

Phénoménologie de la vie et christianisme

La possibilité de la théologie

Antoine Vidalin*

La rencontre de la phénoménologie de la vie avec le christianisme telle qu'elle s'opère avec *C'est moi la vérité* (1996), *Incarnation* (2000) et *Paroles du Christ* (2002), a pu étonner, voire susciter des réserves de la part de philosophes ou de théologiens. Mon propos aujourd'hui est double, s'adressant aux uns comme aux autres : montrer que la recherche henryienne dans ses derniers ouvrages demeure phénoménologique et que, pour cette raison, elle permet à la théologie de penser sa propre possibilité et spécificité. Nous commencerons par un rapide parcours de l'œuvre de Michel Henry afin d'y repérer l'unité d'une problématique.

* Faculté Notre-Dame, Paris.

A. Phénoménologie de la vie et christianisme

I. La question de la distinction entre l'ego à l'absolu

Cinquante ans après la publication de *L'essence de la manifestation* (1963), nous mesurons mieux comment la question de l'absolu imprégnait le projet henryien d'une ontologie phénoménologique dédiée à la recherche de l'être de l'ego. La découverte de l'immanence comme essence de toute manifestation rompant avec le monisme ontologique de la pensée grecque, et du même coup avec une conception de l'homme comme finitude radicale, ouvrait la possibilité de comprendre l'ego comme subjectivité absolue. L'absolu s'y disait sous deux acceptions conjointes : au sens husserlien d'une donation du phénomène 'en personne' et non par esquisses (et telle est pour Henry le mode de donation sans distance de l'auto-affection) et dans un sens plus originaire, comme 'ce à partir de quoi s'accomplit toute possibilité et qui, comme impossibilité, se tient au-delà d'elle'. Il s'agissait de cette passivité ontologique originaire de l'ego dans son se-souffrir-soi-même qui était justement révélation de l'absolu comme épreuve de la force faisant coherer le Soi en son excédent même. Il me semble que cet acquis est heureusement résumé dans son enjeu anthropologique par les mots qui font le titre de ce colloque : l'inconditionnalité de la condition humaine. Cette présence de l'absolu au cœur de l'existence humaine posait alors la question de la distinction phénoménologique entre l'absolu et l'ego, entre Dieu et l'homme.

En appliquant dans ses recherches suivantes les présupposés de sa phénoménologie à différents domaines (le travail (Marx), la vie (Nietzsche), la pulsion (Freud), la culture (*La barbarie*) et la communauté (*Phénoménologie matérielle*)), Michel Henry est conduit progressivement à substituer le Logos de la vie à celui de l'être, en comprenant la passivité originaire de la subjectivité comme venue en soi de la vie. Dès lors, est préparée une dissociation phénoménologique entre la vie venant en soi et l'ego venant en soi dans le mouvement de venue en soi de la vie, même si désormais s'impose une nouvelle question : celle de la distinction entre le soi de la vie et le soi des vivants.

Cette question trouvera sa résolution dans les trois derniers ouvrages de Michel Henry qui se réfèrent explicitement au christianisme :

Tout d'abord avec la découverte d'une Ipséité essentielle impliquée dans le procès de la venue de la Vie absolue dans les vivants, l'Archi-Soi du Fils, Premier Vivant, engendré dans l'auto-génération de la Vie (*C'est moi la vérité*). L'homme peut alors être compris comme fils dans le Fils, comme soi vivant joint à soi dans le Soi du Premier Vivant. Mais la question de l'oubli par les vivants de la Vie qui les engendre conduit Michel Henry à développer une

phénoménologie de l'In-carnation permettant de comprendre celle-ci comme la venue en soi de toute chair et à partir de là, de penser la possibilité du péché et du salut (*Incarnation*): c'est la découverte de l'Archi-chair du Verbe comme Archi-impressionnalité donatrice de toute impression des Soi vivants dans le procès même de son In-carnation comme Christ. Dans cet accomplissement de la phénoménologie de la vie, désormais capable de considérer l'existence humaine non seulement dans son fondement ontologique mais aussi dans ses modalités concrètes (capable en particulier de penser la relation à autrui et la communauté des vivants) demeure une question ultime, celle d'un salut qui ne soit pas seulement possible mais réel. Un tel salut passe par l'écoute de la Parole de la Vie parlant dans les paroles du Christ et en la chair de tous les vivants, c'est-à-dire par la foi au Christ. D'où un approfondissement phénoménologique de la double nature du Christ et de ses paroles (*Paroles du Christ*) permettant de comprendre l'impossibilité de l'écoute de la Parole du Christ et la nécessité de l'Eucharistie, comme Parole faite chair pour surmonter l'incapacité des vivants à être réintroduits dans la Vie absolue qui est la leur.

