

Laval théologique et philosophique



Michel Henry théologien (à propos de *C'est moi la vérité*)

Emmanuel Falque

Volume 57, Number 3, octobre 2001

L'oeuvre de Jean Ladrière

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401380ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401380ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Falque, E. (2001). Michel Henry théologien (à propos de *C'est moi la vérité*).
Laval théologique et philosophique, 57(3), 525–536.
<https://doi.org/10.7202/401380ar>

MICHEL HENRY THÉOLOGIEN

(À PROPOS DE *C'EST MOI LA VÉRITÉ*)*

Emmanuel Falque

Faculté de philosophie
Institut Catholique de Paris

RÉSUMÉ : *On tente ici de montrer d'abord en quoi C'est moi la vérité, de Michel Henry, constitue, à proprement parler, une véritable Somme de théologie, et ensuite d'indiquer dans quelle mesure cet ouvrage détermine une certaine forme d'apologétique dont « le rapport aux exigences de la pensée contemporaine » (Blondel) soulève des questions cruciales.*

ABSTRACT : *We try here to show first of all to what extent Michel Henry's C'est moi la vérité deserves to be seen as a veritable theological Summa, and to indicate in the second place how it determines a certain form of apologetics whose "relation to the requisites of contemporary thought" (Blondel) raises crucial questions.*

Que Michel Henry soit *théologien*, et non seulement philosophe, telle est la thèse que nous voulons tenir ici, en discernant ce titre à son auteur comme un honneur, à l'heure où précisément il n'a plus rien à prouver de son métier de philosophe. Une situation en effet paradoxale, au moins en France aujourd'hui, fait que les philosophes chrétiens formés à la théologie (le plus souvent au sein de l'Église) se targuent parfois de ne pas faire de théologie, alors que les philosophes laïcs non institutionnellement instruits de la pratique théologique n'hésitent pas quant à eux à faire profession de théologien. Qu'à cela ne tienne, les seconds n'ont probablement rien à envier aux premiers, dès lors que ce sont eux aussi qui font aujourd'hui œuvre de théologien — fût-ce au sein de l'université et quand bien même les premiers revendiqueraient toujours aux seconds ce pouvoir usurpé.

Loin des querelles de frontières dont l'Hexagone détient donc le secret (qu'elles soient intra-théologiques ou intra-philosophiques), force est alors de constater que nombreux sont les philosophes contemporains qui ne font pas *que* de la philosophie en foulant plus ou moins explicitement le champ de la théologie, quoi qu'ils en disent d'ailleurs eux-mêmes sur eux-mêmes. C'est ainsi tout le mérite de Michel Henry que

* Conférence prononcée le 11 mars 2000 au Collège International de Philosophie en présence de l'auteur. Ce livre, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996 [noté CMV], fait à nouveau la preuve de l'excellence d'un penseur qui sait trancher et décider. Que Michel Henry soit ici remercié pour avoir su entendre ce jour, comme depuis toujours, des remarques qui, en affichant leurs différences, n'en suscitent pas moins un débat pertinent à partir de la chose même : la figure de Dieu qui se déploie dans cet ouvrage.

d'en faire la preuve dans *C'est moi la vérité*, indépendamment de toute pétition de principe toujours stérile pour la pensée — « avec » ou « sans » *tournant théologique de la phénoménologie française*¹.

Les remarques ou critiques adressées ici ne seront donc pas *ad hominem*, ainsi qu'elles le furent parfois en de trop nombreux exposés. S'il est encore aujourd'hui quelque chose à dire de *C'est moi la vérité* — livre sur lequel on ne parviendra pas à dénombrer les multiples articles et comptes rendus qui en font la recension —, c'est uniquement à partir de la chose même : soit de ce Dieu dont il est ici question et auquel le déploiement trinitaire prétend s'être déjà offert à tout homme. Et parce que Michel Henry sait, mieux que quiconque, qu'il ne suffit jamais de plier sous le poids de l'historicité pour délivrer sa propre pensée (CMV, 18), nous n'hésiterons donc pas, quant à nous aussi, à suivre notre propre chemin — fût-ce dans une divergence des voies qui ne signe que mieux la fécondité de leur croisement.

Dans cette perspective donc, il conviendra de montrer positivement et théologiquement d'abord en quoi *C'est moi la vérité* constitue, à proprement parler, une véritable *Somme de théologie*. Et dans un deuxième temps ensuite, de façon plus critique cette fois, nous indiquerons alors dans quelle mesure cet ouvrage détermine une certaine forme d'*apologétique* dont « le rapport aux exigences de la pensée contemporaine » (Blondel) soulève pour aujourd'hui certaines questions d'autant plus cruciales qu'elles engagent le problème même de l'*accès* à ce « dieu le plus divin » (Heidegger).

