée»), ou bien est-il et reste-t-il la matrice de toute pensée chaque fois qu'il s'en forme une, une matrice générant sans cesse la pensée et sans laquelle aucune pensée n'est même concevable (la pensée n'étant rien en dehors de chaque fois qu'il s'en forme une)? Avec Michel Henry, et sans doute contre Descartes bien que grâce à lui, nous

tenons que le *videor* est le transcendantal originellement et constamment opératoire de la pensée, c'est-à-dire que cette origine n'est pas seulement initiale, ainsi que le premier terme d'une chronologie, mais bien chaque fois originelle. Voyons quelle leçon peut être tirée de ce principe ?

Au commencement donc, il y a le simple et en même temps le genre. Au commencement de la philosophie aussi. Et quels sont ce simple et ce genre des commencements, par lequel toute philosophie commence et sans doute s'achève ? Est-ce ceci ou cela que nous voyons, touchons ou concevons ? Sans doute non, puisque ce que nous voyons, touchons et concevons de prime abord est composé : une représentation.

Mais si le simple et le genre des commencements philosophiques ne sont pas ceci ou cela, ne sont pas un étant, peut-être consistent-ils dans le « il y a » de la locution « il y a le simple et le genre ». « Il y a », chez Heidegger et dans la langue allemande, se dit « es gibt », du verbe « geben » qui traduit « donner ». « Il y a » serait donc une donation, un don en tout cas, pur sans doute puisque donné avant tout commerce et tout calcul, immémorialement.

Ce que Heidegger ne dit pas, et ne pense pas, mais que fonde Michel Henry est que le « il y a », le don transcendantal n'est pas en dehors de moi, mais que ce don consiste en moi-même qui le reçoit et qu'il se répète indéfiniment et chaque instant pour chaque homme. Moi qui pense, moi résistant ultime à toute réduction (eidétique chez Husserl, par exemple), moi qui suis, qui m'apparaît dans le *videor* et qui avant Abraham suis^[6], voilà l'« il y a », le don originel et de toujours qui est la condition de ma présence dans le monde et de la présence du monde pour moi. Mais encore, à ce stade, nous pouvons poser le principe supérieur de ce simple « il y a ». Ce principe, pointé dans la Bible par l'historien des religions Jean Bottéro et auquel la philosophie de Michel Henry donne son sens profond, s'énonce « Yahvé », qui signifie « il est » : voilà la vérité ultime du don.

Or ce moi donné n'est pas moi-même comme figure sociale, intellectuelle, déterminée par quoi que ce soit d'extérieur, identifiable dans mon miroir ou sur mes papiers d'identité (celui-là est beaucoup trop jeune pour avoir été avant qu'Abraham fût) : ce moi est celui qui constitue le genre même, la mise en gerbe du même avec le même, de tous les hommes qui ne sont de même genre que moi, et moi qu'eux, que par cette ressemblance, cette « rassemblance » des simples « il y a » que nous sommes, des simples dons originels et de toujours et de tout instant, puisque aussi bien ce moi, s'il n'est pas assimilable au moi-même que je suis dans et pour le monde, est sa seule réalité, sa seule consistance, sa seule vérité.

Ainsi c'est bien le moi du monde, le moi « ek-statique » dit Henry, qui est irréal, inconsistant et faux. Mais que ce moi du monde revienne à une sorte

de gros défaut ne le condamne pas à le demeurer toujours. Au contraire, en tant qu'il fait effort pour s'ajuster à sa seule réalité, consistance et vérité, alors il est béni. Car la grâce première, le don absolu de ce moi d'avant Abraham incarné dans la mondanité sous les traits de tel ou tel, c'est de pouvoir s'unir à sa vérité intime et donc de pouvoir devenir lui-même.

