

Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole

Grégori JEAN (FNRS/UCL)

Qu'il n'y ait pas de signe, cela veut dire : la révélation en son essence originelle, comme sentiment, ne peut être pensée ni comprise, ce qui parle en elle n'a pas de signification et ne peut non plus en recevoir.¹

Paroles du Christ constitue le testament philosophique de Michel Henry. Non seulement, bien sûr, parce qu'il s'agit de son dernier livre, achevé avec peine et courage sur son lit d'hôpital et publié posthume en 2002, mais aussi parce que, dans cette ultime tentative de nous transmettre ce qu'il avait vu, usant d'un langage d'une grande sobriété et en une sorte d'épuration, quelque chose de nouveau affleure, de nouveau et d'ancien à vrai dire, comme une nouvelle perspective sur ce qu'il n'aura cessé d'appeler « la vie ».

Certes, l'on sera d'abord tenté de circonscrire cette nouveauté par un simple repérage thématique : après l'exploration systématique de la « vérité du christianisme » dans son opposition à la « vérité du monde »², puis de la chair et de l'incarnation dans leur hétérogénéité à l'égard de l'objectivité du corps mondain³, Henry aurait ultimement tenté de rejouer la « duplicité de l'apparaître » *du point de vue du langage*, dans la distinction clairement assumée de la parole de la vie et de la parole du monde. Or il n'en est rien : non seulement parce que cette duplicité du langage traverse *tous* les textes consacrés par Henry au christianisme et n'a rien, en ce sens, d'une problématique « régionale », mais aussi et surtout parce que, loin d'en être le point d'arrivée — un simple « thème » précisément, auquel il aurait pu estimer, à la fin de son parcours, qu'il ne s'était pas suffisamment attaché —, *il constitue sans doute son véritable point de départ*.

La fin des années 1980 et la publication, en 1990, de *Phénoménologie matérielle*, marque en effet pour Henry — après la publication de *Généalogie de la psychanalyse* en 1985, de *La barbarie* en 1987 et de *Voir l'invisible* en 1988 —, un « retour »

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Épipiméthée », p. 690.

² Cf. M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

³ Cf. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

à la phénoménologie et une répétition du débat que *L'essence de la manifestation* engageait avec ses fondements. Or comme l'indiquent les deux dernières études du volume réunies sous le titre de « Pathos-avec » (« Réflexions sur la cinquième méditation cartésienne de Husserl » et « Pour une phénoménologie de la communauté »), c'est à un réinvestissement du problème de « l'expérience d'autrui » — problème central, nous le savons désormais, dans ses méditations de jeunesse¹ — que Henry souhaitait alors se livrer. Et c'est ce dont témoigne brièvement l'avant-propos du livre, qui en résume ainsi l'intention :

Il s'agissait seulement de donner une idée de ce qu'est la phénoménologie matérielle, de la méthode qui la rend possible en tant que phénoménologie de l'invisible, de mettre à l'épreuve enfin sa capacité de renouvellement dans un domaine aussi difficile et en apparence aussi irréductible à ses prémisses que celui de l'intersubjectivité. Une étude systématique de celle-ci fera l'objet d'un ouvrage ultérieur.²

De cet ouvrage, Henry entreprend alors la rédaction sous le titre d'« Intersubjectivité pathétique », avant de l'interrompre au bout d'une soixantaine de pages, désormais éditées³, et de se tourner vers la préparation de ce qui, en 1996, paraîtra sous le titre de *C'est moi la vérité*. Or, un entretien de 2001 suggère l'existence d'un lien intrinsèque entre cet abandon d'« Intersubjectivité pathétique » et le retour de Henry vers les textes du *Nouveau Testament* qui l'avaient fasciné dans sa jeunesse :

Je voulais écrire un livre sur l'intersubjectivité. Or, ce problème est d'une difficulté extraordinaire. Et je me disais : pourquoi avec les présupposés, non plus ceux du « hors de soi » mais ceux du pathos invisible, ne pourrait-on pas faire des avancées dans ce domaine qui, il faut bien le reconnaître, a été un échec pour toutes les pensées philosophiques sérieuses — et cela bien que l'intersubjectivité serve de base à la sociologie, à toutes les théories de l'interactivité et de la rationalité interactive. Car le phénomène qui est partout présupposé, c'est l'intersubjectivité, mais celui-ci n'est jamais résolu. Je voulais écrire ce livre et puis je me suis souvenu des textes de Paul sur le corps mystique. J'ai ensuite relu tous les textes du *Nouveau Testament* et j'ai compris qu'au fond, sans vouloir en aucune façon réduire le christianisme à une philosophie, celui-ci

¹ Central au point que Henry, comme le révèle son dossier CNRS, projeta de lui consacrer sa thèse secondaire au moins jusqu'au début des années 1950. Sur le traitement de cette question par le jeune M. Henry, voir *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°2, Presses universitaires de Louvain, décembre 2010, p. 16-178, et notre présentation systématique, « De l'expérience métaphysique d'autrui à l'intersubjectivité en première personne », dans *ibid.*, p. 16-70.

² M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 12.

³ M. Henry, « Intersubjectivité pathétique », dans J.-M. Brohm et J. Leclercq (éds.), *Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 124-147.

contenait des présupposés philosophiques, et même des thèses philosophiques qui sont celles d'une phénoménologie de la vie.¹

Pourtant, si l'on excepte les conférences prononcées aux colloques « Castelli » de Rome en 1988 et en 1990 — « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale » et « Acheminement vers la question de dieu »² —, lesquelles témoignent d'une approche encore prudente voire timide des problématiques chrétiennes, c'est dans les actes de l'édition de 1992 que paraît, sous le titre de « La parole de Dieu : une approche phénoménologique », un texte dont il n'est cette fois pas faux de considérer qu'il contient l'essentiel de ce qui deviendra la philosophie henryenne du christianisme.³ Notre question se précise donc : si le thème d'une duplicité de la parole de la vie et de la parole du monde se situe, dans son lien avec le problème de l'intersubjectivité, au fondement même de la lecture « philosophique » tentée par Henry des Écritures, qu'y apporte de nouveau *Paroles du Christ* ?

Dès son introduction, Henry en fixe les thèmes conducteurs et les questions directrices sous quatre rubriques :

1. Les paroles du Christ considéré en tant qu'homme, s'adressant aux hommes dans le langage qui est le leur et leur parlant d'eux.
2. Les paroles du Christ considéré en tant qu'homme, s'adressant aux hommes dans leur langage pour leur parler non plus d'eux mais de lui-même. Pour autant que, parlant de lui-même, le Christ se donne comme le *Messie*, disant aux hommes ce que son Père lui a dit, et ainsi comme le Verbe de Dieu, il faudra encore examiner :
3. En quoi la parole du Christ considérée comme celle du Verbe, comme la Parole de Dieu, diffère de la parole humaine en général. Comment parle-t-elle et que dit-elle ? Quels sont ses caractères essentiels ?

¹ M. Henry, *Autodonation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauschesne, 2004, p. 164 ; cf. aussi *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 121.

² Conférences publiées les mêmes années dans *Archivio di Filosofia* ; cf. M. Henry, « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », *Archivio di filosofia*, 56/1-3, p. 383-393, d'abord repris dans *Vie et révélation*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1996, p. 75-85, avant de l'être dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV : Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004, p. 81-94 ; cf. aussi « Acheminement vers la question de Dieu : preuve de l'être ou épreuve de la vie », *Archivio di filosofia*, 58/1-3, p. 521-531, repris dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV : Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004, p. 67-80.

³ Cf. M. Henry, « La parole de Dieu : une approche phénoménologique », dans *Archivio di filosofia*, 60/1-2, 1992, p. 157-163, reprise dans une version augmentée sous le titre « Parole et religion : la Parole de Dieu » dans J-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, « Idées », 1992, p. 129-160, puis dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV, op. cit.*, p. 177-202. C'est ce qu'une publication future des notes préparatoires à la conférence de 1992 — et notamment des fiches de lecture relatives à M. Heidegger, J-L. Marion, M. Borch-Jacobsen, et J-L. Chrétien, que Henry avait justement souhaité relire attentivement au moment de la rédaction de *Paroles du Christ* — permettra dans l'avenir d'établir de manière définitive. Sur ce point, voir ici même la présentation du manuscrit par J. Hernandez-Dispaux.