I. C'EST MOI LA VÉRITÉ : UNE SOMME DE THÉOLOGIE

Dans la tradition chrétienne, une somme de théologie a l'ambition de vouloir tout dire, de délivrer l'intégralité du mystère du salut dans un système ordonné. *C'est moi la vérité*, c'est manifeste, ne répond pas à de tels critères. Et on aurait probablement tort, à l'instar de nombreux critiques, de juger l'ouvrage sur ce qu'il ne dit pas et qu'il aurait pu ou dû dire : la Création, l'Incarnation, l'Esprit Saint, etc. Ce maître livre en dit suffisamment pour qu'on l'estime à ce qu'il dit — et pas davantage. *C'est moi la vérité* n'en est cependant pas moins une *Somme*, si tant est que l'on considère l'ensemble théologique ordonné qu'il déploie. Tout le paradoxe de Michel Henry, et là est probablement son trait de génie, est qu'à l'instar d'Augustin n'ignorant le grec que pour mieux développer la théologie latine, il feint d'ignorer (ou ignore véritablement ?) certaines thèses fondamentales de la théologie classique qu'il redécouvre pourtant magistralement à la seule lecture des textes — et en particulier de l'Évangile selon Jean. L'ignorance, feinte ou délibérée, a parfois des vertus que précisément on ignore. Mieux vaudrait donc ne jamais perdre ce trésor de ce qui est d'autant plus « docte » qu'il en demeure ignorant !

Ce qui pourtant fait l'étonnement du lecteur averti, est l'omission quasi systématique de tout concept théologique alors qu'il en est explicitement question. Ainsi, par exemple, le mot « Trinité » n'apparaît pas une fois dans l'ouvrage alors qu'il ne s'agit

1. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991.

en fait que d'un *De Trinitate* largement revu et corrigé à l'aune de l'auto-affection si justement affectée par son auteur. Pas davantage n'entendrons-nous parler de « kénose » lorsqu'il est question du « dépouillement de la condition divine » (CMV, 112), de « périchorèse » ou de « circumincession » quand il s'agit d'« éternel mouvement de la vie » (CMV, 202), ou encore de « Christ médiateur » lorsqu'apparaît l'idée d'un intermédiaire (CMV, 138) ; ou mieux un « terme médié » (CMV, 139). Tout au plus est-il fait mention de « christologie » dans une longue digression mais seulement pour mieux en rejeter les dérives « traditionnelles » (CMV, 125-131), et la notion de « péché » ne figure pas textuellement comme telle pour traiter de « l'oubli par l'homme de sa condition de Fils » (CMV, chap. VIII, 168 et suiv.) pour n'apparaître que plus tardivement dans le cadre d'une éthique chrétienne (CMV, 227). D'aucuns s'indigneront donc d'une telle absence qui, en réalité, semble ici intentionnelle. À juste titre ou non, c'est un débat qu'on ne pourrait maintenant clore à seulement l'entre-bâiller, Michel Henry en bon phénoménologue fait le choix de ne pas user de termes dont la teneur textuelle demeure absente de l'Écriture. La réalité des concepts, voire des conceptions, théologiques n'en est cependant pas moins présente, et cela de façon exemplaire. Qu'il suffise, pour en faire la preuve, de mesurer notre philosophe à l'aune des plus grands théologiens, et nous verrons alors en Michel Henry une possible, voire une probable, figure de proue de la théologie contemporaine. Le fait n'en est donc que plus remarquable : l'auteur parle, peut-être à son insu, à la fois en Père grec et en Père latin, voire en théologien scolastique.

Père grec, Michel Henry l'est par exemple lorsqu'il déploie l'hypothèse de ma chair vivante donnée à moi-même uniquement dans le passage par la porte, ou sous l'arche, de la chair du Christ : « ma chair vivante est celle du Christ » (CMV, 147). Ainsi en va-t-il précisément de la doctrine de l'incorporation de l'homme à la chair du Christ chez Irénée : « en la chair de notre Seigneur a fait irruption la lumière du Père, puis en brillant à partir de sa chair, elle est venue à nous, et ainsi l'homme a accédé à l'incorruptibilité, enveloppé qu'il était dans la lumière du Père² ». Père grec, il l'est encore lorsqu'il émet l'hypothèse d'une radicale déification de l'homme en établissant la complète équivalence tautologique de l'homme, du moi, du Fils, du Fils de la vie et de Dieu (CMV, 171), ou mieux encore, lorsqu'il suggère une possible « réinsertion de l'homme » dans sa condition originaire de Fils (CMV, 238). Écoutons seulement Grégoire de Nazianze : « [...] l'homme est une créature appelée à être Dieu [...]. S'entretenir avec son propre moi et avec Dieu et vivre sa vie au delà des choses visibles, n'est-ce pas là une grandeur incomparable³ » ? Père grec, il l'est enfin, et cela de façon exemplaire, dans l'affirmation d'une « chair affective ou pathétique de Dieu » (CMV, 75 et 201). Ainsi s'exprime Origène dans un texte d'une contemporanéité remarquable, mais souvent trop peu connu des philosophes :

-
2. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 20, 2, trad. fr. par Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1985, p. 470. Sur Irénée, nous renvoyons à notre article « Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou la chair retrouvée », *Nouvelle Revue Théologique*, 115, 5 (septembre-octobre 1993), p. 683-698.
 3. Respectivement, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 43, 48, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 384), p. 229 ; et *Discours* 2, 7, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 247), p. 97.

[...] comprends quelque chose de pareil au sujet du Sauveur. Il descendit sur terre par pitié du genre humain, il a patiemment éprouvé nos passions *avant* de souffrir la croix et de daigner prendre notre chair ; car *s'il n'avait pas souffert*, il ne serait pas venu partager la vie humaine [...]. *D'abord* il a souffert, *puis* il est descendu et s'est manifesté. Quelle est donc cette passion qu'il a soufferte pour nous ? La *passion de la charité*⁴.

