Rapport personnel

Thèse de M. Jean Assani Sula
« L'irréductibilité de la chair
et sa puissance asubjective chez Michel Henry »

Cesare Del Mastro
Université du Pacifique – Lima / Pérou
Professeur visiteur – ISP / UCL

La thèse de M. Jean Assani témoigne d'une lecture attentive de l'œuvre de Michel Henry ainsi que d'un effort d'appropriation de sa pensée à partir d'une approche phénoménologico-théologique.

M. Assani parcourt la « Trilogie » au prisme de la question du corps subjectif et de la chair, non seulement en rapport avec deux livres fondamentaux de Henry – *Philosophie et phénoménologie du corps* et *L'essence de la manifestation* –, mais en lien, également, avec la phénoménologie classique (Husserl, Heidegger) d'une part, et d'autre part, avec l'univers symbolique biblique concernant le statut du corps individuel soumis à la mort. À ce sujet, M. Assani se demande si la possibilité existe, pour l'être humain conçu comme une unité, d'une vie intégrale – « en chair et en os » – au-delà de la limite temporelle/mondaine imposée par la destruction du corps biologique.

Ce travail est ainsi marqué par une question qui habite l'auteur, et que celui-ci adresse aux textes de Michel Henry en tâchant d'y trouver des pistes de réponse. Cette démarche, qui se situe dans le difficile dialogue entre philosophie et théologie, implique certes des risques, mais M. Assani parvient à distinguer ce qui relève de la pensée de Henry à proprement parler, et ce qui relève de son élaboration personnelle.

Je considère donc qu'un premier apport de sa thèse consiste à avoir abordé une vraie question philosophique – que devient notre corps une fois que ses pouvoirs cessent quand la mort physique lui arrive ? Quel est le statut du corps-chair quand le mouvement de la vie cesse avec la mort ? – en essayant d'y répondre à partir de la façon dont Henry lui-même revisite certaines figures de l'Évangile de Jean, telles que « Verbe », « Parole de Dieu », « visible-invisible », « génération et puissance de la chair ». Aussi M. Assani se demande, à la page 453 de son travail : « Si donc nous admettons que le Verbe de Dieu est ressuscité d'entre les morts, avons-nous de raison de le refuser à l'homme dont on dit qu'il est l'ipséité de la Vie absolue dans le Premier Soi Vivant ? ». Ou encore : « Notre corps a-t-il la même possibilité que celui du Christ dont il est généré ? »

Or la question des capacités de notre corps – ou de notre corps comme force – confronté précisément à la diminution voire à l'anéantissement de ces pouvoirs, conduit l'auteur de cette thèse à aborder une deuxième question philosophique majeure : celle du statut du cadavre humain. En ce sens, sa dernière réflexion, d'ordre éthique et politique, concernant la possibilité d'une pensée des droits humains à partir de la phénoménologie de Michel Henry, dans la perspective notamment d'une « promotion de la personne humaine même devenue cadavre » – ou, je me permettrais d'ajouter, en train de devenir toujours déjà cadavre –, ne peut que résonner

en nous à la lumière de ces deux années pandémiques et, plus largement, dans le cadre des débats de société actuels autour du vieillissement, du droit à l'avortement, l'euthanasie ou le devoir de mémoire vis-à-vis des victimes dont les cadavres nous interpellent.

À mon sens, un deuxième apport de la thèse de M. Assani touche à la façon dont l'auteur se démarque de l'empreinte laissée par le dualisme platonicien dans un certain discours catholique qui exalte l'âme immortelle au détriment de tout ce qui relève du corps, siège du désir et, par conséquent, du péché. Si M. Assani se demande à la page 446 de sa conclusion « ne peut-on pas nier Dieu sans nier l'homme lui-même ? », nous savons combien la morale catholique fondée sur ce dualisme a nié l'homme. Cela étant, à ce discours l'auteur substitue l'affirmation d'après laquelle, je le cite dans son introduction, « le fait que le Verbe de Dieu soit venu dans une chair veut également dire qu'il est venu dans un corps qui appartient au monde et dans des conditions humaines ».

M. Assani rappelle également la conception de l'être humain comme une unité, si bien que la résurrection est conçue comme une affirmation de chaque vivant dans sa singularité charnelle, et non pas en tant que « confusion d'âmes anonymes dans le ciel intelligible des idées ». En tant que péruvien formé, à une certaine période de ma vie, dans la perspective de la théologie de la libération, je trouve que cette thèse ouvre un champ de recherche interdisciplinaire très riche : dans quelle mesure les notions henryennes de « vie subjective radicale », de « chair » et de « réciprocité entre la Vie et le vivant » peuvent-elles dialoguer avec ce que M. Assani appelle un « Dieu non pas conceptuel mais pathétique » qui génère des soi-vivants promis à la vie ? Je cite, à ce propos, la page 451 dans la conclusion de son travail : « Le corps qu'il qualifie d'opaque peut certes disparaître à notre 'voir' mais la Vie, elle, est un présent vivant invisible. Du même coup l'homme ne peut disparaître. Le fait d'être cadavre est une manifestation même de la Vie. Mais une objection est possible. Ne peut-on pas imaginer, ne serait-ce que parce que la Vie est hyperpuissante, que le corps-chose disparaisse pour laisser place à l'autonomie de la Vie ? ».

