

La condition charnelle est-elle l'origine de l'expérience ?

Approche d'une phénoménologie de la chair chez Michel Henry

Isabelle Raviolo

Dans *Les Ailes du désir* de Wim Wenders, l'ange Daniel désire perdre ses ailes pour devenir un homme et pouvoir accéder aux couleurs et aux sensations telles que le goût ou le toucher : il désire partager la condition mortelle des hommes, avoir un corps de chair. Dans son film, Wenders semble voir en l'incarnation l'origine de l'expérience. En effet, la chair opère une distinction radicale entre la condition humaine et la condition angélique : l'ange n'a pas de chair, il ne vit donc aucune expérience, il n'a aucun « vécu ». Y accéder suppose de prendre chair, de s'incarner. Ainsi, quand le vœu de Daniel se réalise, quand il devient un homme mortel, il commence par faire l'épreuve de sa chair : il goûte le sang à ses lèvres après être tombé ; il pleure. S'éprouver homme « en chair et en os » c'est donc sentir sa chair en tant qu'elle est affectable, capable de s'éprouver elle-même en vie. L'homme s'inscrit dans le monde comme cet être vivant charnellement « ouvert », c'est-à-dire capable d'être touché, blessé par un donné extérieur qu'il reçoit. Parler de « condition charnelle » de l'homme, plutôt que de « condition corporelle », conduit à nous interroger sur ce qui fait qu'un corps est vivant, qu'il est une *chair* qui se laisse affecter, marquer de l'intérieur par ce qu'elle n'est pas elle-même. Or si c'est d'abord dans sa chair que l'homme reçoit le donné sensible de l'expérience, toute expérience commence-t-elle par la chair ? La condition charnelle est-elle l'origine de l'expérience ? La question de l'origine nous renvoie à celle du principe de l'expérience, et ouvre sur une phénoménologie de la chair : que doit être la chair pour être l'origine de l'expérience et par suite, que doit-être l'expérience pour trouver son origine dans la chair ? Cela revient à nous interroger sur ce que révèle la chair de l'expérience elle-même : si elle en est le fondement, qu'est-ce qui en elle détermine cette originarité ?

1/ La chair comme fondement de l'expérience de la vie

Dire que l'homme a un corps ne suffit pas à exprimer la spécificité de sa condition humaine : il faut dire que ce corps est un corps de chair (au sens strict, le terme grec *sarx* signifie la viande, puis par extension le corps, et par implication la nature humaine). Par ce corps charnel avec toutes ses fragilités, l'homme s'éprouve lui-même

en même temps qu'il sent ce qui l'entoure. On pourrait donc tout aussi bien dire que l'homme a une chair comme l'animal en a une (ils ont en commun « la viande »), mais aussi qu'il *est* sa chair. Qu'est-ce à dire ?

La chair se donne dans sa réalité la plus concrète. Elle est ce qui ne trompe pas, ce qui se révèle à moi dans toute son authenticité de chair comme un déjà-là auquel je ne saurais échapper et qui s'offre, s'expose, dans toute l'épaisseur de sa présence. La condition charnelle de l'homme est donc bien l'origine de l'expérience en tant qu'épreuve de soi dans l'être. Et si la chair se donne comme pouvoir de sentir, elle est aussi et d'abord essentiellement fragile. Par sa chair, l'homme s'éprouve mortel. Ainsi, comme nous le rappelle l'Écriture, « ce qui est naît de la chair est chair »¹, c'est-à-dire soumis à la corruption. Dès que l'homme vient au monde, il est plongé dans une temporalité, dans un temps qui va de sa naissance à sa mort. L'homme a conscience qu'il va mourir, que sa chair va « retourner à la poussière ». L'épreuve de la vieillesse est ainsi ce qui lui rappelle sa mort prochaine et s'inscrit dans le temps de sa vie.

C'est ce qu'exprime Montaigne quand il fait l'expérience de la perte d'une dent : « Voilà une dent qui me vient de choir, sans douleur, sans effort : c'était le terme naturel de sa durée ». En faisant l'expérience de son être charnel, Montaigne s'éprouve inclus dans une durée de vie limitée : sa condition charnelle est ainsi l'origine de l'expérience en tant qu'elle lui fait éprouver son être dans le temps – dans la plénitude d'un temps vécu, mais aussi dans son « néant », au sens où c'est dans le temps que s'éprouve la vieillesse, la souffrance et la maladie ; exposé au temps, la chair de l'homme est donc, du même coup, soumise à sa propre perte : « Et cette partie de mon être et plusieurs autres sont déjà mortes, autres demi-mortes, des plus actives et qui tenaient le premier rang pendant la vigueur de mon âge. C'est ainsi que je fonds et échappe à moi. »² « Fondre », « échapper à soi », qu'est-ce d'autre sinon faire l'expérience de sa condition charnelle comme condition mortelle ? Et si « la mort se mêle et se confond partout à notre vie », l'épreuve originariaire de « soi vivant » est donc aussi l'épreuve de « soi mortel » : « le déclin préoccupe son heure et s'ingère au cours de notre avancement même. »³ Autrement dit, la condition charnelle apparaît comme l'origine même de l'expérience dans la mesure où c'est en elle et par elle que s'origine la vie de l'homme.