Père latin, Michel Henry l'est aussi parfois, quoique de façon plus rare au regard de son penchant pour la divinisation de l'homme plutôt que l'humanisation de Dieu, lorsqu'il définit la Trinité comme le mouvement réversible et non substantiel qui va du Fils au Père et du Père au Fils, mais en y supprimant toutefois toute forme d'intentionnalité que désigne encore la relation (CMV, 89). Ainsi s'exprime Augustin : « [...] en Dieu point d'attribution au titre de l'accident, parce qu'en lui il n'y a rien de mobile. Il ne s'ensuit pas toutefois que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a en effet la relation — littéralement le mouvement vers quelque chose (*ad aliquid*) — par exemple, le Père vers le Fils et le Fils vers le Père⁵ ». Père latin, ou mieux théologien scolastique bonaventurien plutôt que thomasien, il l'est en particulier dans sa massive affirmation d'un auto-engendrement divin⁶. Contre Thomas d'Aquin pour qui Dieu est « engendrant parce que Père » (*quia Pater est, generat*), comme si un Père pouvait en quelque sorte être et subsister indépendamment de tout Fils, Bonaventure soutient à l'inverse que « Dieu est Père parce qu'il engendre » — pour signifier par là qu'il n'est jamais de Père orphelin de son fils : « [...] *pater quia generat*. Telle est la bonne formule. Il est clair en effet que l'origine est la raison d'être du rapport, et non pas le rapport la raison d'être de l'origine⁷ ». Jamais cependant, il convient de le noter, Bonaventure ne pensera, à l'instar de Michel Henry, de réversibilité de l'engendrement du Père et du Fils. L'engendrant (le Père) n'est jamais l'engendré (le Fils) au regard de l'absolue donation de sa plénitude fontale (*plenitudo fontalis*). Bonaventurien, Michel Henry l'est plus encore lorsqu'il affirme le « projet absurde de soutenir une preuve de Dieu » (CMV, 194). Citant à juste titre le *Proslogion* d'Anselme, comme notre philosophe dans *C'est moi la vérité* (*ibid.*), Bonaventure retourne précisément l'argument qui est critiqué. Il ne dit pas « *si* tu es partout présent, *pourquoi* ne te vois-je pas partout présent⁸ », mais « *puisque* tu es partout présent, *comment* ne te verrais-je pas partout présent⁹ » ? L'hyper-présence de Dieu chez Bonaventure, à l'encontre de Michel Henry cette fois et en bon franciscain ici,

4. ORIGÈNE, *Homélies sur Ézéchiel*, VI, 6, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 352), p. 229-231. Sur Origène, nous renvoyons à notre article « Origène, intersubjectivité et communion des saints », à paraître dans les *Actes du colloque Enrico Castelli, Intersubjectivité*, en 2001.

5. AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, 6, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Bibliothèque augustiniennne », 15), 1991, p. 433. Sur Augustin, nous renvoyons à notre article « Saint Augustin ou comment Dieu entre en théologie, Lecture critique des livres V-VII du *De Trinitate* », *Nouvelle Revue Théologique*, 117, 1 (janvier-février 1995), p. 84-111.

6. CMV, chap. IV : l'auto-génération de la vie comme génération du premier vivant.

7. BONAVENTURE, *I Sent.*, d. 27, p. I, a. un., q. 2, concl. Sur Bonaventure (et ses parallèles ou oppositions [Anselme, Thomas...]), nous renvoyons à notre thèse, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie. La somme théologique du Breviloquium (prologue et première partie)*, Paris, Vrin (coll. « Études de philosophie médiévale »), 2001.

8. ANSELME, *Proslogion*, chap. I ; et CMV, p. 195.

9. *I Sent.*, d. 8, p. I, a. I, q. 2, concl.

se révélera dans le « livre du monde » et non pas dans la seule Vie divine opposée à une quelconque vérité du monde. Dire en outre que « le Père engendre en lui éternellement le Fils » (CMV, 76), c'est encore ce que soutient Bonaventure bien avant Maître Eckhart : « si donc en Dieu, il y a fécondité parfaite, Dieu engendre toujours (*semper ergo generat*) ; mais il n'engendre nul autre sinon le Fils. Ainsi le Fils est-il toujours engendré¹⁰ ». Penser enfin que l'Écriture n'est pas première, mais vient seulement « rappeler à l'homme sa condition de Fils » en raison du péché (CMV, 290) est aussi une thèse originale tenue par Bonaventure à la suite de Hugues de Saint Victor : « [...] il est certain qu'à l'état d'innocence, l'homme avait la connaissance des choses créées [...]. Mais lorsque l'homme fut tombé et eut perdu la connaissance, il n'y avait personne pour les reconduire à Dieu. Ce livre, c'est-à-dire le monde [perspective opposée à M. Henry], était comme mort et effacé. C'est pourquoi un autre livre était nécessaire pour interpréter les métaphores des choses. Ce livre est celui de l'Écriture (*liber scripturae*) » (Hex., XIII, 12). Et pour sauver, en guise de conclusion, Thomas d'Aquin non absent de la perspective henrienne, l'idée d'une loi nouvelle « intérieure à la vie » (CMV, 230) signifiant son « congé à la loi ancienne » (CMV, 227) est explicitement inscrite dans la *Somme théologique* et fait même toute l'originalité de la perspective thomasiennne : « [...] la loi nouvelle est dans son principe essentiel une loi intérieure, mais dans ses éléments secondaires elle est une loi écrite¹¹ ».