4. Comment enfin les hommes sont-ils capables d'entendre et de comprendre cette Parole qui n'est plus la leur mais celle de Dieu ?¹

On le voit, s'il s'agit bien ici de croiser le problème de la duplicité du langage avec celui de l'« intersubjectivité », celle-ci s'annonce déjà d'un type tout à fait particulier : elle est *dissymétrique* ou, dira Henry, « non réciproque ». Non seulement, en effet, elle tranche avec le « système de l'humain » — « l'ensemble des relations concrètes que les êtres nouent entre eux et avec le monde en vue de la conservation et du développement de leur vie »², relations qui, de manière générale, obéissent bien à un principe de réciprocité, dans l'amour comme dans la haine —, mais plus encore, elle a pour fonction et vertu de détruire littéralement un tel modèle de l'être-ensemble dans ce qu'il semble avoir de « naturel »³ et, « là est le paradoxe », c'est même ce « trait essentiel des relations humaines » qui constitue « le motif de leur condamnation par le Christ »⁴ :

La non-réciprocité est le trait décisif de la nouvelle relation fondamentale que nous venons de découvrir, la relation intérieure et cachée de l'homme à Dieu, plus exactement de Dieu à l'homme.⁵

La non-réciprocité de la relation intérieure qui nous lie à Dieu signifie l'intervention d'une autre relation que celle qui s'instaure entre les hommes, prenant son point de départ en nous, trouvant en eux le principe de ses vicissitudes. La non-réciprocité désigne la génération immanente de notre vie finie dans la vie infinie de Dieu.⁶

Sans doute de tels thèmes ne surprendront pas les lecteurs de *C'est moi la vérité* : ils y sont déjà largement traités. Mais le contexte dans lequel *Paroles du christ* les réinvestit leur confère une couleur singulière, parce qu'il confronte Henry à une tout autre difficulté : si, ultimement, « la non-réciprocité désigne la génération immanente de notre vie finie dans la vie infinie de Dieu », il ne s'agit plus seulement de la décrire phénoménologiquement mais aussi de comprendre *comment il est possible au Christ lui-même, en dépit de la dissymétrie du langage, de l'exposer aux hommes, et aux hommes de l'entendre et de la comprendre* — ou de la recevoir. Et telle est l'originalité de l'ouvrage de 2002 : aborder l'Évangile *du point de vue de*

¹ M. Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 14.

² *Ibid.*, p. 29.

³ Cf. *Ibid.*, p. 38 : « C'est cette réciprocité entre les hommes qui rend compte de ce qu'ils font et de ce qu'ils sont. *Ce que font les hommes, ce qu'ils sont s'explique ainsi à partir d'eux-mêmes.* C'est de cette façon qu'il y a un système de l'humain parce que l'homme se situe des deux côtés du rapport qui le lie à lui-même et dont il est ainsi le fondement. Toutes les relations qui se nouent entre les hommes trouvent donc leur origine en eux — dans leur nature, et c'est très bien ainsi. Et d'ailleurs comment pourrait-il en être autrement ? »

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶ *Ibid.*, p. 46.

l'homme lui-même et de la possibilité pour la parole christique d'être transmise et reçue — comme un problème proprement *pédagogique* par conséquent.

Ce problème, il s'agit d'abord de l'aiguiser. Certes, une note préparatoire l'établit clairement : « *La possibilité d'entendre les Évangiles est l'un de leurs thèmes centraux. Donc, la pensée chrétienne est transcendante en un sens particulier, en tant que réflexion constante sur sa propre possibilité.* »¹ Mais ce que découvre une telle « réflexion », et ce qui, dès lors, constitue le cœur des notes préparatoires que J. Hernandez-Dispaux soumet ici au lecteur, c'est justement l'envers de ce « thème central », qui pourrait bien à vrai dire constituer son endroit : *l'impossibilité* de les entendre, et le sens de ces *conditions d'impossibilité*. Plus précisément encore — et ainsi s'annonce un double mouvement qu'il va nous falloir suivre attentivement — Henry s'y concentre sur deux problèmes qui, en apparence distincts, ne cessent pourtant de renvoyer l'un à l'autre : celui, en effet, des conditions de possibilité *et* d'impossibilité pour l'homme de recevoir la Parole du Christ pour ce qu'elle est — de comprendre *ce qu'il dit et qui il est* pour le dire ; mais celui également *du lien de la parole et du pouvoir*, de la « puissance » qui habite les paroles du Christ de manière telle qu'elles ne se contentent justement pas de *dire* quelque chose d'inouïe, mais qu'elles ont la *force* de le *faire*, et d'abord de faire en sorte que *ce qu'elles disent* soit *entendu*. Or on le pressent, ces deux problèmes ne se croisent que parce qu'ils ne font finalement qu'un : si « la Parole de Vie » nous permet « de comprendre toutes les paroles du Christ »² — si elle constitue bien la condition de possibilité de cette « compréhension » — reste à se demander si elle peut et doit elle-même être « comprise » ou si, dans son hétérogénéité à l'égard de toute parole du monde, sa *réception* ne relèverait pas de tout autre chose que d'une *compréhension*, et sa *puissance* de tout autre chose que de la communication d'un *sens*. Évoquant une fois de plus « la possibilité de principe pour l'homme de comprendre la Parole de Dieu », Henry remarque en effet :

Seul le mot de compréhension est ici impropre. Car ce n'est pas d'une connaissance au sens habituel qu'il s'agit. La compréhension s'opère dans un enchaînement d'idées, de significations qui deviennent valides à partir du moment où on peut les apercevoir dans une évidence qui relève du voir, c'est-à-dire de la parole du monde. Tout autre est la possibilité qu'a l'homme d'entendre la Parole de Dieu...³

Laissons donc pour le moment la question ouverte, et formulons notre hypothèse : si la Parole de vie, comme condition de possibilité d'une « compréhension » en apparence impossible, ne saurait pour sa part être « comprise », n'est-ce pas que, en elle-même dénuée de toute *signification*, elle se confond avec un *agir* tel qu'à

¹ Ms A 27102.

² M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 94.

³ *Ibid.*, p. 131.

l'équivocité du sens mondain des paroles christiques répond l'univocité d'une puissance seule capable d'en résoudre les apories constitutives ?

1/ De l'équivocité du sens au problème de la puissance

L'une des découvertes qui, dans les années 1990, conduisent Henry à poser frontalement le problème de la parole est la prise de conscience d'une identité originaire de l'apparaître et du langage, et ainsi de la nécessité de doubler la duplicité du premier, thèse clé de la « phénoménologie de la vie », par la duplicité du second. Comme le précise clairement un article de 1996,

c'est ici que le fil directeur de notre recherche requiert de nouveau notre attention en même temps que se précise, en sa motivation dernière, ce que nous avons appelé le renouvellement de la problématique du langage dans la phénoménologie. Dès la première *Recherche logique* de façon implicite, dans le § 7 de *Sein und Zeit* de façon explicite, la connexion essentielle du langage et de l'apparaître se découvrait à titre de thème décisif s'il est vrai que la nature du langage dépend de celle de l'apparaître qu'il présuppose chaque fois. Du même coup cette autre évidence s'impose : si [...] la phénoménalité se phénoménalise originellement selon un mode de phénoménalisation radicalement différent de celui du monde, à savoir la vie elle-même saisie dans son essence phénoménologique pure comme autorévélation, alors doit exister, aussi tributaire de ce mode de phénoménalisation propre à la vie et pour autant que celui-ci s'oppose trait pour trait à l'apparaître du monde, un autre langage que celui du monde, que ce langage fait de significations noématiques étrangères à la réalité de leur référent et auquel on limite en général le concept de langage.¹

Or la plupart des textes que Henry consacre au christianisme développent une telle intuition, et *Paroles du christ* ne fait pas exception. Dans son chapitre VII, il circonscrit d'abord « trois traits essentiels qui appartiennent à l'apparaître du monde » :

Tout d'abord, parce que cet apparaître est un milieu d'extériorité pure, tout ce qui se montre et devient visible en lui se montre comme extérieur, comme autre que nous, comme différent de nous. Tel est le cas de l'ensemble des objets, sensibles ou intelligibles, qui composent l'univers du visible.²

On reconnaîtra ici sans peine, quoique sous une forme ramassée, le traitement de l'apparaître proposé dès *L'essence de la manifestation* : il ne s'agit pas tant ici de l'apparaître du monde, mais du monde *comme apparaître*, structuré par une « distance phénoménologique » constitué par le couple horizon/objet. Or parce que ce qui

¹ M. Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et langage) », dans *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 334.