Je voudrais maintenant ouvrir un moment de discussion avec M. Assani en lui soumettant trois remarques :

1. Malgré l'articulation entre l'invisible et le visible, entre le langage du monde et la Parole de la Vie – et en dépit du dépassement du dualisme platonicien en ce qui concerne votre conception de la résurrection –, vous gardez à certains égard ce même dualisme, lorsque vous opposez, par exemple,

- le corps qui doit répondre aux normes de la beauté au corps que je suis réellement et qui recherche une certaine éternité
- le corps-chosique au corps-sujet
- l'animalité à la libération du moi
- la corruption / putréfaction du tombeau à l'état de béatitude
- le cadavre / matière à l'esprit
- l'homme du monde comme « simple illusion d'optique » à l'homme promis à la résurrection

Pourriez-vous expliquer les raisons qui vous ont motivé à insister sur ces oppositions tranchées entre ce que vous appelez « l'empire du voir » d'un côté, et « la vie invisible » de l'autre côté, comme si dans une « phénoménologie du cadavre » l'on pourrait faire l'économie de la

dimension sensible, culturelle, esthétique et érotique de notre rapport aux morts ? Pourriez-vous expliquer également en quoi vous considérez que ces oppositions correspondent à une approche henryenne ?

2. Si la vie auto-affective est avant tout force et affect, et si le corps subjectif est pouvoir et donc un « faire » avant qu'un « comprendre » – si le parler de la vie est un agir et non pas l'intelligibilité d'un verbe –, pour quoi associer la question phénoménologie du corps à celle du sens, alors que la vie est précisément le domaine du « hors-sens » des affects et des forces a-signifiants et toujours déjà pleinement donnés à eux-mêmes ?

Je vous pose cette question car, d'après vous, la « compréhension de notre corps à la lumière de la raison », selon « sa destinée » et « sa recherche d'éternité », va de pair avec une dimension morale que l'on a du mal à reconnaître comme étant d'inspiration henryenne. J'évoque à ce propos les passages de votre thèse dans lesquels vous faites référence, par exemple, à la *rectification* du comportement par l'eucharistie, au fait que la vie de l'homme *devient* celle de l'homme, à la *déification* de l'existant humain, ou encore à la nécessite pour le Christ de *restituer* à l'homme sa valeur pour que ce dernier *acquière* sa dignité divine.

3. Ayant consacré ma propre thèse à l'écriture romanesque de Michel Henry, je suis particulièrement sensible aux passages de votre thèse dans lesquels vous citez ses romans. Je voudrais attirer votre attention sur le passage de *L'amour les yeux fermés* cité à la page 25 du premier chapitre de votre travail. Vous y retenez l'affirmation du personnage de Glimbra « Certes l'esprit pense, mais seul le cul chie », pour appuyer l'idée d'après laquelle, je vous cite, « en raison de sa chair, l'homme chez Henry n'est pas seulement supérieur aux animaux mais il est d'une autre nature, d'une nature divine, il est essentiellement invisible ».

Je me permets de revenir à cette citation et vous demande de réagir aux remarques suivantes. À mon sens, le passage que vous citez reste précisément prisonnier d'un enchaînement de concepts dont l'opposition nous empêche d'entendre le « vertige » qui sous-tend aussi bien le « bouillonnement joyeux » de la vie, que sa décadence et sa destruction. En vertu de ces oppositions, la prolifération des « multiples énergies » de la vie se voit circonscrite aux « préoccupations d'ordre élevé », au « Calme Intérieur » et aux « valeurs spirituelles » de l'« aristocratie de la sensibilité », selon un contraste théorico-moralisant avec ce que le Grand Chancelier considère les signes de la « barbarie ». Dès lors, la simple « richesse matérielle », le « déchaînement des instincts les plus bas » et l'« affranchissement total du désir » sont définitivement écartés, comme si ces manifestations de la « décomposition d'un univers » et de la « critique désobéissante » – qui s'assimilent en réalité, dans la bouche du Grand Chancelier, à sa dénonciation du communisme –, étaient dépourvues du pathos de la vie, comme si elles ne faisaient pas partie du « tout peut arriver », du « rejouer la vie », de l'« excès d'une imagination ivre » rendus possibles par le « rivage à soi » de la vie elle-même : comme si on avait oublié que rien n'est « primaire », puisque tout provient de l'« écoute » de la « la tension intérieure de la vie » et tout « répond » à un déploiement d'affects et de forces.