Sans réduire trivialement *C'est moi la vérité* à une *Somme* qui ne ferait que la somme de *theologoumena* philosophiques antérieurs, ce rapide excursus, aussi dense et précis que faire se peut, suffit donc à montrer que Michel Henry est non seulement philosophe mais aussi *théologien* — soit selon une feinte ignorance soit par un quelconque génie naturel (peu importe au regard du résultat !). Irénée, Grégoire de Nazianze, Origène, Augustin, Bonaventure et Thomas d'Aquin semblent l'avoir presque « sur-naturellement » illuminé ! Mais encore faut-il maintenant en mesurer la portée. *C'est moi la vérité* ouvre-t-il vers une nouvelle apologétique capable de dire encore quelque chose de notre monde et à notre monde ?

II. *C'EST MOI LA VÉRITÉ* : VERS UNE NOUVELLE APOLOGÉTIQUE

La question de l'apologétique, outre son vocable désuet, n'est pas absente de *C'est moi la vérité*, loin s'en faut. Traditionnellement invoquée pour célébrer « la défense et l'illustration de la foi chrétienne », elle indique aussi, plus positivement cette fois depuis la *Lettre sur l'apologétique* de Maurice Blondel (1896), le « rapport aux exigences de la pensée contemporaine » (en matière d'apologétique¹²). C'est préci-

10. I *Sent.*, d. 9, a. un., q. 4, arg. 4.

11. *Somme théologique*, Ia IIae, q. 106, a. 1, resp.

12. M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, dans *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1997, t. II, p. 97-173 (*Premiers écrits*, Paris, PUF, 1956, p. 5-95).

sément sur ce point que *C'est moi la vérité* pourrait, ou aurait pu, constituer une nouvelle apologétique, c'est-à-dire un nouveau mode de rapport du christianisme à la pensée contemporaine — soit selon nous la phénoménologie dans sa source originelle (Husserl) mais aussi dans ses développements ultérieurs (en particulier Heidegger et Merleau-Ponty). Penser, c'est décider, et écrire c'est fixer des décisions. C'est à l'aune de telles décisions — prises quant à nous dans *Le passeur de Gethsémani*¹³ — qu'il nous faut donc maintenant mesurer la tentative de *C'est moi la vérité* : un certain désaccord de fond quant à la conception du christianisme au monde (chap. I, II, XIII et conclusion) et à une sorte d'enfermement du divin dans la plus radicale autarcie d'une Vie qui ne se donne qu'à elle-même (chap. III-VIII) ne saurait en même temps cacher une extrême consonance avec ce qui touche la seconde naissance, l'éthique chrétienne, les paradoxes du christianisme et le rapport à l'Écriture (chap. IX-XII). En ces derniers chapitres de phénoménologie purement descriptive (la temporalité, le *pathos* de la douleur, la parabole du Fils prodigue, l'agir chrétien, le jeûne, l'amour du prochain, la souffrance et la joie, le salut par la filiation, etc.) se tient d'ailleurs probablement le cœur de l'intention et de la portée, à la fois théologique et pratique, de l'ouvrage de Michel Henry.

Tout le mérite de *C'est moi la vérité*, c'est d'abord d'un point de vue théologique, et non pas seulement philosophique, de dénoncer la lecture trop unilatérale des textes de l'Écriture non seulement à partir de la méthode « historico-critique » (CMV, 9-10) — ce avec quoi tous les théologiens, ou presque, s'accorderont aujourd'hui —, mais aussi par la méthode dite « herméneutique » — ce qui cette fois ne va pas de soi dans une apologétique contemporaine : « [...] remarquable est le fait que cette critique du langage trouve sa formulation dans le Nouveau Testament lui-même. Celui-ci ne cesse de discréditer l'univers des mots et des paroles » (CMV, 15). Le chapitre XII — la parole de Dieu, les Écritures — jetant le discrédit sur un tel usage du langage en théologie marque une décision exemplaire dans le paysage théologique contemporain, et nous savons gré à son auteur d'en avoir marqué la césure : « [...] de toutes façons, la phénoménologie a cédé la place à l'herméneutique, à des commentaires ou, pour mieux dire, à des hypothèses sans fin » (CMV, 282). L'originalité de *C'est moi la vérité* est donc selon nous de déployer une véritable « phénoménologie descriptive » à partir de la seule lecture de l'évangile (en particulier Jean) et de l'expérience originaire de l'homme en Dieu qui à la fois le contient et le dévoile. Dans la parole de Dieu, c'est la Parole elle-même qui s'y donne. D'où l'impossible mise à distance d'un texte sans distance avec son locuteur comme son auditeur (voir sur ce point la critique originale et pertinente de la structure heideggérienne de l'Appel [CMV, 280-285]). Il faut donc oser le dire avec Michel Henry : « [...] le texte, en l'occurrence le texte des Écritures, n'a jamais constitué l'objet de notre recherche » (CMV, 286) — pour enfin traiter d'autre chose, c'est-à-dire cette fois de l'expérience originaire et divino-humaine qu'il déploie.