² M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 91.

se montre dans et en vertu de cet apparaître est la *pure forme de l'objet*, et non tel ou tel étant dans sa singularité,

l'apparaître du monde ne rend pas seulement extérieur, autre, différent, tout ce qui se montre en lui, il lui est par là même totalement indifférent. [...] Tout [...] se montre à nous de la même manière, dans une neutralité terrifiante.¹

Seulement, cette neutralité en quelque sorte « axiologique » de l'apparaître à l'égard de ce qui apparaît en lui n'est que le pendant ontologique de l'indifférence du couple horizon/objet à de *ce qui*, dans sa *réalité*, apparaît en lui :

Enfin, l'apparaître du monde n'est indifférent à tout ce qu'il montre que pour une raison plus profonde : parce qu'il est incapable de poser son existence, de la créer. [...] Le monde n'est qu'un milieu vide, un horizon privé de contenu. Le faire-voir — qui fait voir toute chose dans la lumière de ce pur milieu vide — ne décide en rien de ce qu'il y voit. Semblable au voyageur à la fenêtre d'un train, il se borne à découvrir ce qui défile devant son regard impuissant.²

Si l'on se souvient que, conformément à l'enseignement heideggérien, le « faire-voir » n'est pas seulement ici, au sens restreint, la perception, mais l'*apophanestai* en général — ce qu'est intrinsèquement la parole —, et que cette apparaître du monde au sein duquel se montre ce que nous amenons, dans la parole, à se manifester sur un mode « apophantique », est justement, comme « possibilité de la parole », ce que « les Grecs appelaient logos »³, alors il devient évident que cette « parole » doit être comprise au prisme de la structure de cet « apparaître du monde ». De même donc que ce dernier ne laisse apparaître en lui, conformément à la distance phénoménologique qui le constitue, que ce qui de lui diffère, soit l'objet auquel il est doublement indifférent — quant à sa réalité et à sa singularité —, de même sa parole parle de ce qui se montre dans le monde, « parle de ce qu'elle voit en lui » et, conformément à cette structure, « parle nécessairement de quelque chose d'autre qu'elle, d'extérieur à elle, de différent d'elle, qui lui est totalement indifférent, sur lequel elle n'a aucun pouvoir. »⁴ D'où, dès *C'est moi la vérité*, l'appel henryen à une parole qui, pour sa part, ne s'épuiserait pas dans la monstration de ce qu'elle dit, mais *se dirait elle-même et ne parlerait que de soi* — une parole de Vie se posant

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 91.

³ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 94.

⁴ M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 92. Du reste, c'est la même image du voyageur regardant par le fenêtre d'un train que Henry mobilise dans « Narrer le pathos » pour parler du « langage du monde » : Il n'y a pas de problème du langage pour moi [...] Le langage n'existe pas [...]. Si je parle d'un chien dont l'aboïement me dérange, le langage même, les mots que j'emploie, les phrases que je forme, n'ont pas de réalité [...]. Ce langage n'est nullement langage de lui-même, il est toujours langage d'autre chose et s'efface devant cette référence, elle, extrêmement puissante. Si vous êtes dans un train et que vous regardez le paysage, vous ne regardez pas la vitre. Le langage n'est que cette vitre transparente. » (dans *Phénoménologie de la Vie. Tome III, op. cit.*, p. 322).

elle-même dans sa singularité et sa réalité, et « en laquelle advient l'identité infrangible de la parole et de ce qu'elle nous dit — du Dire et du dit »¹.

Pourtant, reprenant à son compte cette analogie de structure entre apparaître et langage, et la réexposant au prisme de leur commune duplicité phénoménologique, *Paroles du Christ* effectue un pas de plus, à vrai dire décisif, dès lors qu'il la lie, nous l'avons vu, à l'investigation des conditions de possibilité d'une « intersubjectivité » qui, pour dissymétrique qu'elle soit, semble bien reposer sur la possibilité de la « communication » : « L'évangile n'est pas un traité métaphysique sur le dynamisme interne de la vie divine, *il est tourné vers les hommes*. L'incarnation du verbe a eu lieu *pour eux*, la parole de Dieu *leur est destinée*. »² Ainsi se trouvent indiquées les limites des précédentes méditations sur la parole et, en creux, la nouveauté du problème posé par ce dernier livre : on ne peut aborder la question du langage en général au seul prisme de son rapport à ce qu'il dit — rapport extérieur et référentiel dans le cas de la parole du monde, immanent et autoréférentiel dans la parole de vie. Car le langage ne se contente pas de dire quelque chose, et ainsi de le faire apparaître : parler, c'est également le dire à *quelqu'un*. En marge donc du problème de son auto- ou de son hétéro-référentialité, il s'agit donc d'interroger les conditions de possibilité de sa *transmission*, ainsi que de sa *réception* par ceux auquel il est destiné — et ceci au sein même du dispositif général de la « duplicité phénoménologique ». Et telle est alors la difficulté à laquelle *Paroles du christ* se confronte : qu'à la duplicité de l'apparaître corresponde une duplicité du logos, qu'à l'opposition de la vie et du monde réponde celle des Paroles de la vie et des Paroles du monde n'empêche que les premières, en raison précisément de leur « destination », *ne semblent se dire que dans les secondes* ; à celles-ci, admet Henry, « elles empruntent inévitablement leur formes et leurs structures, bref la nature du langage humain. »³

Or, et notre première tâche sera de l'établir, derrière ce caractère « inévitable » se cache un aspect rarement souligné mais d'autant plus décisif de l'architectonique de la pensée henryenne. Dès *L'essence de la manifestation* en effet, l'objectif henryen est d'établir la duplicité de l'apparaître, non pas d'abord sous la simple forme de la dualité de l'apparaître de la Vie et du Monde, mais sous celle, plus complexe, de deux structures hétérogènes de la phénoménalisation de la phénoménalité — dont Henry, en raison même de cette hétérogénéité, ne peut manquer d'interroger le « rapport », et ceci en un double sens : d'une part, comme celui de la fondation de l'un par l'autre — et de fait, c'est d'abord ainsi qu'il se trouve formulé dans *L'essence*, y trouvant d'ailleurs une réponse explicite : « La Révélation de l'essence [...] ne se juxtapose pas simplement [...] à la manifestation de l'horizon, elle la fonde. »⁴ Mais d'autre part, se pose également la question de savoir si, grâce à ou en

¹ *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 95.

² M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 140 ; nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 88.

⁴ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 413.

dépité de cette relation de fondation, chacun de ces deux modes s'avère susceptible d'apparaître *dans l'autre*. Cette manière pour un mode d'apparaître d'en traverser un autre et d'y paraître tel qu'il est, de se « montrer au travers » d'un autre mode d'apparaître, d'y *trans-paraître* par conséquent, *L'essence de la manifestation* ne l'ignore pas ; mais si elle en indique le lieu architectonique, c'est alors sur un mode *strictement négatif*. Ainsi dans la conclusion de la section III consacrée à « La structure interne de l'immanence » : avant même qu'elle ne se trouve traduite dans le langage de l'affectivité, Henry y récusé avec force tout ce qui, entre Immanence et Transcendance, Invisible et Visible, pourrait, *sous couvert de rendre compte de leur hétérogénéité, rétablir entre eux un rapport quelconque*. En premier lieu *l'opposition* : non pas que l'Immanence, au sein de la *différence*, ne « s'opposerait » pas à la Transcendance ; mais *elle s'y oppose justement de manière trop radicale pour que nous puissions encore parler « d'opposition »* — « Différente sans doute, non opposée », telle est l'Immanence dans sa fondamentale Invisibilité, dans la mesure même où l'opposition « présuppose en général un lien », et ce lien lui-même « l'homogénéité d'une essence »¹. Tel est d'ailleurs le sens du rejet henryen de la dialectique : c'est sur le fond d'une essence homogène que l'opposition peut à tort être dite se « dépasser » dans l'union dynamique des contraires, celle-là même qui dissout leur *différence* et procède à « *l'insertion de l'invisible dans le processus dialectique où surgit le monde* »². Au contraire, et contre ce qui apparaît comme autant de *compromis* passés avec leur *différence*, il s'agit de comprendre l'Immanence et la Transcendance « dans l'hétérogénéité irréductible de leurs structures » : « L'invisible et le visible ne sauraient se transformer l'un dans l'autre, aucun passage, aucun temps ne les relie mais ils subsistent l'un à l'écart de l'autre, chacun dans la positivité de son effectivité propre. »³ Or cette thèse, qui signe bien l'impossibilité du « transparaître » de la vie dans le monde, se trouve justement mobilisée un peu plus loin par Henry pour aborder le problème du christianisme et de son *logos* spécifique :

Parce que l'essence de la réalité et de la vie réside et s'accomplit dans l'invisible, on ne peut en effet la trouver dans le monde, *rien de ce qui s'exhibe en celui-ci ne peut la contenir ni la rendre manifeste*. C'est pourquoi la prétention de reconnaître l'essence du sacré dans ce qu'on peut voir et dans sa lumière tourne court [...]. Car le divin désigne dans le christianisme *la réalité du Logos originel dans son effectivité non provisoire, dans son opposition ontologique irréductible à ce qui est pensé depuis toujours comme l'« apparence »*. [...] *La réalité, conformément à la structure en elle de la phénoménalité ne peut prendre place dans le monde ou revêtir en celui-ci la forme de l'« apparence »*.⁴

¹ *Ibid.*, p. 557.

