

Le Soi au pluriel : entre répétition et rencontre

« (...) *La vie est la répétition.* »

Michel Henry¹

L'«ouvrage ultérieur» que Michel Henry annonçait, en 1990 dans l'avant-propos de *Phénoménologie matérielle*, vouloir consacrer à «une étude systématique» de «l'intersubjectivité» ne verra jamais le jour.² Et cela, non pas en raison d'un échec ou d'un empêchement, mais d'une décision: le chantier du livre a été ouvert en 1991 et volontairement laissé en plan.³ Cela ne signifie pas que l'auteur en oublie la problématique. Au contraire, il s'y confrontera de nouveau, mais cette fois sur la base d'un dispositif enrichi par un concept qui revêt dans sa pensée une importance majeure: celui de Vie absolue. Concept qui absorbe l'intersubjectivité au point de presque la dissoudre. Comment, dans quelle mesure et à quel prix, c'est précisément ce que cette contribution se propose de clarifier.

Le terme «intersubjectivité» doit être compris chez Michel Henry dans un sens générique. Il recouvre, dans ses analyses, deux acceptions principales, plus une: 1) celle de ce qui est en commun dans la communauté, ce que l'auteur décrit aussi parfois comme l'«être-avec»; 2) celle de l'accès à l'autre ou à l'en-commun, accès qu'Henry désigne souvent par le terme de «relation». Ces deux acceptions sont celles historiquement véhiculées par la tradition phénoménologique: la première correspond à ce que Husserl a nommé le «*Miteinander*» et Heidegger le «*Miteinandersein*»; la seconde est celle que ces auteurs ont traité à travers l'altérité transcendante de l'*ego* ou l'«encontre» entre *Mitdasein* propulsés dans le monde. Mais Henry fait encore droit à une troisième acception du terme «intersubjectivité»: la rencontre entre les membres de la communauté, rencontre qui se produit dans le monde. Même s'il n'est guère développé, le point est évoqué et indique avec clarté qu'il entend tenir, dans son analyse, l'ensemble de la sphère intersubjective, de la vie invisible hors-monde à ses occurrences visibles dans le monde.

1 M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, «III.- Pathos-avec»; 2. Pour une phénoménologie de la communauté», Paris, PUF, «Epiméthée», 1990, p. 173.

2 *Ibid.*, p. 12.

3 Le texte qui en résulte, «Intersubjectivité pathétique» a été publié dans J-M Brohm et J. Leclercq (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Age d'homme, «Les dossiers H», 2009, p. 124-147.

Le premier texte de référence que Henry consacre au thème de l'intersubjectivité est la troisième section de *Phénoménologie matérielle*, «Pathos avec». Elle comporte, on le sait, deux études: l'une analyse la «V^e méditation cartésienne» de Husserl qui débouche notamment sur le concept de «Nous transcendantal»; l'autre se donne pour thème la «phénoménologie de la communauté». Dans la première, Henry critique la problématique de l'intersubjectivité telle qu'elle est instruite par le fondateur de la phénoménologie: selon la constitution intentionnelle d'un en-commun par les *ego*. Dans la seconde, à rebours de Husserl, il se fonde sur un en-commun de la communauté. L'objet est le même, les prémices diffèrent. Il n'y va pas d'une affaire de goût ou d'une simple préférence pour une porte d'entrée plutôt qu'une autre; le déplacement opéré par Henry relève d'une exigence méthodologique.