Or pouvoir devenir soi-même est l'autre et seul vrai nom de la liberté. Ce pouvoir devenir soi-même n'est pas un «pouvoir» au sens d'une faculté objective, comme pour une fleur «pouvoir s'ouvrir»; ni d'une simple possibilité, qui me soit propre, comme perdre mes cheveux ou mes dents; ni d'une non moins simple possibilité, qui me soit impropre, et qu'on peut appeler une éventualité, comme recevoir une tuile sur la tête en me promenant dans la rue. Il s'agit de toute autre chose: d'un pouvoir que j'exerce si j'en prends la décision, qui n'incombe qu'à moi, comme de pousser une pierre du pied ou commander aux nations. Et la liberté, ce pouvoir particulier qui est celui de la vie même, est non seulement attachée au genre des hommes, mais à chacun des hommes: la liberté ne serait rien en effet si elle n'était qu'une détermination générique abstraite. Sans doute ne pourrions nous pas même en former l'idée si elle n'était vécue ou à vivre. En vérité donc, la liberté détermine à la fois chaque homme, c'est le simple, et tous, c'est le genre.

Les pierres et les animaux, les plantes et les astres, admirables et aimables d'ailleurs, sont ce qu'ils sont «de naissance» et ne peuvent donc le devenir. Pierres, animaux, plantes et astres, sont identiques à eux-mêmes, assignés à leur cercle: c'est ainsi qu'ils ne sont pas libres. Les anges eux-mêmes, dans l'Islam, ne sont pas libres puisqu'ils accomplissent nécessairement la volonté de Dieu.

Les hommes, eux, défaillants, si souvent monstrueux, ou parfois beaux de manière bouleversante, sont libres. Et ils le sont qu'ils le veulent ou non (on entend ici des résonances sartriennes assumées, et bien sûr henryennes): qu'on choisisse de devenir soi-même ou qu'on s'y refuse, que l'on accepte ou non le don du propre que nous sommes et qui consiste à pouvoir nous élever à notre propre hauteur, dans les deux cas c'est prendre position (certes les conditions extérieures qui sont faites à beaucoup de gens ne facilitent pas ce libre débat en eux-mêmes, mais néanmoins ce dernier s'impose si nécessairement qu'aucun bruit du monde ne saurait pour toujours couvrir le sien).

Ainsi le genre humain est identifiable comme tel en tant que destinataire du don de toujours et de tout instant qu'il reçoit et par quoi il consiste. En cela, la liberté est bien le propre de l'homme, comprenons ici de «l'homme au monde», du *Dasein* (quant à «l'homme dans la vie», le seul don qu'il reçoive, irréfutable celui-là, c'est et c'est seulement le don de la vie, double génitif). Et donc toute conduite, toute science, tout art

ou toute technique qui ne se laisse pas déterminer par l'acceptation libre du don originel et transcendantal par lequel nous sommes nous-mêmes en propre, sont d'ordre inauthentique, de simples dépenses, consistant en ce que j'appelle la Censure, c'est-à-dire le refus du don.

C'est Michel Henry qui donne la raison ultime de ce partage en opposant le Visible à l'Invisible, l'Extérieur à l'Intérieur, l'Objectivité à la Subjectivité, le Monde à la Vie. L'Impropre au Propre, peut-on ajouter. Comment?

Ravivant, mais comme à son insu, un motif originel grec, Michel Henry pose en effet que si les yeux du corps, ou indifféremment ceux de la raison, voient les objets constitués comme tels par ce qu'on pourrait appeler la procession lumineuse des *cogitata*, la vie, elle, dans son auto-affectivité pathétique, ne voit rien d'extérieur à elle mais s'éprouve elle-même. Éminemment et seulement sensible, la vie est donc à la fois, et de façon apparemment paradoxale, invisible et aveugle. Nous pourrions dire que seules les formes voient et se voient : les formes en tant qu'objets extérieurs (tout objet est, par essence, extérieur), mais aussi en tant que structures intellectives ou schématiques, les Idées platoniciennes par exemple, grâce auxquelles la raison distingue dans le flux les simples et les genres particuliers, les corps et tout cela qui se montre et se démontre.

Mais qu'en est-il de la matière? Qu'en est-il notamment de la matière sous le titre de laquelle Michel Henry conçoit sa philosophie matérielle?