² *Ibid.*, p. 558.

³ *Ibid.*, p. 561.

⁴ *Ibid.*, p. 565-566.

Retraduite dans le cadre conceptuel que nous proposons ici, *L'essence de la manifestation* nous conduit donc à une thèse en apparence définitive : lors même qu'il le fonderait — question évidemment fondamentale mais que nous ne poserons ici qu'en filigrane —, *l'apparaître de la vie ne saurait transparaître dans celui du monde*. Et c'est cette question qui se trouve reposée de manière rigoureuse dans *Paroles du Christ*, non seulement parce que de la possibilité du *transparaître* dépend l'Évangile et l'intelligibilité de « l'histoire transcendante de la mission du christ sur terre »¹, mais aussi et surtout parce le Christ *lui-même* cristallise en quelque sorte dans sa personne le problème phénoménologique du *transparaître*.² Certes, la personne du Christ constitue d'abord la figure même de la duplicité de l'apparaître, et c'est ce que Henry rappelle dès les premières lignes de l'ouvrage de 2002 :

Selon la théologie chrétienne [...] la nature du christ est double, humaine et divine à la fois. Dans la mesure où il est l'incarnation du Verbe de Dieu, c'est ce verbe, et ainsi Dieu lui-même, qui habite en lui. Mais parce que la chair en laquelle le verbe s'est incarné est semblable à la nôtre, alors le Christ est un homme comme nous.³

Mais si l'incarnation du verbe a eu lieu pour les hommes, si la parole de Dieu leur est destinée, le problème de l'incarnation se redouble : bien entendu, écrit Henry, « *la venue du Christ dans le monde est subordonnée à la venue du monde lui-même, à son apparition comme monde* » ; si ne se déployait pas son « horizon de visibilité », « jamais le Christ n'aurait pu venir en lui ni se montrer à nous, à ceux du moins à qui fût donné le privilège de le voir. »⁴ Seulement, si l'incarnation est la manière dont le Christ « *se fait homme* »⁵ dans le monde, mais si c'est *en tant que Verbe et en tant que Vie* qu'il doit néanmoins s'y montrer, le *transparaître* de la vie dans le monde constitue donc bien la condition de possibilité de sa « mission transcendante ».

Voilà pourquoi l'investigation du *transparaître* prend d'abord la figure, selon une formule étrange et abyssale de M. Henry, d'une « phénoménologie du christ », qui « répond à la question de savoir où et comment le Christ se révèle non pas en tant qu'homme que rien ne différencie d'un autre homme mais dans sa condition de

¹ Cf. M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 116.

² À vrai dire, la question du « *transparaître* » se pose en trois « lieux » de l'œuvre henryenne, du reste fortement articulés : la philosophie du christianisme — ce que nous tentons ici de montrer —, la phénoménologie de l'œuvre d'art, et le traitement henryen du « phénomène érotique ». Sur ce dernier point, nous nous permettons de renvoyer à G. Jean, « Désir, négativité, spectralité. Michel Henry et le problème de l'érés », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, « L'érés », n°20/2012, p. 55-73.

³ M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 7.

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 33.

⁵ M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 18.

christ et de verbe. »¹ Mais précisément, elle nous confronte à un paradoxe : tel qu'il se manifeste là où il se manifeste d'abord, le Christ est bien un homme, un homme seulement homme, l'homme Jésus, et rien dans son apparaître mondain, dans la manière dont il se montre sous l'horizon de visibilité du monde où pourtant en effet il se montre pour que ceux auxquels il s'adresse l'y rencontrent, ne peut manifester sa nature divine — rien qui, dans cet apparaître, puisse conduire les hommes à considérer Jésus comme autre chose qu'un homme. Or c'est bien comme autre chose qu'un homme qu'il doit pourtant se montrer, fût-ce un homme extraordinaire — comme l'on sait, ceux qui l'ont mis à mort se seraient tout à fait contentés de reconnaître en lui un prophète, et c'est du reste ce qu'il leur semble être, un homme qui, comme dit Henry, se distingue « seulement par la profondeur de ses vues et par les conclusions qu'il en tire ». ² Pour le dire autrement, cette *différence* du Christ et des hommes, ce n'est pas en tant qu'il est un homme qu'elle doit être marquée — et Henry, commentant et critiquant sur ce point le *De incarnatione* d'Athanase, y insiste avec force : le transparaître ne relève pas du fait que « cet homme ordinaire, d'humble apparence, semblable aux autres, diffère d'eux soudain par des paroles et des actes extraordinaires »³. Des paroles ou des actes extraordinaires restent en effet ceux d'un homme, aussi étonnant soit-il — et c'est du reste la raison pour laquelle Henry aura finalement fait si peu de cas du récit des miracles qu'il aurait accomplis. Peut-être est-ce parce que le Christ est le Christ qu'il accomplit des miracles, mais ce n'est pas parce qu'il accomplit des miracles qu'il est le Christ — plus exactement, ce n'est pas par ses miracles que ce qu'il est en tant que Vie peut transparaître dans le monde ; la différence n'est pas ici de degrés mais de nature, et « il est permis de penser [...] que l'incarnation accomplit la révélation de Dieu autrement que par le biais de ce contraste, si saisissant soit-il. »⁴

Et pourtant, la phénoménologie du Christ comme description de sa paradoxale « transpartition » ne semble d'abord nous livrer qu'une double conclusion négative : d'une part, sous la forme de ce que Henry nomme clairement une « aporie phénoménologique » — « il est impossible au christ de se montrer dans le monde *en tant que Christ* »⁵ ; et d'autre part, sous la forme d'une aporie en quelque sorte *pédagogique*, pour autant que nous nous placions du point de vue de ceux à qui il s'est explicitement adressé :

Cet homme apparu dans le monde et nommé Jésus, personne ne peut en effet le connaître et le reconnaître dans la lumière de ce monde pour ce qu'il est [...]. À vrai dire, pour que le Christ apparaisse dans la lumière du monde comme cet homme Jésus et simplement sous la forme de cet homme que les autres hommes reconnaissent pour un homme et rien de plus, *il faut précisément qu'il se soit*

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 116.

² M. Henry, *Paroles du Christ*, op. cit., p. 17.

³ M. Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 368.

⁴ *Ibid.*

⁵ M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 119.

dépouillé de sa condition divine, à savoir de sa révélation propre — celle qu'il tient de la vie en tant que l'autorévélation de celle-ci — pour n'être plus rien d'autre en effet que l'apparence objective et mondaine d'un homme.¹

Ne revenons-nous pas dès lors aux conclusions de *L'essence de la manifestation* relatives à l'impossibilité du transparaître ? Ce serait oublier un aspect décisif de la phénoménologie du Christ, et qui va nous conduire à la question qui nous occupe : le Christ ne se contente pas de se montrer dans le monde, *il y parle* — et c'est cette parole que Jean, notamment, ne se contente pas de « commenter », mais qu'il rapporte et qu'il cite. Le premier dépassement de l'aporie phénoménologique du transparaître du Christ s'opèrerait ainsi dans une conversion du regard, de la manière dont il apparaît dans le monde à la manière dont, au sein de cet apparaître, il parle, et, par l'intermédiaire des Écritures, *nous parle*, à nous qui n'appartenons pas au temps et au lieu où il s'est montré. Or, *que la Parole puisse transparaître*, telle est semble-t-il la première inflexion que Henry fait subir aux conclusions essentiellement négatives de *L'essence de la manifestation* :

Qu'on ne puisse réellement déceler dans l'apparence visible d'un homme qu'il est le verbe de vie, c'est ce que la prophétie du Baptiste suffirait à démontrer. Aux envoyés des pharisiens lui demandant s'il est le Messie, le Baptiste déclare : « Au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas » (Jean, 1, 26). Il faut reconnaître toutefois que le Baptiste se trouvait dans la même situation qu'eux — « et moi je ne le connaissais pas » — *jusqu'à ce que Celui qui l'avait envoyer baptiser le lui dise*. Seule la révélation de Dieu peut révéler le Verbe, lequel n'est d'ailleurs rien d'autre que l'autorévélation de Dieu.²

Ainsi la phénoménologie du Christ doit-elle se mettre à l'écoute des Paroles mêmes du Christ, non pas seulement des paroles qu'il adresse aux hommes au sujet de leur propre condition, mais de celles qu'il leur tient sur sa propre nature divine, et dans lesquelles cette nature se donne non plus à voir mais à *entendre* dans le monde. Ces mots, tels que Jean notamment et éminemment nous les rapporte, ces « *Ipsissima verba* du Christ, ces paroles foudroyantes concernant sa nature divine »³, « ces propositions dans lesquelles le Christ réaffirme inlassablement la condition qui est la sienne, *ce discours du christ sur lui-même* »⁴, constituent dès lors ce que Henry

¹ *Ibid.*, p. 112.