En effet, la chair gouverne l'expérience de l'homme en tant qu'être vivant compris dans l'espace d'un corps et dans la durée de vie limitée de ce corps. Elle est l'origine de l'expérience non seulement en tant que la vie humaine commence avec la chair (par la naissance), et se termine avec elle aussi (par la mort). Or ce commencement est aussi un commandement : celui de vivre *sa* chair, c'est-à-dire de ne pas se vivre

¹ Jean 3, 6.

² Montaigne, *Essais III*, chapitre 13 « De l'expérience », Paris, Livre de Poche, 1972, p. 398.

³ *Ibid.*

comme un ange ou une bête¹ mais bien comme un homme, avec la spécificité de cette condition charnelle qui fait la nature de l'homme en tant que sujet de l'expérience, c'est-à-dire à la fois conscient de devoir un jour mourir, d'*être* cette chair mortelle, et par le même fait, poussé à vivre pleinement le moment présent, l'*hic et nunc* de sa vie réelle, de cette vie qui passe et qui passant, l'inscrit dans le présent d'une chair en laquelle il s'éprouve « en vie », dans la fragilité, l'évanescence d'une vie donnée qui peut, à chaque instant, être reprise.

Habiter sa chair, vivre sa condition charnelle, c'est donc courir le risque de se heurter au paradoxe d'une vie qui « échappe », et qui, en quelque sorte, se retire dans sa donation même. Par suite, être homme ce serait habiter sa chair dans sa contradiction même : à la fois comme cette chair qui m'est donnée comme étant singulièrement la mienne (*ma* chair vivante et vécue comme telle), et en même temps comme cette chair qui n'est déjà plus « mienne » par le seul fait que, prise dans le cours du temps, elle est vouée à disparaître. Or ce paradoxe, inhérent à toute chair humaine, semble constituer l'origine même de toute expérience de soi vivant et mortel. Mais quelle est donc cette chair humaine qui serait au principe de l'expérience de la vie humaine ?

Par sa condition charnelle, l'homme se définit comme être dans le temps : l'épreuve de la chair dans la maladie, la vieillesse est aussi une épreuve du temps, de la vie mortelle. L'épreuve d'une fragilité radicale détermine alors la condition charnelle de l'homme. Et cette épreuve est celle même de son « être-pour-la-mort » (Heidegger), qui constitue paradoxalement l'origine de son expérience d'être vivant. Par « être-pour-la-mort », il ne faut pas entendre la seule fatalité du mourir, mais d'abord et surtout l'expérience de soi comme chair qui va mourir et qui, dans sa mortalité *m'oblige*, c'est-à-dire exige de moi l'ouverture de ma conscience, la vie de l'esprit qui pense cette chair mortelle : « être-pour-la-mort, *horizon de la pensée* », dit le philosophe (*Sein und Zeit*). La condition charnelle ne se constituerait ainsi comme *origine* de l'expérience qu'en tant qu'elle aurait la pensée comme « horizon ». Autrement dit, la condition charnelle ne vaut en elle-même et par elle-même que dans un « se penser comme chair ». Toute seule la chair est essentiellement « faible » ; elle me fait éprouver l'angoisse du néant, de la mort. Et cette angoisse inhérente à mon être, celle même qui « inaugure » en quelque sorte mon soi vivant, mon corps de chair dans la vie, est paradoxalement ce qui me fait lutter contre elle et appeler la vie de tout mon être : la condition charnelle où le « je » s'éprouve dans l'angoisse de soi mortel origine ainsi toute expérience du vivant, de la chair vivante comme le fondement même du soi incarné. Penser la condition charnelle c'est donc penser la mort non pour elle-même mais pour ce qu'elle me révèle de moi en tant qu'*être au monde*. Et si l'expérience trouve son origine dans cette prise de conscience de soi dans sa condition charnelle, c'est bien qu'il y a dans cette conscience

¹ Pascal, *Pensées*, 140 Br.