II. Le christianisme comme phénoménologie de la vie

Au terme de ce bref rappel de l'œuvre de Michel Henry, on peut donc reconnaître que la rencontre avec le christianisme était appelée par l'évolution même de la problématique et par la question toujours plus lancinante du rapport de la vie et des vivants. Pour autant, avec ces derniers ouvrages, Michel Henry ne sort-il pas de son domaine phénoménologique ? Écoutons d'abord le philosophe lui-même s'expliquer sur son projet lors d'un débat qui eut lieu à l'Institut Catholique de Paris, le 19 janvier 2001, autour de son ouvrage *Incarnation*. Confronté aux réserves de l'exégète Yves Marie Blanchard qui lui reprochait le choix, à son avis arbitraire, des versets 1 et 14 du Prologue de Jean, « sans que le texte lui-même soit reçu dans son être-là, tel qu'il se présente, en quelque sorte préalablement à toute thématization, fût-elle le fait d'une tradition de lecture théologique ou philosophique »¹, Henry faisait la réponse suivante :

«L'analyse phénoménologique, en faisant surgir, dans son progrès même, c'est-à-dire en suivant une série d'implications phénoménologiques, des propositions essentielles, engendre un ordre de raisons qui vient se superposer à l'ordre des versets. Pour autant que l'analyse phénoménologique dont nous parlons croise les vérités du christianisme, le nouvel ordre des raisons qu'elle

¹ P. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p. 156.

met au jour cherche et trouve des références qui correspondent à chaque strate ou phase de sa démarche, références disposées selon l'exigence de celle-ci et choisies par elle. À cet égard, le nouvel ordre peut paraître arbitraire voire désinvolte relativement à l'enchaînement des versets tel qu'il se présente dans l'être immédiat du texte. Mais cette différence ou cette opposition entre deux manières de disposer les citations est plus apparente que réelle s'il est vrai que l'ordre de l'analyse construit un principe d'intelligibilité susceptible d'éclairer l'ordre factuel et peut-être de le justifier»².

On voit comment la démarche demeure strictement phénoménologique : il ne s'agit pas d'aller puiser dans la Révélation chrétienne des concepts qu'on baptiserait un peu vite *phénoménologiques*, mais de poursuivre l'élucidation de la vie en son mode propre de révélation. De même que Michel Henry a reconnu dans l'œuvre de Marx, Nietzsche, Freud et plus tard Kandinsky, des phénoménologies implicites de la vie pour y trouver un surcroît d'intelligibilité pour sa phénoménologie, il rencontre, cette fois-ci dans les Évangiles et le corps doctrinal du christianisme, une phénoménologie de la vie. Voici comment il rend compte lui-même de sa démarche :

«Dans *C'est moi la vérité*, j'ai entrepris d'expliquer, à l'aide de ma phénoménologie de la vie, ce qui me semblait en être une autre, antérieure. Bien entendu, je ne prétends pas réduire le christianisme à une philosophie de la vie. C'est une religion, c'est-à-dire qu'elle concerne le mode de vie des êtres. [...] La phénoménologie de la vie n'est pas le placage artificiel d'une philosophie sur le corps doctrinal du christianisme. Elle reconnaît tout simplement que l'objet de la philosophie et celui de la religion sont identiques»³.

Et parlant d'*Incarnation*, il affirme :

«J'ai fait pour le christianisme, ce que j'avais fait pour Marx. Ma phénoménologie de la vie s'est alors trouvée en présence d'une autre phénoménologie de la vie. [...] J'étais désormais en face, non pas d'une phénoménologie de la chair mais de l'incarnation, non pas d'une phénoménologie du moi, mais d'un avant le moi»⁴.

² *Ibid.*, p. 160.

³ E., p. 131.

⁴ *Entretiens*, Editions Sulliver, 2005, p. 121.

Nous touchons ici l'apport principal du christianisme à la phénoménologie de la vie, la découverte d'un *avant le moi*, radical et éternel, qui se tient au commencement et qui pourtant, est intérieur et immanent au moi, comme sa source permanente. Michel Henry expliquait ainsi la genèse de cette découverte, lors du colloque de Cerisy en 1996 :

«En plaçant la barre de l'intelligibilité très haut, [...] le christianisme m'a obligé à poser des problèmes impliqués sans doute dans mes recherches antérieures mais qui n'avaient pas encore fait l'objet d'un traitement explicite : la relation de la vie au vivant telle qu'elle s'organise autour d'une ipsité fondamentale, la dissociation de la Vie absolue et d'une vie finie en même temps que leur immanence réciproque, etc.»⁵.