Toujours regardée comme chaotique, à proprement parler «informe», comme ce roc ou ce bronze appelés à former une statue, la matière si elle n'est pas figurée et configurée dans une forme n'est-elle pas plutôt, dans le secret du *sophein* grec originel, cela qui précisément ne peut se donner à voir ou à comprendre? Et d'ailleurs, si nous savons que la matière est le substrat de l'étant en général, le savons-nous autrement que proverbialement? Qui peut en vérité prétendre qu'il a vu, ou d'ailleurs compris, la matière, ou même «de la matière», si elle n'est pas présente à lui sous une certaine forme? Se peut-il que la matière soit à la fois adéquate à sa définition commune (substance qui compose tout corps ayant une réalité tangible) et étrangère à ses représentations habituelles (la boue, la terre, le roc, le bois)? C'est en tout cas la thèse qui se fait jour ici.

Forme physique ou naturelle, ou bien formule, la forme est le prisme sans le secours duquel la matière nous est absolument inabordable. Et ce n'est pas infidélité aux Grecs, c'est au contraire prendre source au cœur du *sophein* grec, de dire avec Henry qu'une philosophie de la matière est bien, non pas une science objectale, mais une attention spécifique à ce qui ne voit ni ne se voit – les Grecs classiques ont certes, comme Descartes mille ans plus tard qui résorbe le *videor* dans le *videre*, dévié de cette géniale étincelle primitive en assimilant l'invisible à des idéalités rationnelles (Platon), ou

à des « produits analytiques » (Aristote). De là, la série d'équivalences suivante : ce qui voit mais ne se voit pas et qu'on doit appeler matière ou vie ; ce qui ne voit pas mais se voit et qu'on doit appeler forme ou monde. Ainsi quand nous aurions décortiqué un corps, organique ou pas, aurions-nous fait apparaître sa matière ? Non, mais ses formes secondes. Et ce serait encore – ça l'est dans le cas de toutes les sciences objectives – un discours du monde sur le monde. Une feuille est visible dans et par sa forme ; sa structure physique dans et par la forme seconde de l'architecture de ses nervures et de sa pulpe ; sa structure moléculaire, par et dans ses formes tierces ; sa structure subatomique, dans et par ses formes quartes, etc.

Nous voyons alors que, par une sorte de ruse de l'esprit, la matière correspond bien à sa définition courante, mais pas du tout à sa représentation courante. Oui, le dictionnaire et l'opinion disent bien ce qu'est la matière, mais ni lui, ni elle, ni personne qui les nourrisse ou s'en nourrisse ne voient dans la matière telle qu'elle est définie ce qu'elle est vraiment, c'est-à-dire « ce qui n'a point forme » (définition négative provisoire), puisque les représentations fausses attachées à sa définition juste sont précisément des formes : pierre, sable, terre, fer, bois, etc.

Dans *Paroles du Christ* et dans *C'est moi la Vérité*, Michel Henry nous enseigne cependant qu'il est une parole qui n'est pas du monde, une parole qui parle de et depuis l'invisible. Nous pourrions dire : de et depuis le secret de la matière. Et donc de et depuis la vie^[7].

La parole de et depuis le secret, celle qui ignore tout des formes du monde et n'a elle-même aucune forme, si ce n'est celle de sa transmission, s'élanche depuis le cœur de la vie, depuis la matière inconcevable, et ne parle qu'au cœur. Mais pour que les cœurs la puissent recevoir, encore faut-il qu'ils parlent eux-mêmes cette parole. Or ils le font universellement et originellement, mais les guises de la Censure les en détrompent le plus souvent, si bien que cette parole s'est éteinte dans les cœurs devenus arides, c'est-à-dire chez les hommes ayant abdiqué leur liberté, marqués par le refus du don, ces hommes « hors sol » comme les tomates de même acabit, et en lesquels ne retentit plus, c'est parfois un murmure exténué, que la nostalgie de leur enracinement dans la vie, cela qui vibre en silence dans le secret du *sophein* originel grec : la matière.