de soi comme chair mortelle une authenticité sur laquelle je ne saurais revenir : l'authenticité même de ma condition humaine comme condition charnelle. C'est pourquoi la condition charnelle ne se donne comme origine de l'expérience que dans la mesure où elle renvoie l'homme à une expérience de soi aussi bien comme sujet que comme objet de l'expérience. On est alors en droit de se demander ce que cette chair mortelle nous révèle de nous-mêmes, c'est-à-dire en quoi et comment elle nous permet d'éprouver notre être profond, de le vivre dans sa réalité ontologique, dans toute sa substance concrète d'être vivant, comme un « ce au sein de quoi » l'homme déploie tout son être :

Pas de soi (pas de moi, pas d'*ego*, pas d' « homme ») sans une chair – mais pas de chair qui ne porte en elle un Soi. Pas un Soi qui, dans la passibilité de son effectuation phénoménologique charnelle ne soit celui-ci ou celui-là, le tien ou le mien. Pas de chair par conséquent qui ne soit celle d'un Soi particulier [...]. La chair ne s'ajoute pas au moi comme un attribut contingent et incompréhensible, une sorte d'adjonction synthétique à notre être venant le scinder en deux instances opposées et inconciliables. Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre Soi, celui-ci est un Soi unitaire.¹

Répondre à l'appel de l'être en soi, lutter contre l'angoisse du néant, c'est faire l'expérience de sa condition charnelle en tant que celle-ci fonde l'avènement de notre être au monde et se constitue ainsi comme le principe de l'expérience de notre vie d'être mortel. C'est alors que s'ouvre à nous la chair comme chair de l'expérience de l'être, de la vie : cette chair mortelle est ainsi non seulement ce qui inscrit l'homme dans son identité d'être humain, mais aussi ce qui l'oblige à vivre l'expérience d'une incarnation à travers laquelle semble se dessiner une phénoménologie de la chair.

Pour Heidegger, la phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie. Ce qu'a en vue – en tant que ce qui se montre – le concept phénoménologique de phénomène, c'est l'être de l'étant, son sens, ses modifications et ses dérivés. Mais ici il ne s'agit pas de n'importe quel *se-montrer*, encore moins de quelque chose comme apparaître (*Erscheinen*). L'être de l'étant ne peut absolument pas être quelque chose « derrière » quoi se tient encore autre chose qui n'apparaît (*erscheint*) pas : « Quelque chose comme une “chair” n'étant compréhensible qu'à partir de sa venue en soi dans la venue en soi de la Vie absolue. »² Ainsi, ce que m'apprend ma condition charnelle comme origine de l'expérience est que la structure phénoménologique de la temporalité du *Dasein* établit la structure existentielle de toute condition charnelle, de tout être-là qui ne se révèle jamais de façon plus claire que dans l'expérience de la vie précaire, quotidienne où l'homme

¹ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 178.

² *Ibid.*, p. 179.

s'éprouve comme un être frangé de néant, et fait l'expérience de sa chair dans toute sa fragilité. Cette faiblesse de la chair n'est pas seulement à entendre comme l'expérience de sa chair dans la temporalité, dans le vieillissement et dans la mort, mais aussi, et peut-être de façon plus fondamentale, comme l'ouverture de cette même chair à la vie et non plus seulement au monde, ce qui affecte du même coup le contenu de ce qui est révélé chaque fois. Et cette chair humaine qui n'advient jamais que dans l'expérience du vivre trouve en ce vivre même la condition de son propre déploiement. Par suite, il semble que ce ne soit pas tant dans la condition charnelle qu'il convient de voir l'origine de l'expérience, que dans le principe même de sa propre apparition : dans le *vivre* qui la révèle en l'engendrant. Pour Michel Henry, la relation de l'Archi-Chair à la chair est inscrite dans la parole johannique – « Et le Verbe s'est fait chair » – et cette parole s'accomplit à l'intérieur de la Vie : « loin du monde, avant lui, indépendamment de son apparaître dont la pensée a tant de peine à se passer aussi longtemps que le renversement de la phénoménologie n'est ni effectué ni compris. »¹

La chair n'est donc pas seulement ce « lieu » des impressions physiques, affectives, ce vecteur de l'expérience en tant qu'il « reçoit » le donné sensible du monde. Si la chair est cette origine du « pâtir », elle ne l'est que dans sa venue en soi, dans une venue qui n'est pas son fait, mais celui qui la porte comme chair vivante, suppôt de l'expérience : celui de la vie. C'est en effet dans la dynamique originaire de la vie que la chair trouve toute sa raison d'être cette chair qui fait l'expérience. Or si la vie fonde la venue de la chair dans le champ de l'expérience, cette chair est aussi ce qui rend possible l'expérience de la vie. La vie elle-même a « besoin » de la chair pour être vie. L'expérience de la vie s'appuie donc sur la chair. Mais la chair ne saurait elle-même se déployer comme chair vivante sans en passer par la vie, par l'expérience même du vivre. Or nous allons montrer en quoi cette chair est justement la façon dont l'expérience trouve sa raison d'être comme expérience, en tant qu'elle est fondamentalement l'expérience du vivre.