Le christianisme a donc bien permis à la phénoménologie de s'accomplir mais c'est en tant qu'il se présentait lui-même par son contenu et par la vérité dont il témoignait comme une phénoménologie de la vie exigeant une plus haute intelligibilité. Les derniers ouvrages demeurent donc bien phénoménologiques même s'ils croisent des thématiques chrétiennes. On peut même affirmer que Michel Henry aurait pu écrire *C'est moi la vérité, Incarnation et Paroles du Christ* sans jamais citer les Evangiles ou les Pères de l'Eglise, ni aucun donné du corpus doctrinal du christianisme : il s'agissait en effet de penser jusqu'au bout la venue des vivants dans la venue de la Vie absolue en soi⁶, tâche qui poursuit et accomplit celle de *L'Essence de la manifestation*. Au terme, la phénoménologie de la vie livre une anthropologie dans laquelle l'homme n'est plus un être du monde, mais un fils de la Vie, anthropologie capable en ces temps incertains de fonder vraiment la dignité de l'homme et la communauté humaine. Mais si le rapport qu'entretient Michel Henry avec le corpus du christianisme n'est pas un emprunt, une question se pose en retour : quel est le statut des données de la Révélation chrétienne, et en particulier du Christ, apparaissant dans sa recherche ?

⁵ David, Alain et Greisch, Jean, (éd.) Michel Henry. *L'Épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, pp. 495-96.

⁶ Pour une clarification décisive de cette question, je renvoie à l'étude très pertinente de Benoît KANABUS, « Généalogie du concept henryien d'Archi-Soi », dans *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°139, Louvain-la-Neuve, 2008. L'auteur y déploie cette généalogie à partir de la vie en son pouvoir d'être soi, tout en montrant comment elle est à l'œuvre dans la progression de l'œuvre de Michel Henry. Ainsi la fameuse distinction entre un concept fort et un concept faible d'auto-affection est déjà en germe dans des textes antérieurs (*Parole et religion* de 1992) et déjà implicitement appelée par l'identité découverte par *L'Essence de la manifestation* entre l'absoluité de la révélation et l'absoluité de la subjectivité.

III. La passibilité de la pensée philosophique vis-à-vis du Christ⁷

Que signifie en effet la nomination du Christ par la phénoménologie de la vie, dès lors que celui-ci nous renvoie à un témoignage historique ? Ne sort-on pas, dans ce cas, du contexte transcendantal où on ne peut avoir recours qu'aux réalités immanentes des vécus du Soi charnel vivant ? Pourtant, le Soi charnel vivant ne s'édifie en chacune des modalités de sa vie, de ses déterminations et de ses pouvoirs, que dans une venue originaire en laquelle il n'est pour rien, dans une In-carnation qui est celle du Premier Vivant, l'Archi-Soi. Le nom de Christ ne désigne donc pas d'abord un événement historique mais la réalité de cette venue donatrice d'elle-même comme « se-donnant-soi-même-charnel »⁸, c'est-à-dire encore la réalité phénoménologique absolue de la vie. Quand bien même, nous n'aurions aucun renseignement historique au sujet du Christ, il n'en serait pas moins la Parole Incarnée, à l'œuvre dans chacune des modalités de la vie de tout homme, il n'en serait pas moins l'Affectivité singulière et concrète, transformant dans la dialectique immanente souffrance/ joie, toute histoire. C'est même dans cette Affectivité en laquelle chaque vivant s'éprouve (dans le Soi du Christ qui le joint à lui-même) que gît la possibilité de reconnaître dans l'histoire de Jésus de Nazareth, la venue du Christ, c'est-à-dire d'y reconnaître autre chose qu'un événement mondain, mais l'Événement unique et éternel de notre in-carnation dans l'In-carnation du premier Vivant.

La réalité du Christ se tient donc dans cette in-carnation du Commencement, d'un commencement qui ne cesse pas, en lequel chaque vivant vient dans la vie comme ipséité charnelle et peut vivre tout ce qu'il vit. Michel Henry disait dans *C'est moi la vérité* : « si le Fils n'existe pas, aucun homme n'est possible »⁹. Nous pourrions ajouter, en le paraphrasant à la lumière de l'ouvrage qui allait suivre : « si le Christ n'existe pas, aucun homme n'est possible ». Cette figure du Christ n'est pas un concept, mais une ipséité concrète et singulière, celle du Premier Vivant. En la nommant, la phénoménologie ne s'aliène pas, elle reconnaît l'Archi-Ipséisation à l'œuvre non seulement en toute détermination de la vie, mais dans son propre travail, puisque, la pensée, comme tout faire, est d'abord une praxis individuelle. À ce titre, elle implique toujours une

⁷ Je m'inspire ici de la réflexion que Rolf Kühn a développé dans plusieurs articles dont : « Naissance en Dieu ou la relation entre la phénoménologie de la Vie et la réalité de Dieu », *NRT*, Avril-Juin 2007, Tome 129/n° 2, pp. 272-278, « Inkarnation und Eucharistie als phänomenologischer Anspruch » dans *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Band 2, 2003, et « L'individuation comme intensité affective originaire » (inédit).

⁸ Cf. R. KÜHN, « Inkarnation und Eucharistie als phänomenologischer Anspruch », dans *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Band 2, 2003, p. 176 (traduction personnelle).

⁹ *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 338.

auto-affection qui ne peut émaner de la pensée mais de l'Incarnation même du Premier Vivant. Nous pouvons aller jusqu'à dire avec Rolf Kühn que « la pensée philosophique n'atteint son auto-affirmation implicite que par l'acceptation de cette individuation christologique »¹⁰.