13. E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 1999.

On ne saurait cependant selon nous congédier trop arbitrairement l'usage divin des mots humains, en cela même précisément qu'ils sont humains. S'il fallait suivre à nouveau Bonaventure ici, ainsi que toute la lignée franciscaine, on ne s'accordera pas avec Michel Henry pour affirmer que « la parole qui nomme les oiseaux, les poissons, les couleurs de leurs ailes ou leurs écailles, le feu, les arbres, les eaux, les vêtements, les chaussures, les aliments, les excréments, etc. » n'appartient qu'à une « parole du monde », au sens où elle ne se tire en rien de la Parole de Dieu (CMV, 277). C'est au contraire, nous semble-t-il, parce que Dieu condescend (*condescensio*) à épouser le langage de l'homme, et même à partager notre chair, qu'il se rend le plus proche de l'homme en usant de telles métaphores : être fort comme un lion, rusé comme un serpent, doux comme un agneau, riant comme un pré d'herbe fraîche, etc. Dieu ne parle pas d'autres mots que nos mots humains en cela précisément qu'il s'est fait homme et que, par eux, il n'a de cesse de nous parler : « [...] en vue de la louange de Dieu, souligne Bonaventure, il faut avoir recours à la métaphore. Puisqu'en effet Dieu est fort digne de louange, et afin que la louange ne cesse pas faute de mots, la sainte Écriture a enseigné de transférer les noms des créatures vers Dieu¹⁴ ».

Pour tout dire, et le dire nettement, c'est le prétendu refuge dans l'invisibilité pourtant combattu au chapitre XIII de *C'est moi la vérité*, dans un certain rapport au jeune Hegel (CMV, 294 et suiv.), qui est ici mis en question. Peut-être ne suffit-il pas de disqualifier le « monde visible » au nom du postulat d'une « seule réalité unique » qui est celle de Dieu (CMV, 303). La réalité de Dieu n'exclut pas nécessairement la visibilité du monde, et une concession à la fin de *C'est moi la vérité* semble même en faire l'aveu, par une formulation moins tranchée qu'en ses débuts : « [...] le christianisme en effet ne méconnaît nullement la vérité du monde, cette façon d'apparaître que nous avons longuement décrite et qui, en tant que mode effectif d'apparition est *incontestable* » (CMV, 301 [nous soulignons]). Le mot de Paul Claudel dans une lettre inédite à H. Lemaître n'est peut-être pas dénué de sens en théologie, et sert même de leitmotiv à toute la pensée théologique et phénoménologique de Hans Urs von Balthasar : « [...] je changerais volontiers l'adage et au lieu de *a visibilibus ad invisibillum amorem rapiamur* [laissons-nous emporter du visible jusqu'à l'amour de l'invisible], je dirais : *ab invisibilibus ad visibillum amorem et cognitionem rapiamur* [laissons-nous emporter de l'invisible jusqu'à l'amour et la connaissance du visible] ». Une telle visibilité, toujours au dire de Paul Claudel, n'empêche pas la « connaissance » d'être phénoménologiquement une « co-naissance », bien au contraire : « nous ne naissons pas seuls, toute naissance est une co-naissance¹⁵ ». Ce n'est donc pas l'invisibilité, somme toute platonicienne ou plotinienne quoique remaniée (reprise de Plotin dans CMV, p. 170), qui marque l'originalité de la théologie contemporaine (Balthasar, Jüngel, Moltmann), pas plus que la philosophie moderne

14. I *Sent.*, d. 34, a. un., q. 4, concl.

15. P. CLAUDEL, respectivement *Lettre inédite à H. Lemaître* (1^{er} août 1937), cité dans LAGARDE et MICHARD, éd., *Le XX^e siècle*, Paris, Bordas, 1962, p. 182 (non reproduite dans *Correspondances 1911-1954*, Paris, Gallimard, 1995) ; et *Traité de la connaissance au monde et de soi-même*, dans *Art poétique*, repris et publié dans *Œuvre poétique*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1957, p. 149.

(Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, etc.) ; mais au contraire la visibilité ou la « tangibilité ».

Ce cavalier seul de Michel Henry a au moins le mérite d'outrepasser les limites du décevant pensable, et il faut en savoir gré à son auteur. Il n'en développe cependant pas moins selon nous une certaine conception de la Vie divine qui la rend peut-être quasiment *inaccessible* à l'homme d'aujourd'hui : « [...] quel *type de récepteur* suppose le christianisme, s'interroge Karl Rahner, pour que son message ultime et le plus essentiel puisse simplement être entendu¹⁶ ? » À cette question nous n'aurons chez Michel Henry aucune réponse, à moins d'affirmer de façon quelque peu abrupte, dans un total arbitraire de l'élection, que « nul ne sait [...] quand ce bouleversement émotionnel qui ouvre le vivant à sa propre essence se produit et pourquoi », pour la simple raison que « l'Esprit souffle où il veut » (CMV, 291). La *première expérience* de l'homme n'est pas selon nous celle de l'auto-jouissance de soi en Dieu — ce qui d'une part exclut nombre de nos contemporains (en les enfermant dans un quelconque « péché de l'humanisme ») et qui, d'autre part, nous renie nous-même dans notre expérience la plus originaire (la nécessité d'être d'abord « homme sans Dieu » pour le laisser enfin paraître comme « plus que nécessaire¹⁷ » [Jüngel]). L'épreuve du monde et de notre propre finitude (l'angoisse de notre mort, le sentiment de la futilité de notre existence, le vieillissement de notre chair, etc.) précède donc, au moins chronologiquement sinon métaphysiquement, toute expérience du divin (l'élection de soi par un Autre qui annulera, ou mieux transformera, l'ensemble de ces existentiels). Dire en ce sens que « c'est l'homme qui doit être compris à partir du Christ et ne peut l'être que de cette façon » (CMV, 128) devrait indiquer selon nous qu'il convient *d'abord* de partir de l'expérience du Dieu fait homme (Incarnation), et donc de l'homme tout court, pour *ensuite* seulement y découvrir Dieu (filiation). Affirmer à l'inverse que le Christ *ne peut pas* être compris, fût-ce pour une part de son être, « à partir de l'homme et de sa condition » (*ibid.*), c'est au contraire rompre définitivement tous les ponts explicitement jetés par la théologie contemporaine et l'encyclique *Fides et ratio* (n° 92), entre le christianisme et le monde moderne. L'évident refus du Dieu des chrétiens par nos contemporains, dont le trop célèbre « retour du religieux » n'est en réalité que le symptôme de sa désaffection, tient donc moins à « la débâcle de l'humanisme sous toutes ses formes » (CMV, 333) qu'à une probable incompréhension, par les hommes d'aujourd'hui précisément, de ce qu'il en est du « Dieu fait homme » tel qu'il se donne à chacun, comme *Fils de l'homme* d'abord (Dn 7,13 ; Mc 2,10 ; etc.) et, en ce lieu même, comme *Fils de Dieu* ensuite (Sg 2,18 ; Mc 1,1 ; etc.).