Il aurait donc peut-être fallu se concentrer plutôt sur la combination d'exaltation et de retournement contre soi qui pousse la vie à sa reprise à partir, par exemple, de l'analogie entre Aliahova et un animal malade, entre la ville et son « devenir cadavre ». Cette image permet de suggérer le fait que c'est dans son « corps immobile », et grâce à l'excès insupportable de sa lassitude, que la vie est renvoyée à son « substrat permanent » ; si elle peut ainsi se-reconduire

« au lieu de son émerveillement », c'est parce que dans les moments de « maladie » elle ne s'était en réalité jamais détachée d'elle-même. C'est pourquoi, en dépassant les oppositions trop faciles du Grand Chancelier, Aliahova se présente comme « l'incarnation matérielle » des mouvements de souffrance et de jouissance qui réalisent, dans toute sa complexité, le « trajet vers soi ». Je cite le passage en question, toujours dans *L'amour les yeux fermés* : « Aliahova pourrissait lentement. Mais, tel aussi un organisme malade qui devient morbide, fatiguée et énervée par son sommeil, son grand corps immobile parcouru de frissons, secouée par la fièvre, ne pouvant plus enfin se supporter elle-même, la ville allait se réveiller, tournant contre soi, dans un ultime sursaut, ses dernières forces ». En succombant à sa propre ivresse, ce « pathos » déchaîne de lui-même les nouvelles forces du « pathos de la jouissance », ainsi que la réitération de soi de la vie.

Outre ces images poétiques qui, dans *L'amour les yeux fermés*, pourraient nourrir votre phénoménologie du cadavre, j'évoque le dernier roman de Henry intitulé précisément *Le cadavre indiscret*. L'histoire racontée dans ce texte est elle-même, dans son ensemble, une figure de la tension entre la parole mensongère du monde – la version du « suicide » – et la Parole de la Vie – la vérité du meurtre. Nous retrouvons ici l'effectuation romanesque de ce conflit, comme une tension permanente entre ce que de cette vérité doit être dit et ce qu'il faut taire : « Mon gendre a été assassiné. Assassiné par les services secrets, sur l'ordre du pouvoir… Je suis sur écoute, mais je m'en fiche. Ils peuvent faire contre moi tout ce qu'ils veulent, ils ne m'empêcheront pas de dire la vérité ».

À partir de ces références littéraires, je vous pose deux dernières questions :

a. Qu'en est-il, eu égard à votre thèse selon laquelle « être cadavre c'est en définitive faire une expérience singulière de la Vie absolue », de ce mouvement, essentiel pour Henry, de retournement de la vie contre elle-même ? La putréfaction, la poussière, l'odeur pestilentielle, le dégoût de la matière, bref, le cadavre lui-même, ne devraient-ils pas être décrits autrement que comme la réduction au registre de la vision du corps-chose, ou comme « l'empire du voir » ? Ne sont-ils pas, au même titre que les parfums, des effectuations de la force et de l'affect, puisque le tombeau et le cadavre résonnent toujours déjà en nous dans leur dimension sensible ? Un cadavre, n'est-il pas toujours déjà éprouvé non seulement par les autres mais par moi-même, comme le cadavre que je suis déjà, malade et vieillissant, comme le cadavre que je serai ? La survie au sens de la résurrection du corps n'est peut-être la seule alternative ni à la réduction du cadavre à sa dimension biologique, ni à la pure représentation de notre esprit. Si, comme vous le rappelez à la page 454, « je tiens ma certitude dans la certitude même de la Vie absolue », je la tiens également dans la certitude, affective et immédiate, partagée avec tous les soi-vivants, de mon/notre devenir progressivement cadavre.

b. Ne faudrait-il pas revenir au sens propre de la *sur*-vie chez Henry, c'est-à-dire à une notion strictement philosophique qui, plutôt que de renvoyer à la « sur-vie du corps-chair au-delà de la mort, ou après la mort », pointe vers la *sur*-abondance – dans une immédiateté toujours présente – d'un corps en accord avec les pouvoirs qui sont les siens, sous les modalités aussi bien du pathos de la jouissance que du pathos de la souffrance ? En ce sens, ne faudrait-il pas parler, plutôt que de résurrection, de réitération et d'intensification de la vie auto-affective chaque fois qu'elle s'éprouve elle-même comme force et comme affect, aussi bien dans l'épanouissement de ses pouvoirs que dans l'affaiblissement de ces derniers voire dans leur retournement contre eux-mêmes ?