Husserl entend approcher l'en-commun à partir de la phénoménalité qui donne, à l'*ego*, l'autre *ego*. Or, pour Henry, l'*ego* est d'abord un Soi vivant dans la vie avant d'accéder aux possibilités de l'*ego* transcendantal.¹ Or la vie est cela qui se phénoménalise sans vis-à-vis, hors de toute intrigue noético-noématique: elle est celle qui donne et cela qui est donné. Dans le texte du chantier abandonné évoqué plus haut, Henry marque bien la différence. Vouloir comprendre l'autre *ego* à partir de l'*ego* renvoie inmanquablement à l'un ou à l'autre des motifs – analogie, extériorité, représentation – qui trahissent, à ses yeux, le défaut congénital de la tradition phénoménologique qui distingue l'apparaître et l'apparaissant. Ici, au cœur de ce texte consacré à «l'intersubjectivité pathétique», Henry fait ce rappel à l'ordre méthodologique: «la phénoménalité doit pouvoir se phénoménaliser de soi-même»!² Que signifie cette exigence d'un apparaître qui apparaît lui-même à l'égard de la communauté sinon ceci: elle ne peut pas relever d'une constitution transcendantale opérée par l'*ego* ou entre *ego*.

La communauté n'est pas non plus cette réalité ouverte à l'en-commun dans l'extériorité du monde sous la forme d'un *Dasein* irréductiblement *Mitsein*. Celle d'un «être-Là-avec» qui ne serait pas une «détermination existentielle caractérisant le *Dasein* à partir de soi-même» mais un faire «encontre selon le mode de l'indifférence et de l'étrangèreté».³ La communauté ne se tient pas au monde, du moins en premier lieu, pour cette raison radicale: toute communauté est celle de vivants dont la vie ne se rapporte

1 Henry a détaillé très clairement les différences qu'il fait entre le Soi, l'*ego* (ou Moi) et le sujet Je ainsi que le continuum qu'il reconnaît à ces figures de l'individualité; Cf.: «Le corps vivant», *Auto-donation, entretiens et conférences*, Prétextaine, 2002. En l'espèce, «(...) le Moi désigne en fin de compte ce caractère d'être auto-affecté par soi, il est désormais un Soi et un Moi», p. 102-104.

2 Michel Henry, *Les Dossiers H*, *op. cit.*, p. 142.

3 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, ch IV, § 26, p. 119-120; trad. fr. par E. Martineau, Authentica, (hors commerce), p. 103-104.

ni à l'espace ni au temps. Reconnue comme *pathos*, la vie est invisible tandis que le temps-monde, instance de visibilisation, loin d'être nié, est exacerbé par Henry comme son antithèse. La vie se tient hors-temps au point que, en elle, l'absence de passé comme de tout flux vers un hypothétique futur, sont constitutifs de sa définition même – «vivre n'est jamais au passé».¹ De même, la communauté des vivants est-elle, par essence, invisible.

Si les membres de la communauté ne peuvent rendre compte de l'en-commun, qui est en mesure de le faire? Cette question prend ainsi chez Henry la tournure d'un double défi: 1) mettre au jour la phénoménalisation propre de l'en-commun en la soustrayant à la constitution intentionnelle où Husserl la reconduit inlassablement; 2) l'arracher à l'extériorité et à la temporalité du monde où le localise Heidegger.

La tâche n'est pas simple. En premier lieu, si le Soi peut témoigner de la vie comme phénoménalité se phénoménalisant à travers l'auto-affection du *pathos*, il n'en va pas de même de la communauté. À supposer qu'elle soit en mesure de témoigner d'un en-commun qui serait donné, cette donation phénoménale ne saurait impliquer le Soi ou l'*ego* comme à l'égard d'un phénomène ordinaire, c'est-à-dire en tant que donataire puisque celui-ci appartient à ce qui est donné. Quant au monde, si Henry dénie à l'analytique existentielle du *Dasein* toute compétence à l'égard de la vie, il ne disqualifie pas le monde lui-même. Parce qu'elle est un *pathos*, la vie ne s'éprouve ni dans l'extériorité, ni dans le temps du monde, la cause est entendue. Mais qu'en est-il de la relation entre vivants? «La communauté est un a priori» écrit Henry, qui s'interroge en ces termes: «N'est-ce pas dans le monde cependant qu'elle s'accomplit, que la rencontre a lieu et que le couple s'accouple?»² L'extériorité et la temporalité du monde seraient-elles l'instance où s'attesterait la communauté quoique invisible par essence? Et partant, instance où la vie elle-même s'attesterait lorsqu'elle est communautairement en jeu?