Il se passe donc quelque chose de nouveau et d'unique quand la phénoménologie de la vie rencontre les Évangiles. Dans la première partie de son œuvre, étudiant tour à tour Marx, Nietzsche, Kandinsky etc., Michel Henry reconnaissait à chaque fois une phénoménologie de la vie *spontanée* qui lui permettait, en exposant l'ordre de fondation de leurs concepts à partir de la vie, d'approfondir sa réflexion. Avec les Évangiles, il se produit un renversement, la phénoménologie de la vie entend la vie même parler dans la bouche du Christ et reconnaît en lui la Vie dont elle cherche à faire le Remémorial.

Dans une telle perspective, on comprend mieux le dessein du dernier ouvrage posthume de Michel Henry *Paroles du Christ* : il s'agissait pour lui de montrer les enjeux phénoménologiques de l'écoute des paroles du Christ comme écoute de la Parole de la Vie. Or l'impossibilité de l'écoute de cette Parole permet de comprendre le refus du Christ par ses contemporains et jette une lumière vive sur l'institution de l'Eucharistie par laquelle s'achève le livre, et pourrait-on ajouter, la vie de Michel Henry¹¹.

Ce n'est pas en effet la philosophie, fût-elle phénoménologie de la vie qui peut surmonter l'oubli de la vie et sauver l'homme, mais l'auto-donation du Premier Vivant en sa chair, déjà à l'œuvre au Commencement. Ces conclusions peuvent sembler religieuses mais seulement au sens où « le religieux radical, c'est la vie à partir de sa donation pure par une passibilité absolue »¹². Elle seule constitue la réalité singulière et ipséisante de toute détermination, étant « plus ancienne que son acte de jugement philosophique »¹³. Seul le Christ peut désigner la réalité du fondement phénoménologique absolu.

Une question inverse se pose alors : si le Christ et par extension un certain nombre de données du christianisme (le Père, l'Esprit, la foi, le Corps mystique, l'Eucharistie etc...) peuvent apparaître de plein droit dans le discours de la phénoménologie de la vie (et non dans le cadre d'une phénoménologie de la religion), que devient alors la théologie ? Est-il même encore besoin de la théologie si celle-ci se trouve comme dépossédée de sa matière ? Pourtant, Rolf Kühn, après avoir défini le religieux radical comme la vie en sa donation pure laisse ouverte la possibilité de la théologie en poursuivant :

¹⁰ R. KÜHN, *L'individuation comme intensité affective originaire* (inédit).

¹¹ Michel Henry en effet corrigea les épreuves de son livre sur son lit d'hôpital, dans les semaines précédant sa mort, le 3 juillet 2002.

¹² R. KÜHN, *L'individuation comme intensité affective originaire* (inédit).

¹³ *Ibid.*

«[La vie, dans la passibilité absolue de sa donation,] se suffit à elle-même en tant que "justification" en son accomplissement même qui peut être ensuite *interprété* théologiquement, par les notions telles que création, grâce ou rédemption»¹⁴.

La théologie est-elle alors déplacée du côté de l'herméneutique ? C'est ce qu'il nous faut à présent éclaircir pour mieux saisir sa spécificité.

B. La possibilité de la théologie

I. L'Archi-intelligibilité johannique

Dans la conclusion de son ouvrage *Incarnation*, Michel Henry pose lui-même la question de la différence entre la philosophie et la théologie. Dans une première approche, il reconnaît à la théologie un avantage décisif puisque celle-ci s'appuie sur les Écritures entendues comme Parole de Dieu, c'est-à-dire sur la Parole de la Vérité qui s'y atteste comme absolue¹⁵. En contraste, la philosophie est dépourvue de tout commencement assuré de lui-même, ne sachant ni ce qu'est la vérité, ni quelle méthode pourrait y conduire. Cependant, Descartes, au terme du doute radical, trouve dans le *cogito* un commencement certain. En lui, « vérité et commencement ne font qu'un, tout comme dans la théologie »¹⁶. Dès lors, ce qui semblait être une faiblesse de la philosophie devient son titre de gloire, son autonomie, puisque c'est par elle-même que la pensée trouve le fondement dont elle doit partir. La théologie, quant à elle, voit son privilège devenir un handicap, puisque sa dépendance vis-à-vis d'un contenu extérieur, fait désormais son hétéronomie :

«À l'autonomie de [la philosophie] s'oppose l'hétéronomie de [la théologie] qui suffit à la dévaloriser, à faire d'elle l'objet d'une croyance et par conséquent d'une incroyance possible, voire une légende, en lieu et place de la Vérité capable de se fonder elle-même, d'être à ce titre Raison, la seule Raison véritable dont la justification interne et l'autonomie font la dignité de l'homme»¹⁷.

Pourtant, cette distinction, toujours selon Michel Henry est inessentielle dans la mesure où philosophie et théologie sont toutes les deux des

¹⁴ *Ibid.* (c'est nous qui soulignons).