L'impossibilité où nous sommes donc personnellement de tenir *C'est moi la vérité* pour une véritable tentative d'apologétique vient donc, à partir de l'écriture et de la publication du *Passeur de Gethsémani*, de la pensée de « l'être jeté dans le monde » et de la « finitude » qui, dans notre ouvrage, détermine de part en part la figure du

16. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi* (1976), Paris, Le Centurion, 1983, p. 37 (nous soulignons).

17. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde* (1977), Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 116), 1983, t. I, respectivement p. 28 et p. 35.

Christ comme traversée la plus ordinaire de notre propre chair corruptible jusqu'à en mourir. Loin de ne jamais mourir dès lors qu'il ne « naît que *de la vie* » (CMV, 79), le Christ au contraire « naît *au monde* » de sorte que sa survenue dans le monde n'exige ni de lui ni des autres qu'il soit « ôté du monde » (Jn 17,15 [citation toujours tronquée dans *C'est moi la vérité*] ; CMV, 129). Il lui revient non pas de fuir le monde, mais à l'inverse seulement d'accepter de souffrir lui aussi de ce qu'il en est des lois les plus ordinaires du monde et de notre propre chair : « [...] dès qu'un homme vient à la vie, souligne Heidegger, il est déjà assez vieux pour mourir¹⁸ » (formule du paysan de Bohême). Ni saut ni passage, le Fils de Dieu conduit donc de bout en bout notre expérience la plus humaine de l'angoisse, de la souffrance et de la mort. Au plus extrême de cet accueil en lui de ce qui ne vient pas de lui (la souffrance et la mort), se découvre alors la justesse et le bien fondé de la relation trinitaire comme accueil d'un autre en lui qui ne vient pas de lui¹⁹. À ce point précisément, mais à ce point seulement, nous rejoignons alors Michel Henry dans la reconnaissance de cette essentielle « réinsertion de l'homme dans sa condition originaire (de Fils) » (CMV, 238), mais qui jamais, selon nous, ne saurait se passer d'un *pathos du monde* plus antérieur encore à tout *pathos de soi*.

Eberhard Jüngel en appelle aujourd'hui à une fin des « théologies larmoyantes » pour le développement d'une « théologie pensante²⁰ ». Que celle de Michel Henry soit « pensante », c'est le moins qu'on puisse dire ; et c'est tout le mérite d'un tel penseur que d'accéder à une telle hauteur. Qu'elle n'en demeure cependant pas moins « larmoyante », c'est ce qu'on ne peut pas ne pas conclure au regard de sa massive condamnation du monde moderne²¹. Qui aujourd'hui aura encore accès à cette « vie qui ne se donne que dans la Vie », s'il ne l'éprouve pas d'abord à partir de sa propre vie comme « vivant » — et non pas dans la forteresse vide, ou à tout le moins presque imprenable, de l'auto-affection de la Vie dans la vie ? « Nous voyons des êtres vivants mais jamais leur vie » (CMV, 55). La vérité de la formule demeure incontestable. Mais elle n'exige pas cependant de nier le « vivant » pour y opposer la « Vie » (CMV, 55-60). Car dans le vivant aussi, et prioritairement, la Vie se cache. C'est en sa *traversée* précisément que le Christ s'y révèle comme *Passeur*.

Tout le paradoxe de *C'est moi la vérité* est donc selon nous que l'immanence radicale qu'il développe dans la ligne de *L'essence de la manifestation* se retourne subrepticement, et peut-être à son insu, en une transcendance plus radicale encore. Ou, pour mieux dire, l'identification de Dieu à « l'unique réalité » (CMV, 303) pourrait bien conduire à en faire, selon une dérive spinoziste bien connue, la seule substance (quoique Spinoza ne soit cité qu'une fois [CMV, 176, n. 1] pour être massivement rejeté). C'est sur ce point précisément que nous retrouvons l'apologétique de Maurice Blondel dans le combat qui l'oppose à Léon Brunschvicg et à Émile

18. M. HEIDEGGER, *Être et temps* (1927), Paris, Authentica (hors commerce), 1985, § 48, p. 182.

19. E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani*, chap. IX, p. 123-139.

20. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, t. I, p. 2.