Surmontant ces obstacles, Henry prend une position magistrale qui répond d'un coup aux deux défis posés et contient néanmoins une prise de risque.

La réponse est la Vie absolue. Dans le texte inachevé de 1991, et plus généralement à partir de 1992, Henry commence à écrire le mot de vie tantôt avec une majuscule tantôt avec une minuscule. Dans le premier cas, le terme revêt un sens spécifique: celui de Vie absolue. Dans le second

1 Sur ces points, et notamment l'équivalence entre temps et monde, cf. entre autres: *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Editions du Seuil, 1996, ch. I, en particulier p. 26-31 et *Phénoménologie de la vie*, IV, Paris, PUF, «Epiméthée», p. 219 (cité par Paul Audi, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, «Figures du savoir», 2006, ch. II).

2 *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 175-176.

cas, il désigne, selon les occurrences, soit la vie individuelle éprouvée par chacun, soit d'une manière générique, la Vie absolue et la vie individuelle. «Il n'y a qu'une Vie» écrit ainsi Henry dans *C'est moi la vérité* pour préciser six pages plus loin... qu'«il y a deux vies». Il n'y a qu'une Vie: «c'est précisément celle-là qui donne l'ego à lui-même»; il y a deux vies: «celle qui se donne à elle-même dans son auto-génération, celle qui n'est donnée à elle-même que dans l'auto-génération de la Vie absolue».¹ Il faut donc désormais reconnaître deux modalités pathétiques; l'une, celle de la Vie absolue génératrice du Soi, l'autre générée par chaque Soi en son sein propre.

Dans l'économie de la pensée de Henry, la Vie majuscule – *en tant qu'elle est indissociable de la pluralité des Soi et que chaque Soi renvoie à elle* – prend la place d'une clef de voûte. Cette conceptualisation, parachèvement plus que tournant, se produit tandis qu'Henry est attelé à la reformulation du thème communautaire; il signifie donc pour ce dernier un retournement radical de sa perspective. À la question de savoir «comment la relation entre Soi est possible?», la réponse est alors la suivante: la relation est antérieure au Soi. Il n'y a plus lieu de chercher la condition de possibilité de la relation entre Soi auprès des Soi car, en fait de Soi, il n'y en a que dans une relation établie préalablement à tout Soi dans la Vie absolue originaire commune. C'est le sens de cette démonstration: ou l'on s'en tient naïvement à un *ego* «reposant sur soi et se suffisant à lui-même», ou l'on se range à cette évidence «qu'aucun ego ne s'est jamais apporté à lui-même dans la condition qui est la sienne». Alors, il faut reconnaître que «cette impuissance radicale concerne l'autre ego aussi bien que le mien» et son incapacité «à former le point de départ aussi bien que le point d'arrivée de la relation à autrui». Dès lors, il convient d'admettre que «les termes entre lesquels une telle relation doit s'établir ne sont eux-mêmes possibles que dans cette Vie» qui fonde aussi «la relation elle-même (...) *en tant qu'elle est elle-même cet être-en-commun*».²

La mise au jour de la Vie absolue dans *C'est moi la vérité* non seulement apporte une réponse au *quoi?* de l'en-commun et de la relation – deux des principaux motifs de l'intersubjectivité, identifiés comme identiques –, mais elle fournit également le document phénoménal du *comment?*, l'apparaître du Soi au pluriel. L'élaboration de ce concept satisfait au cahier des charges de la problématique de l'intersubjectivité tel qu'il avait été fixé dans «Pathos-avec», comme un «Fonds de la vie» commun, «nappe affective souterraine» à laquelle chacun s'abreuve.³ Ultérieurement, *Incarnation*, en donnera une

1 *Ibid.*, p. 202 et 208. Cf. aussi la note de la page 40 où l'auteur s'explique sur l'usage du terme «vie» avec majuscule et minuscule.