² *Ibid.*, p. 107.

³ M. Henry, « Archichristologie », dans *Phénoménologie de la Vie. Tome IV, op. cit.*, p. 116.

⁴ M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 11. C'est tout le thème des « logia », développé dans l'œuvre publiée (p. 10, 12, 59, 152), et dont on retrouve un traitement plus détaillé dans ces notes préparatoires (cf. notamment Ms A 27112 et Ms A 27587) où l'on voit poindre l'interprétation de C. Tresmontant. Cf. sur ce point J. Hernandez-Dispaux, « De la bible comme poème aux Paroles du Christ. Enjeux herméneutiques de la lecture henryenne du « Christ hébreu » », dans G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu (éds.), *Michel Henry. La vie et les vivants*, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 617-627. De manière générale, telle semble l'être l'une des raisons de l'importance

nomme une « *archi-christologie* », laquelle pose sans doute la question de son « authenticité » — est-ce « vraiment Jésus qui a dit ce qu'il a dit ? » — mais d'abord et avant tout celle de l'*autorité* de son locuteur et, nous y reviendrons, de la « vérité » de son témoignage¹ : car après tout, comme le reconnaît Henry, « Jésus peut bien avoir existé [...] et ces divagations n'être pourtant que les divagations d'un exalté ou d'un fou. »² Seulement, ce problème de la vérité de l'*archi-christologie* — le Christ était-il vraiment ce qu'il prétendait être dans le discours qu'il tenait sur lui-même ? — renvoie lui-même, dans le contexte des Écritures, à un problème pédagogique : comment les hommes, pris sous l'horizon de visibilité du monde, peuvent-ils recevoir le transparaître du Verbe comme tel et ainsi la vérité même de l'*archichristologie* ?

Or force est de constater que l'aporie phénoménologique du transparaître du Christ dans le monde, loin de trouver une solution dans cette *archichristologie*, semble au contraire s'y trouver reconduite, et pour la même raison :

Ces propos, si insolites soient-ils [...], sont toujours formulés dans un seul langage, celui que parlent les hommes précisément et qui est celui des Écritures. Reprises dans le contexte, absorbées en lui, semblables aux autres propositions qui composent la narration dans laquelle elles s'inscrivent, les paroles du Christ sont redevenues ce qu'elles n'ont jamais cessé d'être, des paroles « humaines » en ce sens qu'elles sont exprimées dans le langage commun.³

Ce n'est donc plus la simple « duplicité de l'apparaître », mais bien l'ensemble des coordonnées du transparaître qui se trouve, dans l'ultime ouvrage de M. Henry, déterminer le problème de la parole : que le Christ parle ou ne parle pas la Parole de vie, il ne la parle que dans le langage de ceux auxquels il s'adresse. D'où le problème : « Comment un langage humain est-il capable de recevoir et de transmettre une révélation divine ? Ou, inversement, comment une révélation divine peut-elle prendre la forme d'un langage humain, et pourquoi serait-elle astreinte à le faire ? »⁴

accordée par Henry au « logos johannique ». Car l'expression « logos johannique » est évidemment ambiguë : il ne s'agit pas seulement du logos dont parle Jean dans son prologue, en nous disant, par exemple, qu'il était au commencement ou qu'il s'est fait chair. « Logos johannique » signifie aussi logos *de* Jean, au sens subjectif du génitif, celui que Jean parle en s'adressant à nous, et plus encore, celui du Christ lui-même que Jean cite sans cesse dans son Évangile — Évangile qui, par conséquent, n'est pas « une explication ou interprétation après coup » : « Jean ne fait que transmettre les paroles du Christ lui-même » (*Paroles du Christ, op. cit.*, p. 113). Bien plus, le prologue ne serait que la « synthèse des nombreuses paroles du Christ dont cet Évangile est le mémorial intemporel » (*ibid.*, p. 109) ; de sorte que « logos johannique » désigne avant tout « ces paroles ultimes du christ recueillies dans l'Évangile de Jean dont le prologue présente le résumé fulgurant. » (*Ibid.*, p. 104).

¹ M. Henry, « Archichristologie », art. cit., p. 117 *sqq.*

² M. Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 13.

³ M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 88.

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 271.

Du reste, qu'elle soit « astreinte à le faire » parce que, nous le savons, les Évangiles ne sont pas « un traité de métaphysique », parce que c'est aux hommes qu'elle est destinée et que c'est dans leur langage qu'elle doit leur parler, loin de résoudre l'aporie, ne la rend que plus aiguë : *c'est sa destination même qui constitue comme sa condition d'impossibilité, elle doit parler dans un langage dans lequel il lui est impossible de se dire*. Et ici non plus, il ne s'agit pas d'une différence de degré — comme si le problème était celui d'un discours trop technique ou trop ésotérique : si la parole du Christ se distingue en effet « par une prétention démesurée aux yeux et aux oreilles de beaucoup d'hommes de son temps », cette prétention « n'est pas seulement de transmettre une révélation divine » — éventuellement difficile à entendre — « mais *d'être elle-même*, purement et simplement, cette Révélation, la Parole de Dieu ». Et s'il est vrai que « tout au long de sa vie publique, le Christ s'est heurté à l'incompréhension de ses auditeurs »¹, et qu'à beaucoup, « ce qu'il affirme sur lui-même apparaît insensé ou scandaleux », ce n'est pas seulement ni d'abord parce que ses propos « contredisent le sens commun ou les croyances d'une société données, mais parce qu'ils défient les structures phénoménologiques du monde »² — ce n'est donc pas seulement eu égard au « contenu » de ses propos, mais d'abord eu égard à l'apparaître dans lequel ils se fondent. Ou pour le dire autrement, ce n'est pas dans *ce qu'elle dit*, mais *dans sa manière de signifier*, dans son « *Wie* » ou le « comment » de sa manifestation, que la Parole du Christ ne parviendrait pas à *faire* ce qu'elle a pour *mission* et *destination de faire*.

Soulignons-le dès maintenant : ce problème n'est pas propre à la phénoménologie henryenne et au contexte bien particulier d'une relecture des Écritures, *mais détermine toute approche phénoménologique du langage*. Sans doute n'apparaît-il clairement qu'à la lumière de la duplicité de l'apparaître : c'est parce que l'apparaître est double que peut non seulement se poser la question principielle de la fondation de l'un *sur* l'autre de ses termes, mais aussi et surtout de leur transparaître l'un *dans* l'autre. Seulement, la duplicité *de* ou du moins *dans* l'apparaître n'est pas une thèse spécifiquement henryenne, mais le point de départ de *toute phénoménologie* et ce qui la définit *comme telle* ; ainsi de la duplicité husserlienne de l'apparaître transcendantal et de l'apparaissant mondain ou, chez Heidegger, de la différence ontologique de l'être et de l'étant. Si la structure de l'apparaître, dès lors, est identiquement celle du logos, de telles duplicités ne peuvent pas ne pas avoir donné lieu, dans la « phénoménologie historique », au même constat d'une duplicité de la parole, et par là même, à une problématisation plus ou moins implicite du transparaître l'un dans l'autre de ses termes. Et c'est un fait : si la distinction husserlienne d'un logos antépédicatif et d'un logos pédicatif est à cet égard fondatrice, l'ensemble de l'histoire de la phénoménologie du langage, au prix bien entendu de déplacements souvent importants, n'aura cessé de la décliner pour lui donner de nouvelles fi-

¹ M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 115.

² M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 84.

gures — que l'on songe ici à celle du logos herméneutique et du logos apophantique chez le Heidegger de *Sein und Zeit*, à celle de la Parole parlante et de la parole parlée chez Merleau-Ponty, ou encore à celle du Dire et du Dit chez Lévinas, que Henry fait d'ailleurs sienne à plusieurs reprises¹. Davantage encore : de même que chez Henry, le problème du transparaître se trouve posé à la lumière d'une figure concrète chargée de l'incarner — le Christ lui-même —, c'est en faisant appel à un personnage conceptuel analogue — « le philosophe phénoménologue » — que la phénoménologie historique s'est pour sa part toujours donnée pour tâche de l'appréhender. Et cette analogie, pour tendancieuse qu'elle soit à bien des égards, ne doit pas nous étonner : d'une part parce que le Christ henryen, enseignant lui-même la duplicité de l'apparaître, tient bel et bien un discours phénoménologique² ; et d'autre part *parce que Henry s'inscrit explicitement dans l'histoire du traitement phénoménologique de cette question via sa lecture de la VIe Méditation cartésienne de Fink*.