21. CMV, introduction, chap. I, chap. XIII et conclusion.

Boutroux²². L'immanence dont il souligne à juste titre qu'elle est « un principe qui est devenu et qui sera de plus en plus l'âme de la philosophie²³ », ce que confirme de part en part l'analyse henrienne, est une « méthode » et non pas une « doctrine ». Nous ne saurions donc plus avant développer un « système autarcique constitué par la relation de la Vie au premier vivant²⁴ » qui ne fasse tomber dans l'écueil, si justement dénoncé par Jürgen Moltmann, d'un Dieu quasi aristotélicien, voire thomiste, seulement « épris de lui-même : un Narcisse à la puissance métaphysique²⁵ ». L'« auto-idolâtrie de l'amour » touche en quelque sorte à son comble, pour le dire avec Jean-Luc Marion, lorsque « l'amour, aimé pour lui-même, aboutit inévitablement à l'amour de soi [...]. Mon amour revient toujours à l'amour de moi²⁶ ». L'homme ne s'absorbe donc pas en Dieu pour interpréter toute sortie de Dieu comme un « oubli de sa filiation²⁷ ». C'est au contraire Dieu qui vient vers l'homme pour mettre en lui le désir d'une telle filiation.

Dire que « seul le Dieu peut nous faire croire en lui mais *habite notre propre chair*²⁸ » exigerait précisément que l'on interroge d'abord son inhabitation dans notre chair (Incarnation, théologie d'en bas) pour ensuite seulement révéler comment il en transforme le sens dans son lien intra-trinitaire (Trinité, théologie d'en haut) :

[...] si l'on accepte de définir la phénoménologie avec Husserl comme un *empirisme transcendantal*, et plus encore si l'on souligne avec le premier Heidegger que la phénoménologie, sous les espèces d'une *herméneutique de la vie facticielle*, doit commencer par « en bas » (GA, 61, p. 195) [...], souligne très justement Jean Greisch ; cela veut dire que la phénoménologie, sauf à effectuer un « tournant théologique » assez suspect, doit s'interdire toute spéculation sur la préexistence du Verbe, le lien entre Kénose et Incarnation, la communication des idiomes, l'union hypostatique et autres questions du même genre²⁹.

La vraie difficulté du christianisme et de la phénoménologie en général n'est donc pas, comme on le croit à tort, le mode déjà spiritualisé de l'incarnation charnelle (*Leiblichkeit*), mais celui, beaucoup plus brut et complexe, de son « impossible incorporation³⁰ » (*Körperlichkeit*). Que le Christ exhibe et manifeste une chair qui donne

22. Sans compter la réponse de Maurice BLONDEL dans *La lettre sur l'apologétique*, on trouvera de nombreuses traces de ce débat sur l'immanence : a) d'abord dans l'objection adressée par Émile Boutroux à Maurice Blondel lors de sa soutenance de thèse (BLONDEL, *Œuvres complètes*, t. II, p. 701) : « contre la présupposition dès le départ l'infini retrouvé à la fin » ; b) ensuite dans le compte rendu de l'*Action* rédigé par Léon Brunschvicg (*ibid.*, p. 49) : l'infidélité à la « notion d'immanence » ; c) et enfin dans la reprise par Maurice Blondel lui-même, sous le pseudonyme de Bernard Aimant, de l'ouvrage de Victor Delbos sur Spinoza (*Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*), dans les *Annales de philosophie chrétienne* (juin-juillet 1894), p. 260-275 et p. 324-341 : en particulier pour ce qui est du passage du « système » à la « méthode » d'immanence (p. 331).

23. M. BLONDEL, *Lettre sur l'apologétique*, dans *Œuvres complètes*, t. II, p. 606.

24. CMV, 118 (nous soulignons).

25. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié* (1972), Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 80), p. 254.

26. J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986, p. 97.

27. CMV, chap. VIII.

28. CMV, 291 (nous soulignons).

29. J. GREISCH, « Les limites de la chair », dans M.M. OLIVETTI, *Incarnation. Actes du colloque Enrico Castellin*, Roma, *Archivio di Filosofia*, 1999, p. 61.

30. D. FRANCK, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 100.

sens. Soit ! Mais qu'il assume un corps qui soit identiquement le nôtre (*Körper*), dans son absolu non-sens et son inéluctable anéantissement, voilà qui, précisément, pose la question du sens (de sa propre Incarnation). La « naissance éternelle » du Fils et la « renaissance spirituelle » du fils dans le Fils ne peuvent omettre la « naissance charnelle » du Verbe à Bethléem. La question de Nicodème à Jésus, posée une fois seulement dans *C'est moi la vérité* (CMV, 191) mais jamais exploitée comme telle, n'est ainsi pas dénuée de sens : « [...] comment un homme peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître ? » (Jn 3,4). Peut-être faut-il en effet *d'abord* faire l'expérience de ce que « naître charnellement » ou « naître d'en bas » veut dire, pour *ensuite* comprendre ce que « renaître spirituellement » ou « naître d'en haut » peut signifier. Il ne suffit pas d'affirmer que « seul Dieu parle bien de Dieu » (Pascal), encore convient-il aussi d'indiquer que « seul Dieu parle bien de l'homme », précisément parce qu'il éprouve l'homme.