2 Les citations qui précèdent sont issues de *C'est moi la Vérité*, *op. cit.*, p. 317. C'est Michel Henry qui souligne.

3 *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 178.

formulation plus aboutie : « (...) La Vie absolue se révèle être, en son Verbe, l'accès phénoménologique à l'autre Soi comme elle est pour moi-même l'accès au mien : l'Ipséité en laquelle je suis donné à moi et viens en moi, en laquelle l'autre est donné à lui-même et vient en lui. En laquelle je puis venir à lui, en laquelle il peut venir en moi. C'est en ce sens, par conséquent, que la Vie est l'"être-avec" comme tel, l'essence originelle de toute communauté : l'être-en-commun aussi bien que ce qui est en commun. »¹

L'installation de la Vie absolue au centre du dispositif est assortie, disions-nous, d'une prise de risque. À l'égard des étants vivants que sont aussi les Soi, la Vie absolue est celle qui précède toute génération et toute relation. Cette précession est problématique. Signifie-t-elle que la Vie, hors-temps et hors-monde, s'accomplit à travers la venue de chaque Soi selon l'écart d'un avant et d'un après? Cette question est prise de front par Henry dans *C'est moi la Vérité* : « L'auto-engendrement de la Vie en lequel chaque ego vivant sera engendré signifie pour celui-ci un Avant-absolu (...). Comment donc cet ego pourrait-il rejoindre cette Vie qui le devance dans une antécédence à peine pensable? »² Faudrait-il définitivement faire droit à la conjecture d'une communauté s'accomplissant dans la rencontre, évoquée dans « Pathos-avec » que nous avons mentionné plus haut? De fait, les problèmes de l'intersubjectivité sont évacués au prix d'un retour du temps là où, comme le loup dans la bergerie, on l'attend le moins ; dans l'instance de vie qui gouverne la vie hors-temps. Cette hypothèque du temps, Henry la lève par une nouvelle surenchère conceptuelle.

Ce que l'auteur nous invite à penser, « c'est une conception entièrement neuve et insolite de la temporalité », soit « l'essence de la temporalité propre à la Vie ».³ Cette tâche, Henry se propose de l'accomplir en l'occurrence avec le christianisme dont il avance ici une lecture philosophique où phénoménologie de la vie et doctrine chrétienne jouent cependant, l'une à l'égard de l'autre, comme révélateur ou validation, non comme condition nécessaire d'élaboration. L'enjeu paraît insurmontable : comment penser une « forme du rapport à l'Avant qui ne soit plus la distance du passé – aucune distance, aucune "ek-stase" » ?⁴ Le *requisit* : « Toute forme de rapport qui ne tient pas sa possibilité de la mise à distance d'une ek-stase, la puise dans le pathos ».⁵

Lisons de bout en bout, la solution avancée par Henry : « Mais la vie, nous le savons, est un mouvement, un procès, le procès de l'éternelle venue en soi de ce qui s'éprouve soi-même sans jamais se séparer de soi. Ce

1 *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Editions du Seuil, 2000, p. 352-353.

2 *C'est moi la Vérité*, op. cit., p. 199.

3 *Idem*.

4 *Ibid.*, p. 201.