¹⁵ Cf. I., p. 361.

¹⁶ *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2001, p. 362.

¹⁷ *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2001, p. 362.

mouvements de pensée prenant leur essor dans l'ouverture du monde. La phénoménologie de la vie (en demeurant à l'intérieur du geste inaugural de Descartes, c'est-à-dire dans l'immanence) montre comment toutes deux se rejoignent dans la reconnaissance d'une Révélation qui les précède et les rend possibles : « l'Archi-intelligibilité de la Vie absolue, la Parousie du Verbe en lequel elle s'étreint »¹⁸. Étant l'Archi-passibilité du Verbe en son In-carnation qui accomplit toute in-carnation et installe toute chair en son auto-impressionnalité, l'Archi-intelligibilité habite toute chair comme ce qui la fait vivre.

C'est pourquoi Michel Henry pourra affirmer en 2001, lors du colloque à l'Institut catholique de Paris, précédemment évoqué :

« Plus haute que théologie et phénoménologie se tient ce qui reçoit le nom d'Archi-intelligibilité johannique, à savoir l'Archi-révélation de la Vie absolue sous la forme de son auto-révélation, qui est celle de Dieu, qui est Dieu lui-même »¹⁹.

Quelle distinction devons-nous alors faire entre phénoménologie et théologie si la réalité dont il s'agit en elles est la même ? Michel Henry ne répond pas à cette question, lui qui avouait son ignorance de la théologie²⁰. Il lui suffit seulement d'avoir désigné l'Archi-Révélation de la Vie absolue comme fondement de toute réalité et ainsi de tout discours. La phénoménologie de la vie nous permet-elle cependant d'aller plus loin ? Que peut-elle encore nous dire sur la possibilité de la théologie ?

II. Le Verbe incarné

Avant d'approfondir cette question, mentionnons une réflexion faite par Michel Henry lors du même colloque, qui peut nous mettre sur la voie : répondant à Jean-Louis Souletie qui l'interrogeait sur la relation de l'incarnation et du mystère pascal, il affirmait que c'était là une question proprement théologique²¹. Que voulait-il signifier par-là ? Pour ma part, je comprends que le

¹⁸ *Ibid.*, p. 364.

¹⁹ Capelle, Philippe (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p. 184.

²⁰ Cf. sa déclaration lors d'une séance du Collège international de philosophie consacrée aux critiques de D. Janicaud : « je ne suis pas théologien, je n'entends rien à la théologie », propos rapporté par Philippe Capelle dans Capelle, Philippe (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p. 49.

²¹ Cf. Capelle, Philippe, (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p. 189.

déploiement de l'histoire du salut, tel que les Écritures le rapportent (avec en son centre le mystère pascal) concerne spécifiquement la théologie, celle-ci n'étant pas une réduction transcendantale à la réalité immanente, mais s'appuyant sur le donné des Écritures entendues comme Parole de vérité. De ce point de vue, la position de Michel Henry reste fidèle au peu qu'il a pu dire de la théologie en son lien avec les Écritures. Mais cela signifie aussi que la théologie est du côté de l'histoire, de la succession d'événements (et au plus haut point, de la mort et de la résurrection du Christ), que la Bible nous relate. Or, cette histoire se propose comme une vérité du monde. Comment peut-elle être l'auto-révélation de Dieu dans son Verbe immanent et invisible ?

C'est ici qu'il nous faut reprendre à nouveaux frais la problématique et commencer par oublier un instant l'idée même de théologie. Demandons-nous quel autre discours que la phénoménologie (ou la philosophie) est possible par lequel la Vie absolue pourrait se rappeler à nous, voire se dire ? La phénoménologie de la vie elle-même mesure les limites de son discours : si elle peut offrir une intelligence du rapport des vivants à la Vie absolue, une telle intelligence est toujours seconde. Elle consiste seulement en une représentation que la vie cherche à se donner d'elle-même, représentation qui n'égale jamais la vie. Mais la phénoménologie de la vie reconnaît d'autres lieux où s'exprime spontanément la vie, avant même le discours éventuel de la réflexion philosophique, pour permettre son propre accroissement : l'art, l'éthique et la religion²². Si nous mettons de côté l'éthique comme étant essentiellement une praxis, quel autre discours est-il alors possible ?