Afin de le déterminer avec précision, reportons-nous donc d'abord un instant au texte finkien, et à la manière dont le problème du transparaître s'y formule lui-même sur le fond d'une radicalisation de celui de *l'intersubjectivité*. Si, au terme de la cinquième des *Méditations cartésiennes*, le caractère intersubjectif *de la constitution transcendantale* s'est trouvé fondé dans son principe, Fink remarque qu'une telle intersubjectivité n'est valable que pour le seul phénoménologue qui en reconnaît la validité. À en rester ainsi à sa version husserlienne, « les autres sont transcendantalement existant comme monades constituantes avec lesquelles l'ego se trouve dans une communauté de constitution, mais pas dans une communauté d'une connaissance transcendantale de soi »³. Or c'est justement cette dissymétrie ou cette « non-

¹ Cf. par exemple *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 95, où Henry évoque « l'identité infrangible de la parole et de ce qu'elle nous dit — du Dire et du dit... » Cf. aussi la conclusion de « Philosophie et phénoménologie » — article fondamental pour notre question et sur lequel nous allons revenir : « Si, selon l'affirmation réitérée d'Emmanuel Levinas, il y a un Dire essentiel qui ne peut se réduire au dit, c'est parce que la parole dont le logos dit l'être n'est pas la parole originelle. [...] « Autrement qu'être » parle la vie » (dans *Phénoménologie de la vie. Tome I, De la phénoménologie*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003, p. 196).

² Ce parallèle entre la figure du Christ et celle du philosophe mériterait d'être interrogé pour lui-même. Malgré la revendication d'un caractère non grec de sa problématique, force est de constater que 1/ la figure henryenne du Christ, animé par une « mission » pédagogique marquée par sa propre impossibilité, et mis à mort par ceux qui ne peuvent en recevoir le « message », présente de fortes similitudes avec celle du philosophe qui, dans la *République*, paye de sa vie son retour dans la caverne — si ce n'est bien sûr que le Christ, n'étant pas un « prophète » de la vérité, n'a pas eu besoin d'en *sortir* et ne peut à proprement parler pas être dit y re-tourner ; mais aussi et surtout que 2/ le problème du transparaître est un problème fondamentalement platonicien clairement formulé dans *Le Sophiste* : comment, dans l'apparaître, distinguer un philosophe d'un sophiste ? Comment l'être-philosophe du philosophe transparaît-il dans un apparaître où il s'avère proprement *indécidable* ?

³ E. Fink, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. fr. N. Depraz, Grenoble, Millon, « Krisis », 1994, p. 180.

réciprocity » qui, dans l'économie d'un discours phénoménologique téléologique-ment orienté vers la reconnaissance d'un « absolu intersubjectif », demeure insatisfaisante, et conduit Fink à interroger la possibilité d'une intersubjectivité du *savoir* transcendantal *lui-même*, laquelle ne suppose plus seulement la reconnaissance d'un alter ego *constituant*, mais bien d'un alter ego transcendalement *connaissant*, dans une nouvelle forme d'empathie « réciproque » constitutive d'une communauté de « co-phénoménologisants »¹. Alors donc que, dans la position classique du problème d'autrui, il m'était possible de constituer l'autre comme alter ego transcendalement constituant sans qu'il se sache lui-même être tel — telle est justement ce qui signe la dimension non réciproque ou dissymétrique d'une telle intersubjectivité —, c'est au contraire un tel savoir qui se trouve ici requis, et requis comme ce dont la plupart d'entre eux ne disposent pas. D'où l'émergence téléologiquement prescrite du thème de la pédagogie transcendantale, elle-même fondée dans des « impulsions pédagogiques transcendantales » en vertu desquelles « l'attitude naturelle n'est [...] pas seulement le *point de départ* (*das Wovon-aus*) mais également le *lieu de destination* (*das Wo-für*) de l'activité philosophante. »² Seulement, si le savoir phénoménologique doit pouvoir être *transmis*, encore faut-il qu'il puisse se *dire* dans le monde, dans la langue des hommes auxquels le phénoménologue s'adresse, et se dire dans sa différence d'avec tout le « savoir mondain » qui est le leur. Voilà pourquoi le problème de la pédagogie transcendantale est aussi et d'abord celui du langage. Et certes, il ne se poserait pas si le phénoménologue pouvait se fournir à lui-même une langue adéquate, c'est-à-dire *univoque* quant au sens transcendantal qu'elle doit *transmettre* — une langue transcendantale³. Mais sur ce point Fink est formel : parce que le phénoménologue est transcendalement « destiné » à se « montrer », à « apparaître » *comme tel*, c'est-à-dire à transparaître dans le monde pour y transmettre son savoir, il se doit de parler la langue de ceux auxquels il s'adresse. Non seulement, par conséquent, la réduction *ne conduit pas* au « développement d'une langue transcendalement indépendante »⁴, mais plus encore, « l'idée d'une langue transcendantale qui n'aurait pas même besoin de la médiation de la langue naturelle est en soi un contre-sens. »⁵ Et pourtant, cette médiation est tout autant organe qu'obstacle : dans les dire et écrits phénoménologiques, le sujet mondain ne voit d'abord que « des propositions bizarres de la langue naturelle », et le phénoménologue lui-même risque toujours de retomber dans le règne du mondain en raison du poids « naturel » de la langue qu'il se trouve destiné à employer.⁶

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Ibid.*, p. 155.

³ Cf. *Ibid.*, p. 140 : « La mise en forme prédicative des connaissances transcendantales aurait alors simplement le sens d'une méthode de fixation ».

⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶ *Ibid.*, p. 148.

Ce thème d'une « équivocité transcendantale » du langage, du reste, n'est pas propre à cette seule *VIe méditation cartésienne*. Husserl s'y confronte également — et sans doute dans son prolongement — dans son propre testament philosophique qu'est *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* : ce qui induit cette « crise », ce qui sépare le savoir de son « sens » et, par là même, du fondement transcendantal de l'apparaître de ce sens comme tel, n'y est en effet jamais décrit autrement que comme *la simple exigence de son partage*. Ou pour le dire autrement, *la crise du savoir, intrinsèquement comprise dans son déploiement téléologique historique, est celle de sa transmission, et de la sédimentation historiquement cumulative de cette transmission en « tradition » : c'est en raison de sa « communication » que le savoir de dissocie de son propre sens, et plus encore, du fondement transcendantal de ce dont il est le sens.*¹ D'où à nouveau l'exigence pédagogique située au cœur même de la *Krisis* — non seulement de *ce dont parle la Krisis*, mais aussi de la *Krisis* comme texte phénoménologique écrit par Husserl dans le but de transmettre la connaissance phénoménologique en vue d'une « prise de conscience transcendantale de l'humanité » seule susceptible de mettre fin à la « crise »². Or c'est un même problème que circonscrit, dès 1927, l'exposé du « pré-concept de la phénoménologie » du § 7 C de *Sein und Zeit* : « Tout concept ou proposition phénoménologique puisée originairement est soumise, en tant qu'énoncé communiqué, à la possibilité de la dénaturation. Elle est simplement propagée dans une compréhension vide, elle perd sa solidité et devient une thèse flottant en l'air... »³ Et c'est précisément cette *indécidabilité de la transmission* que vient marquer, au § 37, l'existential de *l'équivocité (Zweideutigkeit)*, lequel désigne *l'incapacité, au sein même de la publicité de l'être-en-commun, de décider ce qui relève et ce qui ne relève pas d'une saisie authentique du sens, et ainsi de discriminer ce qui relève du bavardage comme mise en commun d'un sens dérivé et ce qui, au contraire, se trouve puisé, en termes de parole et de comprendre, à son origine*. Dans l'équivoque, écrit ainsi Heidegger, « il devient [...] impossible de décider ce qui est

¹ Ainsi dans ce passage décisif du § 9 h) de la *Krisis* : « La méthode [...] est en tant que méthode, une « Ars » (*technè*) qui se transmet par héritage mais qui ne transmet pas pour autant son sens effectif ». (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, « Tel », 1999, p. 65). À cet égard, ce que Husserl nomme « crise » n'est que l'extrême pointe de ce mouvement — le moment où non seulement s'est perdu le sens transcendantal de ce qui s'est historiquement sédimenté en tradition, mais où nous en venons même à douter qu'il en ait jamais eu un. Et c'est ce qu'il écrit à propos de la géométrie : « La géométrie serait une tradition devenue vide de sens, dont il nous serait absolument impossible [...] de savoir si elle a ou a jamais eu un sens authentique et effectivement récupérable ». Or, ajoute Husserl, « c'est, hélas, notre situation et celle de tous les temps modernes » (*Ibid.*, p. 414).