5 *Idem*. Souligné par l'auteur.

mouvement de venir en soi qui ne se sépare jamais de soi, c'est la temporalité propre de la vie, sa temporalité radicalement immanente, inextatique, pathétique. Dans cette temporalité, il n'y a ni avant ni après au sens où nous l'entendons, mais un éternel mouvement, un éternel changement en lequel la vie ne cesse de s'éprouver soi-même, de s'éprouver dans le Soi qu'elle génère éternellement et qui lui-même ne se sépare jamais de soi. Que, dans la temporalisation de cette temporalité originelle immanente, il n'y ait rien de passé, rien non plus qui ne serait pas encore, rien de perdu et rien d'attendu, nous le comprenons dès que nous comprenons la possibilité de quelque chose comme "vivre". Car dans le mouvement même du vivre et pour autant qu'il s'accomplit comme l'auto-mouvement d'un Soi, tout est vivant et ne cesse de l'être.»¹

Prenons l'exacte mesure de ce que nous propose Henry: la temporalité inextatique ne se substitue en aucun cas à la temporalité du temps-monde (ni à un quelconque sentiment du temps); elle assume les deux manifestations du *pathos*, soit la vie-pulsion d'elle-même, aussi bien sous la forme absolue toujours et encore à l'œuvre que sous la forme de l'épreuve auto-affective radicale du se-souffrir-soi-même où s'originent toute souffrance et toute jouissance.² *Pathos* à l'œuvre à travers la génération des Soi et à travers la vie de chaque Soi. Il n'en reste pas moins que le Soi se trouve en présence de deux temporalités que l'on peut saisir ainsi: celle de son corps de chair éprouvant, celle de son corps de chair vieillissant. La temporalité inextatique répond entièrement du premier: généré dans l'auto-génération de la Vie absolue toujours à l'œuvre et en tant que vivant éprouvant né à la vie dans la Vie. Le temps-monde où règne l'extatique accapare-t-il le second?

La vie est «mouvement» nous dit Henry, «éternelle venue en soi». Voici ce qu'il nous faut comprendre: est éternelle la venue de l'épreuve de la vie dans la chair *pour autant que le corps est vivant*, de même qu'est éternel le mouvement de la Vie absolue *pour autant qu'il y a des corps de chair vivants*. L'éternel est tel, mais étroitement conditionnel; témoigne de son accomplissement, et pareillement garantit ce dernier, la répétition de la venue – *re-venue* pathétique de la Vie absolue en chaque nouveau Soi incarné-incorporé, *re-venue* de l'épreuve pathétique dans le corps de chair. Où il appert qu'un deuxième préfixe, en sus de celui d'«auto», est indispensable pour décrire l'auto-donation de la vie: celui de «re» qui marque la répétition. Il faut ainsi rendre justice de ces mentions qui accompagnent le plus souvent l'évocation du *pathos*: il revient «toujours» ou «sans cesse», il ne se sépare, ou ne cesse «jamais», etc. Si le *pathos* se joue toujours de

1 *Ibid.*, p. 201-202.

2 Paul Audi a bien rendu compte de la structure pulsionnelle du pathos chez Henry dans son *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, *op. cit.*, notamment p. 143-153.

part en part, pour, en, et par lui-même, sa venue sans *re-venue* n'est pas pensable, ni pensée chez Henry.

La répétition vaut pour une dimension première et nécessaire de l'accomplissement de la vie. Si elle affleure de manière constante dans les analyses de Henry sous différentes formes discursives, elle n'est pas thématifiée en tant que tel. Tout au plus, semble-t-il, ce terme jaillit-il ça et là sous sa plume. « (...) La vie est la répétition »¹; la vie propre au Soi qui est « *incapable de se donner à soi-même la vie* » est seulement donnée « dans la Vie absolue » ici assimilée à Dieu : « c'est ainsi que s'accomplit la répétition de l'intériorité phénoménologique réciproque de la Vie et de son Verbe en tout vivant, comme intériorité phénoménologique de ce vivant et de la Vie absolue ».²

Quel est le siège de la répétition ? Poser la question complètement, c'est déjà y répondre : quel est en effet le siège de la chair qui éprouve sinon le corps de chair lui-même ? En un mot, la répétition est le motif qui permet techniquement de reconnaître le chaînon entre corps de chair éprouvant et corps de chair vieillissant ; entre temporalité inextatique et temporalité extatique. C'est ce qui nous est possible d'avancer sans perdre de vue que c'est la répétition des manifestations auto-affectives qui se tiennent dans la temporalisation du Soi comme corps de chair et non les manifestations auto-affectives elles-mêmes relevant de la seule chair. Ce qui s'expose ainsi à la temporalité du monde jusqu'à s'épuiser en elle n'est jamais l'épreuve pathétique de la chair qui demeure inaltérable, c'est la possibilité de son accomplissement dans le corps de chair.