À première vue, l'art n'est pas un discours, mais la phénoménologie de la vie y reconnaît le moyen par lequel la vie projette hors d'elle l'angoisse qui l'étreint pour pouvoir entrer dans le passage de la souffrance à la jouissance. L'art permet, en effet, la répétition et l'actualisation dans une contemporanéité pathétique par le lecteur, le spectateur ou l'auditeur, du pathos de sa propre naissance dans la force de sa mise en œuvre, pathos qui est l'écrasement de la pulsion contre soi, et sa transformation dialectique en ivresse de soi. Par là, tout art est religieux ; en lui, il en va du rapport des vivants à la Vie absolue, car c'est l'absolu, l'auto-donation de la Vie qui est la condition du passage de la souffrance à la joie. Par là aussi, tout art est une narration (qu'elle soit musicale, littéraire ou plastique), non la narration d'événements du monde, mais à travers une certaine disposition d'éléments du monde la narration du pathos même de la vie²³. Le discours religieux lui-même, si l'on excepte son versant philosophique, est produit sous

²² *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987,

²³ Cf. Michel HENRY : « Art et phénoménologie de la vie » et « Narrer le pathos » dans *De l'art et du politique*, Tome III, *Phénoménologie de la vie*, PUF, coll. « Epiméthée », 2004, p. 283-323.

forme de récit des origines, de mythes en lesquels le pathos de la venue de chacun et de tous en soi, cherche à se dire. L'humanité, dans ses traditions et cultures diverses, cherche à y entendre dans sa propre vie la Parole de la Vie, en qui elle est engendrée et incarnée. Pourtant, aucun récit ne pourra exprimer adéquatement la Parole de la Vie parce qu'il n'est que la narration du pathos d'une vie finie qui reçoit la vie (cf. auto-affection faible) et non celle de la Vie qui donne la vie (cf. auto-affection forte). De telle sorte que toutes les expériences de ma vie, tous les récits lus, tous les tableaux contemplés, toutes les réflexions faites sur l'absolu ou Dieu, peuvent être des paroles de la vie, mais jamais la Parole de la Vie elle-même²⁴. Pouvons-nous cependant entendre la Parole de la Vie ? Oui, puisqu'elle parle en toute parole de ma vie finie, lorsque j'éprouve son étreinte dans ma passivité même. Seulement cette écoute est devenue impossible.

Supposons maintenant que le Premier Vivant se soit incarné, l'Archi-chair soit devenu chair : alors, dans les paroles d'un homme, dans le récit de sa vie, il me sera à nouveau possible d'entendre la Parole de la Vie même, et d'en éprouver en moi la vérité (c'est-à-dire d'y entendre la parole de ma propre vie et en même temps celle de la vie des autres). Seulement, cette dernière supposition n'en est pas une : le Verbe s'est vraiment incarné dans le Christ. L'ouvrage *Incarnation* en a montré la possibilité et la nécessité, dès lors que le vivant continue à vivre dans son refus même de la vie, dès lors que la Vie continue à s'incarner en chaque vivant. Alors, un autre discours devient possible et audible, celui que la Vie prononce en personne en son auto-révélation, la Parole même du Christ, la Parole de Dieu : théo-logos. Ce discours ne parle plus de la vie, ni sur la vie, il « parle la vie »²⁵.

L'incarnation du Verbe fonde donc la possibilité d'un autre discours, celui de la théologie. Que devra-t-elle être ? Rien d'autre que la Parole de la Vie, c'est-à-dire le Christ en personne. Ce sont ses paroles, ses actes, ses relations avec ses contemporains, sa soif, sa solitude, sa joie, tout ce qu'il a vécu jusqu'à sa souffrance, sa mort et sa résurrection qui formeront la théologie première ; ou plus précisément, la manière pathétique dont il vit toutes ces réalités. Il les vit en effet différemment de nous qui sommes des vivants qui ne nous sommes pas installés dans cette condition de vivant. Le Christ, lui, a voulu son Incarnation, de telle sorte qu'il a voulu la passibilité radicale qui est la sienne en tant que chair finie semblable à la nôtre. Puisque cet *il a voulu* concerne la donation incessante de son impressionnabilité (dans l'auto-génération de la Vie absolue) à travers toutes les modalités de sa vie, il faut dire que c'est un *il*

²⁴ Sur la distinction Parole de la Vie / parole de la vie, cf. *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 127-141, surtout p. 136.

²⁵ *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 132.

veut à chaque instant : il *veut* être l'embryon qu'il est dans le sein de sa mère, il *veut* cette fatigue qui s'abat sur lui, cette soif en plein midi, la mort qui vient, la joie qui le fait exulter etc... Nous trouvons une expression de ce mode (*tro-pos*) particulier avec lequel le Christ a vécu toute chose chez saint Maxime le Confesseur dans sa défense des deux volontés du Christ :

«Car dans le Seigneur, les réalités naturelles ne l'emportent pas, comme en nous, sur le vouloir. Mais de même qu'ayant eu vraiment faim et soif, ce n'est pas selon notre mode à nous qu'il a eu faim et soif mais selon le mode qui nous dépasse, car c'était *de son plein gré*, ainsi, en proie à une véritable frayeur, ce n'est pas comme nous mais d'une manière qui nous dépasse qu'il a éprouvé la frayeur»²⁶.