2/ L'autorévélation de la vie charnelle

Qu'est-ce qui fait de la substance charnelle le fondement du contenu expérientiel ? Et que nous révèle la chair sur l'expérience elle-même ? « La vue de la petite madeleine ne m'avait rien rappelé avant que je n'y eusse goûté... »² L'expérience du goût de la madeleine ouvre à Marcel Proust « l'édifice immense du souvenir ». Le simple fait de voir le gâteau ne suffit pas. Il faut en passer par la chair, c'est-à-dire par la vie même, pour accéder non seulement au présent, mais aussi au passé. La condition charnelle dans ce qu'elle a de concret, de réel – ici, le goût éprouvé – fonde ainsi le

¹ *Ibid.*, p. 179.

² M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, 1992, tome 1, p. 51.

donné de l'expérience, son contenu même. C'est le passage par la chair, par le fait de manger le gâteau, qui constitue l'origine de l'expérience en ce qu'elle est son point de départ mais aussi sa cause. Sans cette « chair », aucune expérience ne serait possible : on ne pourrait rien éprouver, tout resterait abstrait, en idée. Ce qui permet le passage de l'image (la représentation de la madeleine) à son sens pour celui qui la voit, c'est la chair. Et c'est ce sens même qui confère à l'expérience toute sa consistance. La condition charnelle rend possible l'événement de l'expérience parce qu'elle permet au sujet de prendre conscience de ce qu'il est en train de vivre. L'expérience que Proust nous rapporte ici passe par sa chair qui éprouve la saveur de la madeleine. Mais ce goût lui-même ne suffit pas, il faut le reconnaître, c'est-à-dire prendre conscience de ce qu'il porte en lui-même : la chair n'accède donc à tout son sens que dans l'expérience que le sujet en fait et qui trouve sens dans sa vie même. Il y a comme une intériorité réciproque entre la chair et l'expérience qu'on en fait dans le vivre, dans le moment présent vécu, et cette réciprocity semble trouver son origine dans une connexion originaire entre la chair et la vie, une vie qui n'est pas seulement la nôtre, mais qui est la vie même, la vie qui se donne avant tout monde concevable, avant toute subjectivité : une vie absolue en tant qu'elle serait à elle-même son propre principe, et qu'elle fonderait ainsi en raison aussi bien la condition charnelle de l'homme que son expérience. Cette vie qui précède et fonde est alors immanente à chaque chair vivante et mortelle et conditionne le donné expérimentiel. L'expérience ne trouve toute sa consistance ontologique qu'en tant qu'elle se rapporte à cette vie absolue, consubstantielle à toute condition charnelle. Aussi faut-il comprendre le sujet de l'expérience originairement, c'est-à-dire comme un vivant qui se rapporte à la vie, « un fils de la Vie » dira Michel Henry, parce que dans un vivant il n'y a pas de dualisme entre chair et esprit, mais seulement la vie et lui-même, en tant que donné à soi dans cette vie. En ce sens, la condition charnelle est bien l'origine de l'expérience, puisque la donation du vivant dans la vie est le fait de la vie seule, dans la mesure même où elle se réfère à cette dynamique originaire de la vie, au fondement absolu de toute expérience. Ainsi, Michel Henry affirme-t-il que « la génération de la chair qui est la nôtre est strictement parallèle à celle de notre Soi transcendantal qui fait chaque fois de nous ce « moi » que nous sommes. Ou plutôt il s'agit là d'une seule et même génération. »¹ Mais de quelle génération parle-t-il ? De cette génération du vivant dans la vie, c'est-à-dire de celle de ce qu'il appelle notre « Soi transcendantal » dans « l'Archi-Soi de la Vie absolue », autrement dit dans l'Origine même de l'expérience de tout vivant charnel. Et il ajoute alors que l'« Archi-Soi de la Vie absolue » est son Verbe même, « L'Archi-Chair de ce Verbe ».