La répétition se présente donc comme cette possibilité propre à chaque Soi, pour l'accomplissement du Soi lui-même. Cela signifie que le Soi ne peut jamais être entièrement livré à la temporalité du temps-monde ; et encore ceci : la qualification de la vie de chaque Soi est toujours aussi relative à la modalité de son accomplissement pathétique. Il faut reconnaître à cette notion d'accomplissement tout son poids car elle permet de soustraire le corps de chair vieillissant à la seule indexation du temps-monde (les jours de la vie) pour l'indexer à la temporalité de la répétition propre à chaque Soi (la vie en son jour qui m'est propre).

Quelle est la portée de la temporalité inextatique comme répétition à l'échelle pathétique de la Vie absolue ?

La « structure interne de la vie » veut que la vie soit à « chaque fois un vivant » note par exemple Henry selon une analyse jamais démentie.³ Evoquant, dans ce passage, l'essence de l'Ipséité, l'auteur relève encore qu'elle est

1 *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 173.

2 *Incarnation, op. cit.*, p. 352.

3 *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 162.

«chaque fois un Soi effectif, l'identité de l'affectant et de l'affecté dans une auto-affection qui individualise radicalement, qui pose le sceau de l'individualité sur tout ce qui s'auto-affecte en elle.»¹ Ailleurs, «la Vie absolue» est décrite comme «celle qui s'éprouve elle-même dans une Ipséité effective qui est comme telle, un Soi lui-même effectif et, comme tel, singulier»²; de même, est aussi réaffirmée avec force la «coappartenance originaire de la Vie et de l'Individu»³ comme un principe nécessaire, celui de «la vie propre et singulière de l'ego».⁴

Que signifie cette singularité du Soi comme effet du mouvement répétitif (souvent signalé par la mention «chaque fois» dans l'analyse) de la Vie? Ni plus ni moins que la pluralité des Soi. Il faut remarquer que cette dernière s'impose en réalité de manière massive, c'est-à-dire quelle que soit le bout par lequel on se saisisse du Soi – selon la répétition, comme nous venons de le faire, ou selon la singularité elle-même: par principe, toute singularité suppose la pluralité. Toute sauf une: Dieu. A l'échelle du *pathos* individuel, la répétition rend compte de l'articulation entre temporalités extatique et inextatique, de même qu'elle ouvre à l'accomplissement du Soi; hissée à l'échelle du *pathos* verbal, où elle s'impose aussi en droit, il revient à la répétition d'endosser la génération de chaque Soi et partant, la pluralité des Soi elle-même.

Aussi sûrement qu'il y a un Soi, il n'y a pas de Soi concevable seul. Il faut, là encore, prendre toute la mesure philosophique de ce constat derrière son apparente banalité. Soit: l'impossibilité de limiter l'examen de cela qui est propre au Soi. Telle est la dimension renouvelée de l'analyse d'Henry par rapport à la détermination *Dasein-Mitsein* avancée par Heidegger. Celle d'un contenu phénoménologique – le mouvement interne du *pathos* de la Vie – qui non seulement rend *effectivement* compte de la co-détermination radicale singulier/pluriel de l'individu dans l'apparition du Soi, mais interdit, au-delà, de lui signifier son congé.