La continuité théorique, et plus encore la continuité praxique qu'elle reflète, de la matière, de la vie et de la liberté, voilà le problème qu'il faut maintenant traiter. Il suffira cette fois encore de penser avec Michel Henry, depuis sa source grecque inattendue (dont on voit qu'elle participe d'une source plus originelle encore, où elle s'unit à la pensée juive du *Kadosh*, du « séparé du monde »). Et c'est sous le titre de l'invisibilité que cette pensée s'ordonne.

Qui a jamais vu la liberté en elle-même ? Personne. Qui l'a jamais éprouvée et/ou espérée ? Chacun de nous, peu ou prou. Et si la liberté est bien le mouvement du cœur vers son soi propre (on pourrait dire vers son accomplissement ou, en ce sens, vers son achèvement), et plus précisément encore le mouvement de l'homme au monde vers son soi absolu, son soi d'avant le monde, et pour autant que ce mouvement ne peut pas, par essence, atteindre sa fin dans ce monde des formes, il est aisé d'admettre que les mouvements vers ou pour la liberté, dont l'histoire est cependant tissée, sont des avatars, des « simples » (qui ont certes leur dignité propre) du mouvement profond et universel de la liberté en elle-même vers le genre qu'elle est en soi. Ainsi ce qu'il est convenu d'appeler les libertés publiques, civiles et politiques sont autant de traductions mondaines de la liberté en elle-même, laquelle n'est pas un paradigme mais un mouvement concret. Comme genre : mouvement universel, originel et intemporel ; comme simple : mouvement pratique, vécu et personnel. Or notre incorporation au monde nécessite que la liberté, en elle-même sans forme, invisible, retombe dans telle ou telle forme du monde, courbure imprimée au mouvement du cœur vers soi-même et que j'appelle Censure (cela dit sans aucune péjoration *a priori*). Et si la liberté est cela qui retombe dans les formes du monde, alors il n'est qu'à poser, transitivement, puisque la matière, invisible elle aussi, est bien cela qui, de même, échoue ou s'échoue dans une forme, que la liberté et la matière sont de même nature.

Or il ne suffit certes pas que deux entités soient identifiables par leur même contraire pour affirmer qu'elles sont identiques. En effet, fidèlement à Michel Henry, nous dirons plutôt que la matière est le ferment de la liberté, son ressort, sa dynamique, son tropisme. Son souffle retombant dans la guise mondaine d'une forme.

La parole du Christ, elle, ne retombe pas. Elle ne devient jamais un langage du monde sur le monde et vers lui. Elle parle de et depuis l'invisible, matière de et pour la liberté : et c'est ainsi qu'elle est parole de vie. On me dira que les textes, bibliques en l'occurrence, où repose (ou plutôt travaille) cette parole, sont eux aussi, selon les définitions mêmes données ci-dessus, des formes, c'est-à-dire des formes du monde. Cette remarque disqualifie-t-elle pour autant cette parole ? Pas plus, en vérité, qu'une œuvre d'art constituée de bois, de tesselles ou de marbre n'enferme cette œuvre dans ces supports (on se rappellera ici la somptueuse analyse de la mosaïque de Daphni par Michel Henry dans *La barbarie*). Qui affirmerait en effet que la nature d'une œuvre peinte est le bois ou la toile sur laquelle elle est peinte ? Pourrait-on prétendre, même si les références musicales de Michel Henry sont pour le moins discrètes, qu'une suite de Bach est dans le violoncelle ou la flûte sur lesquels on la joue ? Qui de même pourrait dire que les Évangiles ont une nature de papier ou de mots ? Non, une peinture est peinture de la

vie par la vie, une suite de Bach ou une chanson de Dylan s'élançant depuis la vie et ne chantant que la vie, et la parole du Christ, éminemment, est elle aussi, elle est d'abord et exclusivement parole de vie. Il existe cependant des mauvais tableaux, des musiques inaudibles et des mots ineptes. Sont-ils eux aussi des élans de la vie? Et comment reconnaître ceux qui n'en sont pas? Ce sont justement les tableaux, musiques ou littérature qui, quelle que soit d'ailleurs l'excellence de la technique employée, ne procurent aucun sentiment ni ne suggèrent aucune épreuve du mouvement de la liberté, c'est-à-dire du mouvement du cœur vers son soi propre : on les appellera de simples formes, au mieux décoratives, épuisées, elles, par et dans leur support et leurs appareils.