Ainsi l'expérience désigne l'effectuation phénoménologique de l'autorévélation de la vie charnelle dont chaque homme vivant, en tant que « soi transcendantal », tient

¹ M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 177.

sa possibilité. Cette expérience même ne trouve alors sa raison d'être que dans ce fondement originaire qui rend possible la matière phénoménologique de la révélation à soi. Et la chair se trouve intrinsèquement liée à ce processus, à cette dynamique même du vivant en tant qu'elle se rattache à un sujet de chair, en tant qu'elle est la chair de quelqu'un : elle se fait alors la condition phénoménologique de possibilité la plus intérieure. C'est pourquoi la chair est « plus » que le corps en ce qu'elle désigne le dedans, la possibilité la plus intérieure du sujet qui fait l'expérience : « Moi et chair ne font qu'un »¹, et ce précisément en ce qu'ils proviennent l'un et l'autre de la vie, n'étant rien d'autre que les modalités phénoménologiques originaires et essentielles selon lesquelles la vie vient à soi, et se trouve ainsi être la vie.

Or dans cette perspective, quelle serait l'expérience qui me permettrait d'appréhender la condition charnelle comme origine ? Venir dans la vie en tant qu'un soi transcendantal vivant s'éprouvant dans sa chair, telle est l'expérience originaire de la naissance. Aussi Henry affirme-t-il que « naître n'est pas venir dans le monde sous la forme d'un corps-objet, parce qu'alors il n'y aurait aucun individu vivant. »² Pour que l'expérience soit expérience, pour qu'elle accède à toute sa consistance ontologique d'expérience, il faut qu'elle s'appuie sur l'événement originaire de la naissance : il faut que quelqu'un s'incarne, prenne chair. Mais si naître signifie venir dans une chair, la condition charnelle n'est elle-même l'origine de l'expérience que si elle se fonde sur une chair qui la précède et la transcende, sur une chair-principe, une « Archi-Chair » dit Henry. Penser l'expérience à partir de la chair nous renvoie donc, dans cette perspective, à une phénoménologie de l'incarnation.

Car c'est seulement dans la vie qu'une chair est possible, une chair réelle, dont la réalité est la matérialité phénoménologique du ressenti (affectif, physique...) de la vie elle-même, autrement dit de l'expérience, du vécu en tant que tel. Ainsi, la souffrance définit selon Henry cette tonalité affective fondamentale par laquelle la vie touche son propre fond, son essence même de vie : dans la souffrance, la chair ne renvoie à rien de psychologique ou d'affectif selon le philosophe, mais elle se réfère à « une vérité absolue », quelque chose qui ne peut en aucune manière trahir ou mentir. Dans la souffrance, l'homme fait l'épreuve de la vie, celle même qui advient originellement en soi dans la chair, dans « son souffrir primitif »³, dans « l'Archi-Chair et l'Archi-Pathos de son Archi-révélation »⁴ Ainsi la condition charnelle, dont la vie est la condition de possibilité, ne se définit plus par la matière du monde mais par la souffrance comme expérience fondamentale et fondatrice de toute vie humaine : une matière phénoménologique de la vie même, celle d'un pâtre originaire, autorévélation de la vie absolue. La condition charnelle est origine de toute expérience en tant qu'elle est l'effectuation phénoménologique de la vie.

¹ *Ibid.*, p. 178.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 187.

⁴ *Ibid.*

« C'est lorsque la vie n'est plus un étant, quelque chose, ce qui apparaît, mais l'apparaître lui-même, que la double corrélation vie-chair, chair-naissance devient si originale. »¹ La phénoménologie henryenne ne nous invite-t-elle pas dès lors à séparer définitivement le corps de la chair, et par suite à détacher l'idée de naissance de l'emprise du monde pour penser la condition charnelle dans son originalité même, c'est-à-dire dans sa complexité ? En effet, si la condition charnelle est l'origine de l'expérience, ce n'est pas à la condition charnelle subjective qu'elle renvoie, mais à cette « Archi-Chair » qui la précède autant qu'elle la fonde. Or la relation de l'Archi-Chair, comme origine de l'expérience, à la chair de tel ou tel sujet transcendantal s'accomplit à l'intérieur même de la vie, comme l'intériorité pure, sans pourquoi, qui permet l'avènement de tout vécu, et donc de toute expérience. C'est à l'intérieur même de la vie qu'il faut penser la relation originelle entre la chair et l'expérience, c'est-à-dire loin du monde, ou plutôt *avant* lui, dans une antériorité qui renverse la conception même de l'origine, du « pourquoi », pour l'enraciner dans un « sans pourquoi », dans une présence à soi qui n'a pas de raison d'être extérieure à soi : « Opère à partir du fond le plus intime sans demander le pourquoi » affirmait déjà Eckhart² auquel Henry fait référence dans *L'essence de la manifestation* : l'essence du fond est « sans fond », et implique alors des œuvres « sans pourquoi » (*ohne Warum*). Faire l'expérience de la vie serait donc faire l'expérience du sans pourquoi consubstantiel à la vie même : « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit / Elle n'a pas de souci d'elle-même, elle ignore si on la voit »³. Ce distique d'Angélus Silesius extrait du *Pèlerin chérubinique* parle de la rose non pas comme d'un objet, comme d'un phénomène du monde ; il ne s'agit pas ici de savoir *ce qu'est* la rose, mais *comment* elle apparaît pour autant qu'elle apparaît. Autrement dit le « sans pourquoi » de la rose ne pouvant être sa propriété, il est le mode de sa manifestation en tant que rose.