Si le pathos constitue en son immanence radicale, la réalité ultime de nos vies, alors il faut dire qu'il est toujours double pour le Christ : l'Archi-pathos de la donation de la vie (qui est celui de la Vie absolue en son Archi-impressionnalité) et le pathos qui reçoit la vie en chacune de ses modalités impressionnelles. Ces deux pathos sont intérieurs l'un à l'autre : c'est pourquoi, dans sa propre passivité, à travers sa chair passible, le Christ peut donner la vie, guérissant, purifiant, ressuscitant. Sa souffrance elle-même qui est l'occasion de la plus pure épreuve de lui-même, porte en elle l'Archi-pathos de sa propre venue, et ainsi peut donner la vie et ouvrir à la joie. De la même manière, le Christ a deux paroles intérieures l'une à l'autre : celle de sa vie finie, et celle de la Vie infinie qui veut son incarnation finie donatrice d'elle-même. C'est pourquoi en ses paroles humaines, parle la Parole de la Vie. Bien plus, nous dit Michel Henry, « parce que la Parole de la Vie détient l'inconcevable pouvoir de donner la vie, elle est une action, l'action de donner la vie »²⁷.

Pourtant, les paroles du Christ ne seront pas entendues. Plus profondément que les raisons historiques, sociales ou psychologiques qui peuvent être avancées de sa mort, raisons toujours partielles et hypothétiques, nous comprenons désormais que la raison en est essentielle, elle ne consiste pas en un rejet de paroles seulement mondaines, elle ne se réduit pas à un problème de communication, en elle se joue le rejet de la Vie par la vie, l'autonégation de la vie qui est le péché lui-même. Pourtant, parce que cette mort est celle du Premier Vivant, elle est vécue dans l'Archi-pathos du Premier Vivant,

²⁶ *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, traduction par Marcel DOUCET, 297D, (thèse dactylographiée), Montréal, 1972. On pressent comment la question des deux volontés du Christ, et plus largement de ses deux natures, trouverait avec la phénoménologie de la vie un puissant renouvellement : nous le vérifierons dans notre partie théologique.

²⁷ *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 138.

c'est-à-dire, qu'elle n'est pas une perte définitive, mais le don ultime, par lequel la vie est re-donnée, parce que, depuis toujours elle est donnée. La résurrection est ainsi l'hyper-puissance de la Vie qui déferle au matin de Pâques pour être donnée à chaque vivant. Ce don doit être réel, c'est-à-dire charnel, et intégrer en lui le refus du don par les vivants, leur manque de foi et d'écoute. C'est ainsi que *Paroles du Christ* s'achève sur l'évocation de cette « sorte de coup de force » auquel le Christ a eu recours, l'Eucharistie :

«Dès lors, pour que la Parole de Dieu soit effectivement reçue par nous, la condition n'est-elle pas que le Christ nous donne sa propre chair qui est celle du Verbe – qu'il se donne à nous dans sa chair, unissant sa chair à la nôtre, de façon qu'il soit en nous et nous en lui – de même qu'il est dans le Père et que le Père est en lui»²⁸.

III. La théologie comme discours

Que peut être alors la théologie en tant que discours dans une telle perspective ? Nous l'avons dit, la théologie première est le Christ, elle est formée de tous ses vécus (paroles, actes, sentiments etc...) comme histoire intérieure de la Vie qui se donne en rejoignant chaque vécu humain. Cette Parole de la Vie a été reçue par ceux qui ont cru, qui ont eu part à la chair du Premier Vivant, elle s'est faite chair en eux, devenant leur propre parole. La vie des premiers disciples est ainsi devenue à son tour Parole de la Vie. Et leur parole est devenu elle aussi théo-logie : ce discours prendra d'abord la forme d'une histoire, l'histoire racontée de la vie du Christ, histoire qui ne prétend pas à une vérité mondaine, mais à la vérité de la Vie reçue par les disciples. Parce que l'historial de la Vie absolue, son éternel passage de la souffrance à la joie, s'est accompli dans le mystère pascal et qu'il coïncide désormais avec l'auto-donation de la Vie au Commencement, l'histoire du Christ refluera en amont jusqu'au commencement du monde, dévoilant la réalité intérieure et vivante des Écritures de l'Ancien Testament et y trouvant son poids charnel²⁹. De

²⁸ *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 154.

²⁹ Il ne s'agit plus seulement de la narration du pathos, propre à l'art, selon le mode imagitatif, en vue d'un auto-accroissement de la vie dans les vivants, mais de la narration de l'archi-pathos donateur de tout pathos et condition secrète de tout auto-accroissement de la vie : l'art trouve son accomplissement dans une telle narration et d'une certaine manière sa vérité. Un tel accomplissement peut alors ouvrir l'art à ses plus hautes réalisations (cf. le développement de l'art dans le monde chrétien). On pourra lire à ce sujet : Pierre PIRET, *L'Art et le christianisme*, Lessius, Bruxelles, 2007, en particulier les deux premiers chapitres où les réflexions de Michel Henry sont intégrées dans une théologie de l'art.