De même les productions des sciences enfermées dans ce que Michel Henry appelle la «solitude de la science», c'est-à-dire la technique, sont-elles des œuvres de mort, de simples formes elles aussi, où s'évanouit la matière du geste originel dont elles procèdent.

D'une façon certes imparfaite car encore instable^[8], nous pouvons ici distinguer que la matière est le ressort invisible de la liberté, elle-même mouvement des vivants «dans le monde» vers leur soi propre, transgressant la circonscription mondaine, pour s'accueillir et s'advenir comme don. De là que la matière, au contraire de ce qu'établissent des millénaires d'opinions vagues ou de graves études, n'est rien de mondain, c'est-à-dire rien de formel : la matière, c'est l'esprit. Dire que la matière est la «substance qui compose tout corps ayant une réalité tangible» consiste en vérité à faire une définition de l'esprit, car c'est d'esprit que tous les étants se soutiennent, et c'est donc bien l'esprit, la vie même, qui est le fond et le fonds de tout, c'est-à-dire de cela qui retombe dans les formes du monde, dans le monde des formes. Et c'est à nouveau fidèlement à Michel Henry et à l'occasion d'une compréhension henryenne du *sophein* grec originel, que nous pouvons dire que l'esprit, c'est la chair, et que la chair, donc, est la matière, invisible et sensible comme elle, les deux n'étant qu'un : cela qui éprouve, cela qui est affecté, qui ressent, ce qui est affecté de soi et se ressent soi-même. Et cela qui éprouve, est affecté et ressent, voilà que c'est la matière, rétablie dans son sens profond que nie hélas sa représentation courante, c'est-à-dire de seule réalité du monde, sa seule substance, son origine et sa fin, mais la réalité d'un monde retrouvé comme monde de la vie et non plus dévoyé comme ensemble de séquences artéfactuelles. Ce monde que la philosophie matérielle de Michel Henry nous rend sensible (j'allais dire : nous rend tout court), nous l'appelons «monde libre».

Références et notes

- [1] Descartes, *Méditations métaphysiques*, deuxième méditation: «At certe videor videre, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest».
- [2] Descartes, Lettre LIX, réponse à Fromond.
- [3] Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu*, chapitres 1 et 2, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1985.
- [4] Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Éditions Grasset, 1987; Paris, PUF, coll. «Biblio Essais», 1988; PUF, coll. «Quadrige», 2001.
- [5] Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- [6] Évangile de Jean, 8, 58.
- [7] Michel Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996; Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Il ne s'agit pas pour Henry de reléguer *a contrario* les sciences objectales dans l'insignifiance mais de les circonscrire dans leur domaine, ce à quoi s'oppose la barbarie de l'idéologie scientiste. Leur domaine, c'est le monde, celui des formes, celui d'où et dont elles parlent. Or pour les circonscrire, il faut le faire comme Henry d'un point de vue extérieur à elles: celui de la vie, de la réalité non formelle, autrement dit la matière. Le scientifique lui-même, qui se laissera déterminer par le point de vue de la vie, mettra toutes les chances de son côté de ne pas errer en science, c'est-à-dire de ne pas lui faire dire autre chose que ce qu'elle peut et donc de ne pas l'ériger en système intégral et absolu. En condamnant Galilée, l'Église d'ailleurs, contrairement à ce que prétendent les ragots scientistes propagés depuis des siècles pour la moquer, ne condamnait pas les thèses de Galilée elles-mêmes, mais leur prétention à exprimer une vérité définitive, ultime et totale. La science est un récit produisant des formes mondaines objectives constituées par les yeux du corps ou ceux de la raison: voilà le sens henryen du verdict de l'Église contre Galilée.

- [8] Comment ne pas voir par exemple la continuité théorique, ouverte par ce questionnement sur la matière invisible, entre la philosophie matérielle de Michel Henry et ce que la physique quantique dit elle-même d'une matière sans lieu et qui ne serait rien d'intrinsèque (rien en tout cas que ne puisse distinguer la physique)?