Et la rose trouve son essence dans cette manifestation. La rose est donc ici le nom d'un apparaître qui est comme tel et originellement « sans pourquoi ». Et l'apparaître sans pourquoi n'est pas celui d'un corps, d'une extériorité, d'un dehors, mais bien d'une chair, d'un dedans, au sens d'une intériorité qui surgit en elle-même et par elle-même, et dont l'expérience est celle d'un naître qui est cet apparaître sans pourquoi de la rose (« elle fleurit parce qu'elle fleurit »). Ainsi la rose « sans pourquoi » est celle même qui ne se peut savoir pour autant que le savoir est conditionné par la différence entre le voir et le vu, par l'extériorité réciproque du sujet connaissant et de l'objet connu. Et cette rose exprime alors la condition charnelle en tant

¹ *Ibid.*, p. 180.

² Maître Eckhart, *Sermons*, Sermon 5b, tome I, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1978, p. 78. « C'est parce que la vie vit de son propre fond et jaillit de son être propre, voilà pourquoi elle vit sans pourquoi parce qu'elle vit pour elle-même. »

³ Angélus Silésius, *Le pèlerin chérubinique*, traduit et présenté par Roger Munier, Paris, Arfuyen, 1993, p. 39.

qu'elle est l'origine de l'expérience en tant qu'immédiateté à soi intraversable par aucune lumière d'aucune science : ce qui est l'épreuve immédiate d'un soi originaire dans l'acte même de naître, de « fleurir ». La condition charnelle « sans pourquoi » serait donc celle même de la rose comme pur apparaître : pure présence immanente au présent de son apparaître de rose, et ce présent ne serait lui-même jamais passé ni futur. Ce serait le « pur instant éternel » décrit par Eckhart dans le *Sermon* 49¹, et qui renverrait ici à l'expérience originaire de la naissance.

3/ La chair excédée

La chair est donc la donnée première irrécusable dont il faut partir et elle se réfère elle-même à une « Archi-Chair », à un principe originaire à la fois immanent et transcendant – le principe même du « fleurir » pour la rose « sans pourquoi » d'Angélus Silesius – où toute expérience trouve son origine en laquelle se donne le se donner de ce qui se donne. Il ne s'agit donc pas d'entendre l'origine comme cause de soi mais bien comme donation originaire présente à elle-même : l'origine de l'expérience en tant qu'elle excède toute condition charnelle particulière et s'enracine dans l'Archi-Chair. Ainsi la faiblesse de tout chair se déploie dans l'expérience même d'une chair originaire qui excèderait la chair subjective : l'expérience une présence plus intime à soi que soi, le sentiment d'un soi originaire, non-né :

Dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même pour faire cet homme que je suis. C'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel, et non pas selon mon devenir qui est temporel. C'est pourquoi je suis non-né et selon mon mode non-né, je ne puis jamais mourir. Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement et je suis maintenant et je dois demeurer éternellement.²

Cette réalité de la « non-naissance » comme pure originarité ici soulignée par Maître Eckhart, est celle même d'une expérience à soi dans le paradoxe d'une condition charnelle : le sujet est à la fois conscient d'être sa chair (une chair consciente de soi) et en même temps de ne pas « s'appartenir » au sens où cette chair qui est la sienne ne serait pas « à lui », mais relèverait d'une origine incréée, d'un immémorial (une chair qui serait alors comme une nuit obscure, une autre chair – celle même qui serait excédée par « l'Archi-Chair » dont parle Michel Henry) : cette autre-chair, chair excédée par une présence plus intime à elle-même qu'elle-même, déterminerait

¹ Maître Eckhart, *Sermons*, Sermon 49, tome II, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1978, p. 120 et p. 121.