² Cf. par exemple *Ibid.*, App. X, p. 475.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 47.

ouvert dans un comprendre authentique et ce qui ne l'est pas »¹. Ce n'est donc pas seulement chez Fink, mais aussi et déjà chez Husserl et Heidegger, que se pose le problème qui, chez Henry, donnera lieu à l'aporie principale de l'archichristologie : l'impossibilité pour le phénoménologue — fût-il le Christ, et *a fortiori* s'il l'est — non seulement d'apparaître dans le monde pour ce qu'il est dans sa nature non-mondaine, mais aussi et surtout *de dire, dans le langage de ceux auxquels son dire pourtant se destine, cette nature non-mondaine qui est la sienne et les « connaissances » dont il est comme tel le porteur.*

Or cette aporie trouve, chez les auteurs ici évoqués, des réponses diverses. Chez Husserl, cette possibilité de surmonter cette duplicité et ainsi l'équivocité du langage en tant que langage « transparaissant » se trouve en quelque sorte posée *a priori* sous la forme d'une « faculté de réactivation » du sens sédimenté qui, dans *L'origine de la géométrie*, est dite « *originellement propre à tout homme en tant qu'être parlant* »². À cette faculté répond dès lors l'impératif d'univocité (*Eindeutigkeit*) dans le langage mobilisé pour *dire le sens*, univocité telle qu'une remontée depuis le sens dit en direction de sa formation soit elle-même possible.³ De la même manière, on trouve chez Heidegger la tentative de contourner, cette fois existentiellement, une telle « équivocité » : déjà au § 55 de *Sein und Zeit*, « l'appel de la conscience » — par lequel le *Dasein* se trouve arraché *par et de lui-même* à la « quotidienneté inauthentique » — se trouve qualifié d'appel « sans équivoque » (*unzweideutig*), et c'est dans des termes similaires que le § 74 présentera la « résolution ».⁴

Sans doute verra-t-on dans ces deux solutions à l'aporie du transparaître — l'on pourrait sans doute en dire autant de ses versions merleau-pontienne et lévinassienne

¹ Husserl, *La crise...*, *op. cit.*, p. 137. Sur tous ces points — et sur leur interprétation derridienne — nous nous permettons de renvoyer le lecteur à G. Jean, « Phénoménologie et Barbarie. L'idée d'une équivocité de la culture », dans *Noesis* n°18, 2011, p. 217-237.

² *Ibid.*, p. 410 ; nous soulignons.

³ Husserl l'écrit explicitement : il s'agit de se rendre « soucieux de l'univocité de l'expression linguistique et de s'assurer de produits exprimables de façon univoque, grâce à une frappe très attentive des mots, des propositions, des enchaînements de propositions considérés » (*Ibid.*, p. 411).

⁴ Cf. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 384, trad. fr. p. 265 : « Plus authentiquement le *Dasein* se résout, c'est-à-dire se comprend sans équivoque (*unzweideutig*) à partir de sa possibilité la plus propre, insigne dans le devancement vers la mort, et plus univoque (*unzweideutig*) et nécessaire est la trouvaille élective de la possibilité de son existence. » Sans doute *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* constitue à cet égard un tournant dans la méditation heideggérienne, procédant à une radicalisation de l'équivocité telle qu'elle en vient à désigner l'essence même de la métaphysique : « la philosophie se dissimule (*versteckt*) en quelque sorte, elle n'apparaît pas directement. Plus encore, elle se donne pour quelque chose qu'elle n'est pas du tout. Ce n'est ni simplement un caprice qu'elle a, ni un défaut, mais cela tient à l'essence positive de la métaphysique. Qu'est-ce ? Réponse : l'équivocité (*Zweideutigkeit*) » (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1983, GA 29-30, p. 15 ; trad. fr. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 29 ; traduction modifiée). Nous n'y insisterons pas ici et renvoyons le lecteur à notre texte, « De quoi la philosophie a-t-elle l'air ? Heidegger et l'équivocité de la pédagogie », dans C. Perrin (éd.), *Qu'est-ce qu'un séminaire ? La pédagogie heideggérienne*, Zeta Books, mars 2013, p. 225-252.

—, une pétition de principe, la présupposition d'un possible devenir-univoque du langage ou de la compréhension. Et c'est cet égard que la solution finkienne paraît la plus mesurée. Fink, en effet, évoque pour sa part un *usage spécifiquement phénoménologique du langage* par lequel « l'activité phénoménologisante sort [...] de l'attitude transcendantale », mais de telle manière qu'elle *indique et « exprime » le fait qu'elle y est et y demeure dans des termes qui en sortent* »¹ — un usage du langage tel qu'il soit capable de *dire* ce qui ne peut que se *montrer*, soit le régime transcendantal du sens de ce qu'il dit. Aussi ne serait-ce qu'extérieurement que le moi phénoménologisant parlerait la « même langue » que le sujet mondain : parce qu'il la modifierait « dans son *mode de signification* », « la signification naturelle indiquée par les vocables précis ne [serait] alors *elle-même que l'indice* d'un sens transcendantal des mots »². Refusant ainsi dans son principe la réinscription *a priori*, en chaque homme, de ce que seule une pédagogie transcendantale serait susceptible de lui enseigner, Fink remarque donc que, pour n'être pas univoque, le rapport entre les significations naturelles et transcendantales n'est pas non plus « équivoque » ; toutes les significations mondaines ne sont aucunement fausses *dans la même proportion* quand il s'agit d'exprimer des états de choses transcendants, et il existe des « *relations d'affinités* tout à fait précises entre les états de choses transcendants et les états de choses à chaque fois désignés par le sens terminologique naïf des expressions naturelles. »³ C'est pourquoi la catégorie maîtresse de la théorie transcendantale de la méthode sera *l'analogie* : non certes l'analogie existant entre deux significations étantes, mais une analogie elle-même réduite, « analogie *transcendantale* de la signification »⁴ ou « *affinité analogisante vivante* »⁵ entre les ordres de désignation de l'ontique et de l'ontologique ou, dans le langage finkien, du « méontique ». Que cette dernière solution à l'aporie phénoménologique du transparent pose elle-même un certain nombre de problèmes qui, peut-être, la rendent finalement inconsistante, c'est ce que nous nous proposons ici de montrer en formulant clairement notre question : comment situer la position henryenne du problème du « transparent » dans ce champ problématique triplement articulé par les concepts d'univocité, d'équivocité et d'analogie⁶ ?

¹ Fink, *Sixième méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 142.

² *Ibid.*, p. 143.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶ Que la phénoménologie retrouve ici ces catégories médiévales et, au-delà, le problème fondamental qu'elles permettaient de circonscrire, mais qu'elle ne les retrouve plus comme des déterminations *de l'être* mais comme des régimes de *signification*, et dans leur lien avec le type d'intersubjectivité qu'ils sont capables d'exprimer ou d'instituer — tout cela n'a bien entendu rien d'un hasard et il s'agirait de le méditer en profondeur. Nous ne pouvons y insister ici, pas plus que sur la manière dont ces questions résonnent, dans un contexte archichristologique, avec les thèmes kierkegaardien de l'« incognito » et de la « communication indirecte ».

En apparence, c'est d'abord du côté de Fink que Henry semble se ranger. Un tel rapprochement n'a à vrai dire rien d'étonnant ; d'une part en raison de l'identité structurelle des problèmes de la pédagogie phénoménologique transcendantale et de l'archichristologie ; d'autre part, nous l'avons annoncé, pour cette raison plus factuelle que Michel Henry, en pleine préparation d'*Incarnation*, avait pris connaissance de la *Sixième méditation cartésienne*. Certes, l'approfondissement de la phénoménologie de la chair, sa relève par une philosophie de l'incarnation, y était peu propice à une investigation du transparaître du langage¹, et à vrai dire, à s'en tenir aux quelques mentions très critiques qu'il en fait dans l'ouvrage de 2000², l'on est tenté de considérer qu'il n'en avait alors fait qu'une lecture lointaine et peu convaincue. Pourtant, dans un article publié en 1998 sous le titre de « Philosophie et phénoménologie » dans le tome IV de l'*Encyclopédie philosophique universelle* éditée par les Presses Universitaires de France — et dans l'ensemble des notes, nous allons y revenir, qui en préfigurent la rédaction —, Henry se réfère cette fois explicitement à la problématique finkienne de la pédagogie transcendantale et du transparaître du langage, l'estimant suffisamment importante pour la faire figurer en bonne place dans une présentation elle-même « pédagogique » de la phénoménologie. Et plus que de s'y référer, il semble même y faire sien son traitement finkien : si le phénoménologue retourne vers le monde et y parle la parole du monde, c'est, explique Henry, en vertu d'une « motivation transcendantale » propre à « chaque monade advenue à soi-même dans la réduction » et dès lors « désireuse d'entrer en communication avec les autres, d'objectiver ses connaissances phénoménologiques ». Mais se pose immédiatement la question du langage qu'il se trouve destiné à employer et de l'usage qu'il peut et doit en faire :