La temporalité inextatique conçue par Henry en introduisant la Vie absolue dans l'économie de la vie se traduit par la répétition des occurrences pathétiques éprouvées par le Soi d'une part et la pluralisation des Soi d'autre part. Ces deux mouvements, qui procèdent d'un même élan, ne font-ils que produire ces deux effets de facture si différente, ou convergent-ils d'une façon ou d'une autre? S'il n'y a en définitive qu'une vie, pourquoi et comment, y a-t-il un *pathos* qui produit les Soi et un *pathos* produit au sein des Soi? Henry a déjà répondu: les deux formes pathétiques puisent chacune

1 *Ibid.*, p 163.

2 *C'est moi la Vérité*, *op. cit.*, p. 79.

3 *Ibid.*, p. 151.

4 *Ibid.*, p. 208.

leur effectivité en tant qu'elles se réalisent l'une par l'autre : la Vie selon les vivants, elle en eux et eux en elle. Mais qu'est-ce que cela signifie pour les vivants en tant qu'étants mondains?

Voici une réponse. L'auto-génération revêt une dimension séparatrice, celle d'une individualisation réalisée au sein de la Vie absolue et qui, comme telle, porte en germe la dissémination. Elle précipite ce faisant les vivants incarnés/incorporés dans le temps-monde, au risque de l'éparpillement. Ici, c'est-à-dire à cette échelle de la Vie, le jeu de la temporalisation inextatique se manifeste d'abord comme cette prise de risque dans la temporalisation extatique et les lieux multiples de l'extériorité du monde. *A contrario*, la relation établie dans le monde, lorsqu'elle est établie et là où elle est établie, est cela qui contrarie la dissémination et limite le risque de l'éparpillement.

Combattre ce dernier est un impératif de la vie. L'accomplissement du *pathos*, responsable du pluriel, suppose que l'être-avec originel ne soit pas perdu de vue avec l'individualisation où il s'épuiserait. Pour satisfaire ces exigences il faut donc satisfaire à l'exigence de la relation dont la condition est la rencontre. La rencontre, assujettie par l'espace et le temps mondains est cela qui ne se répète jamais. Elle est l'envers de la répétition. La rencontre relaie la répétition en reconduisant les Soi à l'être-avec. Même s'il ne s'attarde pas sur elle, Henry n'a pas manqué l'importance décisive de la rencontre : «C'est la Vie en son Verbe, de la façon dont elle est venue en lui, avant le monde, qui unit tous les vivants – d'hier, d'aujourd'hui, de demain –, et rend possible leur rencontre comme son unique préalable». Si la Vie est le préalable de la rencontre, celle-ci se doit de lui retourner sa dette. Le sens de la rencontre est de rendre la relation, juridiquement nécessaire, non seulement possible mais aussi effective.

Nous avons vu que l'articulation de la temporalité pathétique du corps de chair éprouvant à la temporalité du corps de chair vieillissant selon la répétition permet de soustraire la qualification de la vie du Soi individuel au seul index du temps-monde. De même, l'articulation de la temporalité pathétique propre de la Vie absolue à la temporalité des Soi livrés au monde permet-elle de soustraire ceux-ci à la seule qualification selon leur sort mondain où les menacent dissémination et éparpillement. Si chaque vie du Soi est susceptible de s'énoncer, non plus uniquement selon une sommation de jours mais selon une qualification pathétique, c'est-à-dire en définitive affective, c'est en raison de son contenu phénoménologiquement identifié par la répétition. Si la vie plurielle des Soi est susceptible de s'énoncer, non plus uniquement selon le temps astronomique de l'arche-Terre commune, selon l'être-avec, l'affect commun par essence, retrouvé par la relation, c'est en raison de la phénoménalité de la rencontre. Notre temps et notre lieu communs se déploient selon un rapport homothétique avec la temporalité

inextatique originelle où la Vie trame l'auto-génération. L'établissement, au monde, de cet hors-temps-monde est le défi lancé par l'accomplissement pluriel des Soi à la dissémination, à l'éparpillement et à la scansion des jours.

Eric Rohde