² Maître Eckhart, *Sermons*, *op. cit.*, Sermon 52, p. 148-149.

le paradoxe d'une condition charnelle où le sujet ne s'éprouverait plus seulement lui-même comme soi conscient mais aussi comme sujet d'une expérience qui le révélerait à un autre lui-même, c'est-à-dire à un autre niveau de son être, plus originaire, celui d'une donation sans distance, de l'immédiat. L'expérience de la réminiscence de cette présence originaire révélerait la condition charnelle de l'homme dans tout son paradoxe : une chair qui est dans le monde sans être du monde – l'expérience d'une conscience de soi appartenant au dehors du monde ; et l'expérience d'une présence à soi plus originaire que le soi temporel, historique, une présence comme chair originaire, une approximation du soi immédiat. Ce serait en quelque sorte l'expérience d'une nuit obscure de la chair : origine de toute expérience où le sujet cherchant à se saisir soi-même dans l'immédiateté de son immanence interne. La condition charnelle révèle ainsi l'ambivalence de deux soi entre lesquels l'expérience est vécue. Et le soi sans conscience de la nuit charnelle serait alors la condition de la conscience de soi comme sujet de l'expérience : l'immédiateté de l'immanence se donnant elle-même serait ainsi la condition originaire de toute expérience, car le sujet qui fait l'expérience serait ainsi toujours renvoyé à un soi plus originaire que lui-même en tant que subjectivité particulière.

Ainsi l'expérience modalise la tension interne à la condition charnelle de tout homme : tension entre deux soi qui passent outre la psychologie particulière pour rejoindre l'origine même de toute expérience, c'est-à-dire la Vie dans sa dynamique première, dans son déploiement originaire de Vie absolue. C'est donc dans l'Archi-Chair qu'il faut voir l'origine même de l'expérience, une Archi-chair qui se donne elle-même comme la condition de possibilité de toute chair. Ainsi, dans cette perspective, la chair sera capable de recevoir et de contenir plus qu'elle-même, à savoir la vie même de Dieu. Dans cette perspective, la puissance même de la vie divine se déploiera dans la faiblesse de la chair. Cette force de Dieu sera cette « écharde dans la chair » décrite par Paul et qui lui fera dire : « ma faiblesse c'est ma force » parce que la chair sera elle-même transformée par l'Archi-Chair, par son originarité même de chair au principe de toute expérience du soi immémorial ou incréé. Ainsi, « que ce pouvoir de la chair s'appelle aussi faiblesse veut dire :

La vie où notre chair puise sa réalité, en laquelle elle est donnée à soi et mise en condition d'agir – cette vie n'est rien par elle-même. Elle ne tient pas de soi la réalité de sa propre chair – n'étant donnée à soi que dans l'auto-donation de la vie absolue, dans l'Archi-Chair de l'Archi-Soi.¹

L'interprétation de la condition charnelle comme portant en soi plus qu'elle-même, ou plutôt l'excès d'elle-même comme « Archi-intelligibilité » (celle de la vie en laquelle elle est donnée à elle-même) nous conduit à poser que l'origine de l'expérience dans la Vie absolue en tant que l'expérience singulière d'une chair vivante ne trouverait son principe que dans l'expérience originaire du Verbe qui

¹ M. Henry, *Incarnation, op. cit.*, p. 193.

s'est fait chair, qui a pris chair de la chair humaine. « Au commencement était le Verbe »... « Et le Verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous. » Ces versets du Prologue de l'Évangile de Jean constituent ainsi le fondement même de toute condition charnelle comme s'il fallait penser un Dieu charnel pour que l'homme consente lui-même à être chair et à faire de cette chair le lieu même de l'expérience d'un soi originaire, la chair devenant ainsi possible matière transfigurable. Ainsi l'Incarnation de Dieu se donne comme l'expérience fondatrice de toute expérience : l'origine absolue de tout contenu expérientiel. C'est ce qu'exprime Merleau-Ponty dans *Sens et non-Sens* : « Le christianisme remplace l'absolu séparé par l'absolu des hommes ... Dieu cesse d'être objet extérieur pour se mêler à la vie humaine [...] Dieu a besoin de l'histoire humaine. »¹ La transcendance divine du Verbe incarné ne surplombe pas l'homme mais ce dernier en devient comme le porteur privilégié : « Nous ne trouvons pas Dieu comme un modèle supra-sensible auquel il faudrait nous soumettre, mais comme un autre nous-mêmes, qui épouse et authentifie toute notre obscurité. »² Le Dieu incarné du christianisme est ainsi traversé par les paradoxes mêmes de notre condition charnelle : il est à la fois Dieu intérieur et Dieu extérieur ; il reflète les contradictions de l'homme. Le Dieu chrétien vient dans le monde, Il s'incarne dans la chair des hommes jusqu'au bout, c'est-à-dire qu'Il en épouse toute la condition charnelle, comprenant la souffrance et la mort. Par son Incarnation, Jésus-Christ commence et commande la condition charnelle des hommes en tant que celle-ci constitue l'origine d'une expérience de soi vivant comme chair et esprit, comme chair qui s'excède elle-même dans une expérience mystique. C'est pourquoi Merleau-Ponty insiste sur le mystère de la kénose pour signifier la spécificité du christianisme, loin de tout spiritualisme : car c'est bien ce Dieu qui se vide de sa chair, qui se donne absolument, qui fonde paradoxalement la condition charnelle comme origine de l'expérience : la négativité habite au cœur même de l'être, et l'homme en retour peut être glorifié jusque dans ses blessures. Ainsi Claudel, dans *L'Otage*, insiste sur ce Dieu kénotique qui apparaît comme le principe de toute transfiguration possible de la chair humaine : « Dieu n'est pas au-dessus de nous, mais au-dessous ».³ L'apparente dualité entre la chair et l'esprit se dépasse alors dans le principe d'Incarnation, la condition charnelle assumée par Dieu apparaissant comme le secret de leur accord.