même, elle éclairera l'histoire à venir jusqu'à son terme, qui n'est rien d'autre que l'entrée de la communauté des vivants dans la jouissance de la Vie infinie. C'est ainsi que la première génération de chrétiens a pu clore la Bible, comme l'histoire, non plus mythologique d'une origine mystérieuse, mais comme le déploiement de toute l'histoire universelle autour de son centre réel : la venue dans la chair à la plénitude des temps de celui qui se tient au Commencement. La théologie ultérieure de l'Église, communauté des croyants, ne pourra que déployer l'unique Parole de la Vie contenue dans les Écritures. C'est pourquoi, ainsi que l'affirme le concile Vatican II, l'Écriture Sainte doit être comme l'âme de la théologie³⁰. On voit donc, pour répondre à notre question précédente, que la théologie n'est pas rejetée du côté de l'herméneutique d'une Vie qui ne pourrait se dire que dans l'immanence puisque l'élaboration des Écritures est elle-même l'œuvre de la Parole de la Vie qui s'y raconte comme pathos de la Vie, et les déploie au cours du temps de l'histoire, histoire mesurée par ces mêmes Écritures. De même que la chair du Premier Vivant habite et se révèle dans le corps visible du Christ, elle habite et se révèle dans le corpus des Écritures. Le Verbe ne s'est pas fait texte, mais chair.

Ceci nous permet de maintenir fermement que le discours théologique, comme celui de la phénoménologie, reste un discours et ne doit donc jamais oublier ce qui le rend possible : l'Archi-intelligibilité johannique, l'auto-donation incarnatrice de la Vie. Pour autant, à la différence de la phénoménologie, la théologie n'est pas appelée à rester en régime de réduction à l'immanence. En effet, si le Christ est la Parole de la Vie, on peut dire que, en sa personne (en son corps, en ses actions, en ses paroles), l'abîme qui séparait le visible de l'invisible, lié à la duplicité de l'apparaître, est surmonté dans la foi. Or, l'invisible que cache et que révèle la manifestation du Christ est tout à la fois l'invisible d'une vie d'homme (invisible comme la nôtre) et l'invisible de la Vie qui se donne à nous justement dans cette vie d'homme. Dans le Christ, le visible signifie donc et donne ce qu'il signifie : la vie. Puisant leur signification dans sa chair, non seulement sa manifestation visible, mais les mots et les symboles qui témoignent de lui, sans force dans le registre de la vérité du monde où ils sont vidés de tout poids ontologique, trouvent désormais une force d'expression nouvelle permettant à la théologie d'être *vraie*, c'est-à-dire de transmettre la vérité de la vie qui y est enclose.

Revenons pour conclure sur le chemin parcouru. Nous avons voulu un instant oublier la théologie pour mieux en saisir la possibilité à partir de la phénoménologie de la vie. Mais il y a là un paradoxe : la phénoménologie de

³⁰ *Dei Verbum* 8.

la vie, telle que Michel Henry l'a fondée et élaborée, est venue bien après le développement de la théologie dans l'histoire. Une question se pose alors : la théologie aurait-elle ignoré au long de son développement ce que la phénoménologie de la vie allait articuler plus tard ? Bien sûr que non, puisqu'elle en vivait. Depuis ses origines, avant la phénoménologie de la vie, avant même les Écritures du Nouveau Testament, l'Église vivait de cette chair du Verbe dont elle se nourrissait dans l'Eucharistie. Dans cette *Archi-intelligibilité*, il lui était alors donné de comprendre les Écritures. De cette vie, pouvait naître la théologie, non comme une parole sur Dieu, mais comme la Parole même de Dieu (*théo-logos*) s'exprimant dans la chair du Christ donnée à son Église et prenant en soi tout homme. C'est alors le rapport phénoménologie / théologie qui se renverse. À plusieurs reprises, Michel Henry a affirmé que la phénoménologie de la vie arrivait toujours trop tard, puisqu'elle ne fait qu'explicitier après-coup la vérité de la vie. On peut ajouter, à l'inverse, que la théologie est toujours en avance, puisqu'elle s'appuie sur la Parole de la Vie elle-même qui précède tout vivant puisqu'elle en est la condition : les Écritures en qui est enclose la Parole de la Vie contiennent ainsi une fécondité inépuisable, que le discours théologique n'aura de cesse de déployer. Dans le récit des Écritures, qui est l'histoire de la Vie, dans la vie du Christ (ses paroles, ses gestes, sa mort et sa résurrection), en sa relation avec l'histoire qui la précède et l'annonce, et avec l'histoire qui suit et témoigne de lui, il y a infiniment plus que tout ce que pourra dire la phénoménologie de la vie. Pourtant celle-ci, en rapportant les réalités et les mots du monde à leur vérité originaire dans la Vie, se tient du côté du Commencement et permet à la théologie alors de comprendre les réalités dont elle parle et ainsi, selon la promesse du Christ, d'avancer dans la vérité tout entière. Bien loin de réduire le mystère, la phénoménologie en est la gardienne, dans ce silence marial qui dit : « au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu »³¹. Dans cette relation à la phénoménologie de la vie, la théologie pourra puiser une assurance nouvelle.

³¹ I, p. 373.