Le parricide sur Heidegger, opéré de longue date par Michel Henry, ne va donc pas de soi selon nous, en particulier dès qu'il se transfère sur le champ de la théologie. En dénonçant par exemple le souci comme simple « égard à soi », à l'instar d'Angélus Silesius (CMV, 182), on risque peut-être d'oublier qu'il demeure cependant constitutif de notre être chrétien. Car, si « à force de soucis » on ne peut pas augmenter d'une seule coudée la longueur de sa vie (CMV, 185 citant Lc 12,25), c'est néanmoins par le souci précisément, et la conscience non pécheresse de la fin de notre existence, que le croyant demeure « en éveil³¹ ». Dieu n'a pas seulement pris, dans une tendance quelque peu gnostique, « l'aspect d'un homme » (Ph 2,5) au sens d'un dépouillement, voire d'une déchéance, dans « l'apparence objective et mondaine d'un homme » (CMV, 112). Sa « forme humaine » (heureusement corrigé en CMV, 127) désigne théologiquement son être même de Dieu :

[...] les hérétiques se sont trompés sur la chair du Christ, invective Tertullien, prétendant qu'elle n'avait aucune réalité (Marcion et Basilide), ou bien qu'elle avait une nature propre (Apellès et les héritiers de Valentin) [...]. C'est pourquoi nous avons d'abord publié un volume sur la *Chair du Christ*, où nous établissons sa *consistance*, contre l'irréalité d'une apparence, et démontrons son *humanité* contre la conception d'une condition particulière³².

La « divinisation de l'homme », si chère aux Pères grecs, ne suffit donc pas. Elle doit aussi en passer *d'abord* par « l'humanisation de Dieu », plus proche en cela des Latins et quand bien même il faudrait aujourd'hui se départir de sa perspective trop unilatéralement pécheresse : « [...] on ne m'a pas dit : là où *Il est lui*, tu es toi aussi

31. E. FALQUE, *Le passeur de Gethsémani*, chap. VI, p. 77-81 : « Dieu en éveil ».

32. TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, traduit sous le titre *La résurrection des morts*, Paris, DDB (coll. « Les pères dans la foi »), 1980, II, 3, p. 43. Sur la nécessité d'une relecture contemporaine de Tertullien à partir de la notion de « chair », nous renvoyons à notre article « Une analytique de l'Incarnation : le *De carne Christi* de Tertullien », dans M.M. OLIVETTI, *Incarnation. Actes du colloque Enrico Castelli*, Roma, *Archivio di Filosofia*, 1999, p. 517-542.

(*ubi ille, ibi et tu*), se souvient Augustin alors qu'il écoutait encore les conseils de sa mère Monique, mais : là où *tu es toi*, Il est lui aussi (*sed : ubi tu, ibi et ille*³³) ».

« La vie ne connaît pas le repos du dimanche ou du samedi — ce qui vaut mieux d'ailleurs pour l'ensemble des vivants » (CMV, 228). Cette formule de Michel Henry dans *C'est moi la vérité* suffit ainsi à dire ce qu'il en est pour tout lecteur d'une étude minutieuse et détaillée de ce magistral ouvrage : une vie, *sa* vie (celle du lecteur sinon de l'auteur), ne parvient pas à y trouver le repos, tant au regard de l'ampleur de la tâche que de la radicalité des questions posées. Que Michel Henry confesse ou non la foi dont il se fait ici le porte-parole, là n'est pas la question. Acceptons seulement qu'il soumette précisément à la question cela même qui est en question dans tout acte de foi : le Dieu qui se donne à l'homme et son possible accès à lui³⁴. Sans encore retracer les linéaments d'un futur traité henrien de l'*Incarnation* vers lequel ne cesse de tendre *C'est moi la vérité* (au moins dans sa problématique christologique de la filiation), il suffit donc pour l'heure de lire pour voir, ou mieux toucher, que son auteur se laisse affecter par Cela même dont il est d'abord le lecteur, de l'Évangile de Jean et du Dieu qui y fait signe vers sa propre « demeure » (Jn 1,38). Une page, la plus belle peut-être, de *C'est moi la vérité* suffit à le dire : « [...] j'entends le bruit de ma naissance. Le bruit de ma naissance est le bruit de la Vie, l'infrangible silence dans lequel la Parole de la vie ne cesse de me parler ma propre vie, si j'entends la parole qui parle en elle, ne cesse de me parler la Parole de Dieu³⁵ » (CMV, 283).

33. AUGUSTIN, *Confessions*, Paris, DDB, 1962 [Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Bibliothèque augustinienne », 13), III, 11, 20, p. 401.

34. Double problématique développée par Hans Urs VON BALTHASAR, dans *La gloire et la croix* (1961), Paris, Desclée de Brouwer, 1990, t. I (Apparition), sous les titres respectifs d'« évidence objective » (deuxième partie) et d'« évidence subjective » (première partie).

35. À l'heure où nous reprenons l'ultime version de ce texte, nous tenons entre les mains le dernier livre annoncé de Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000. Pour son étude, nous renvoyons à notre conférence prononcée le 19 janvier 2001 à l'Institut Catholique de Paris, dans le cadre d'une journée d'étude sur cet ouvrage en présence de son auteur, et publiée ultérieurement dans la revue *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, sous le titre : « Y a-t-il une chair sans corps ? »