Penser la condition charnelle comme origine de l'expérience nous confronte à la difficulté de penser et de vivre l'unité de la chair, difficulté devant laquelle capitule l'idolâtrie qui renonce à penser la condition charnelle pour lui substituer un corps maniable, un objet où la tension et les menaces du désir sont résorbées, où les enjeux et les angoisses de notre vie relationnelle seraient évacuées, et donc où l'on serait

¹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1947, p. 118.

² M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992, p. 118.

³ P. Claudel, *Théâtre*, Tome II, Paris, Gallimard, « Pléiade », p. 273.

dispensé de vivre notre liberté. Car la condition charnelle est bien ce qui nous inscrit dans la relation à autrui comme chair, dans son opacité de chair, c'est-à-dire dans le mystère de son altérité qui nous oblige et nous confronte à notre responsabilité d'homme libre. C'est bien dans la chair, dans la condition charnelle que s'origine l'expérience en tant que c'est en elle que notre liberté se fraye un chemin en traversant les épreuves de l'angoisse, de l'explicable et de l'indécidable. La condition charnelle inscrit l'homme dans l'expérience de la difficile liberté, de la difficulté même de vivre, de se vivre avec lui-même et avec les autres.

Dans cette difficulté surgit le questionnement qui rend libre et en lequel se dessine peut-être, de façon ultime, l'origine de toute expérience, expérience sensible d'une transcendance pourtant cachée. Car c'est bien à notre liberté que nous renvoie le Christ en tant qu'il partage notre condition humaine, se fait présent à l'homme vivant : un Dieu inexplicable, paradoxal, un Dieu qui n'explique rien et qui ouvre ainsi le possible infini de l'expérience dans la Vie absolue où s'origine l'espérance d'une résurrection de la chair. Ainsi, si Dieu existe, il doit être incarné et sensible au cœur, être lui-même l'origine de l'expérience : l'homme ainsi le croit avec son corps, ou bien il en fait encore une idole. L'être divin est alors sensible au cœur, on le rejoint par sa chair, dans l'ouverture qui est celle d'une expérience mystique, d'un esprit de finesse au sens d'un ordre quasi perceptif de l'être.

Vivre Dieu comme Origine, Principe, ce serait donc le vivre dans sa chair, s'engager avec lui dans l'expérience de la kénose où le soi est désapproprié de sa subjectivité et recouvre sa présence originaire dans la profondeur d'une vie absolue, là où précisément se dessine une ontologie de l'inépuisable, où l'être lui-même se donne comme lacunaire et blessé, lieu de la tension même du désir et de l'attention à l'infini : « L'expérience mystique éprouve l'invasion consentie d'un être qui peut immensément plus qu'elle. »¹ La négativité inhérente à toute condition charnelle fonde toute expérience en tant que l'homme y est engagé dans sa liberté, liberté qui le définit et à laquelle il ne saurait échapper. Ainsi nous est dévoilé un autre sens de l'absolu, un absolu qui s'inscrit dans la chair, et qui déconstruit toutes les idoles, un absolu qui s'inscrit dans le désir de Dieu qui anime notre chair. Ainsi l'investissement de notre chair apparaît comme une vocation à l'expérience mystique. Et cet investissement est le fait d'un désir absolu.

¹ M. Merleau-Ponty, « Bergson se faisant », dans *Signes*, Paris, Gallimard, NRF, 1960, p. 239.