Le spectateur [...] acquiert [...] des connaissances transcendantales qu'il traduit en propositions formant le contenu de la science phénoménologique. Mais en quelle langue ? La langue est bien une faculté transcendantale, celle de produire des significations. Pour autant, toutefois, que celles-ci sont constitutives du

¹ L'introduction du livre, intitulée « La question de l'incarnation », développe bien une réflexion sur le Verbe comme « parole » et, précisément, sur son incarnation, et le § 25 y reviendra en détail ; mais c'est alors dans le but de préciser la structure de l'immanence comme mode d'apparaître de la vie, non pour en faire le vecteur de son transparaître dans l'apparaître du monde. Et si la question du transparaître trouve bien sa place dans *Incarnation*, c'est, nous l'avons signalé, sous le signe d'une érotique, et non d'une philosophie du langage.

² Cf. *Incarnation, op. cit.*, § 14, p. 121 : « C'est dans sa *Sixième méditation*, consacrée à une théorie transcendantale de la méthode phénoménologique et que Fink crut bon d'ajouter aux cinq *Méditations cartésiennes* de Husserl, que l'aporie éclate au grand jour. Le but de la méthode, c'est bien de donner à voir la vie transcendantale, et cette vision s'accomplit dans la mise hors de soi de cette vie, dans sa division d'avec soi, dans son clivage. [...]. C'est donc en prêtant à la vie un mode d'apparaître incompatible avec son essence que la phénoménologie prétend fonder l'advenir à soi-même de cette vie, cet accès à soi-même qui en constitue précisément l'essence » ; cf. aussi § 15, p. 132 : « La thèse de Fink selon laquelle c'est dans la mise hors de soi de la vie que consisterait son advenir à soi-même, dans le regard d'un spectateur, est un non-sens. L'invisible précède tout visible concevable. »

monde, toute langue, en dépit de son origine transcendantale, est une langue naturelle, visant l'étant, véhiculant des concepts mondains. Le Spectateur ne peut exprimer ses connaissances transcendantales que grâce à un usage analogisant des expressions naturelles.¹

Comment, à la lecture de cet article, ne pas voir que lorsque Henry, en réponse aux apories archichristologiques, évoquera en 2002 l'usage que fait le Christ des paraboles — « Le royaume de Dieu est semblable à... » —, il s'inscrit en secret dans la droite ligne de la *VIe Méditation cartésienne* ?

Le projet de la parabole est [...] d'établir une analogie entre deux univers, celui du visible et celui de l'invisible, celui du fini et celui de l'infini, de telle façon qu'une série d'événements se produisant dans le premier nous incite à concevoir le second, le règne de Dieu.²

Mais l'intérêt d'un tel rapprochement est justement de suggérer que les insuffisances propres à la théorie finkienne de l'analogie risquent de rejaillir sur ce recours aux paraboles. Nous l'avons suggéré, Fink lui-même est bien conscient du fait que, en elle-même, l'analogie reste incapable de faire entendre la *différence phénoménologique* dans toute sa radicalité. Et Henry le souligne explicitement : « Le Spectateur ne peut exprimer ses connaissances transcendantales que grâce à un usage analogisant des expressions naturelles ; mais l'analogie appartenant elle-même à l'attitude naturelle, jouant d'étant à étant, il convient de la réduire à son tour. »³ D'où l'idée finkienne d'une analogie *proprement transcendantale*, non pas entre significations mondaines, mais entre significations appartenant d'un côté au monde, de l'autre à la sphère transcendantale où il se constitue. Mais une telle « solution », dont Fink donne du reste peu d'exemples concrets⁴, n'est en elle-même pas dénuée de circula-

¹ M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la Vie. Tome I, op. cit.*, p. 184-185.

² *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 116-117. Le problème de la parabole comme usage spécifique du langage destiné à assurer son transparence, sa connexion avec la question des conditions de possibilité et d'impossibilité de la « compréhension » de l'Évangile, sont des thèmes récurrents des notes préparatoires ici offertes au lecteur (Cf. Ms A 27097, 27112, 27118, 27126, 27128, 27209, 27478, 27502, 27551, 27562-27563, 27568, 27579, 27585, 27704, 27706, 27709, 27140). En revanche, on n'y trouve, pas plus que dans le texte publié, aucune référence directe à Fink — tout au plus, nous semble-t-il, une allusion à l'introduction écrite par Natalie Depraz à la traduction qu'elle avait assurée de la *VIe méditation cartésienne* ; cf. Ms A 27493 : « Entendre. Écoute non mondaine [...]. Elle ne provient pas d'une réduction phénoménologique, d'un voir — mais au contraire dans la vie, hors de tout voir ≠ Nat[alie] Depraz. »

³ M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », art. cit., p. 184-185.

⁴ Fink prend notamment l'exemple de l'expression de « subjectivité constituante » : sa syntaxe semble évoquer le rapport d'une substance avec son accident, etc., alors que la subjectivité n'est pas d'abord, pour se trouver ensuite constituante du monde, mais bien plutôt « se constitue elle-même dans la constitution du monde ». Mais même cette dernière expression n'est pas dénuée d'équivocité : car « le problème n'est pas seulement celui du passage du statique au dynamique ». Simplement, nous avons là aux yeux de Fink un cas représentatif d'une affinité analogique :

rité : loin de pouvoir mener l'homme mondain à la réduction phénoménologique, l'analogie transcendantale n'est-elle pas uniquement saisissable *comme telle* que par celui qui, l'accomplissant déjà, est capable de voir le sens de cette « *différence de signification* », et ainsi de remonter du sens naturel à la connaissance phénoménologique des états de choses transcendants auxquels se rapporte ce sens ? Et n'est-ce pas, une fois encore, la raison de l'incompréhension de l'homme naturel à l'égard des écrits phénoménologiques, et du sens transcendantal qu'ils tentent d'exprimer — quelle que soit la teneur analogique des propositions phénoménologiques employées ? *A contrario*, remarque alors Henry, une telle compréhension ne serait en droit possible qu'à la condition que l'homme possède déjà, d'une manière ou d'une autre, le sens de ce que l'usage analogique du langage tente de signifier et qu'à elle seule, quel que soit l'usage qui en sera fait, la langue est incapable de suggérer :

La langue phénoménologique qui veut transmettre les connaissances transcendantales suppose l'acquisition de celles-ci, une autodonation de la vie, à laquelle elle doit, d'autre part se référer pour vérifier la pertinence de ses prédications « analogisantes ». Quand on veut au contraire produire cette donation primitive par la médiation de la méthode et de la langue, qui ne cessent elles-mêmes de la présupposer, on se meut dans un cercle...¹

Assistons-nous alors, dans le discours henryen, à un retour de cette univocité du sens que Husserl et Heidegger, chacun à leur manière mais conformément à une structure finalement identique, se trouvaient contraints de situer au fondement de toute équivocité ? Henry succombe-t-il à la tentation d'en lier *en droit* la « compréhension » à l'« essence » de l'homme — tout en reconnaissant la distance *factuelle* qui l'en sépare « toujours déjà » ? Ou pour le dire autrement, la solution henryenne à l'aporie du transparent du langage par cet appel à « l'auto-donation de la vie » ne consiste-t-elle pas finalement à assumer la circularité finkienne et à réinscrire dans la subjectivité vivante, sous la forme d'un *a priori* originaire, non seulement la condition de toute réception d'un enseignement phénoménologique, mais finalement le sens même de ce qui doit s'y trouver enseigné ? Tel semble bien être l'horizon de l'article de 1998, dans la conclusion duquel, de manière fort significative, Henry présente la question de la « compréhensibilité » des Écritures comme *un cas* du problème circonscrit mais non résolu par Fink :

[Dans les Écritures] se croisent en effet les deux langages dont nous parlons. Il s'agit, d'une part, d'un récit relatant un certain nombre d'événements en rapport avec l'existence historique du Christ — récit ponctué de guillemets qui viennent rompre la trame des faits. C'est alors le Christ lui-même qui parle et, parce qu'il s'est défini comme le verbe de Dieu, Dieu lui-même. En dépit de leur pouvoir

l'expression « processuelle » est plus appropriée à l'exposition du sens de la subjectivité transcendantale que sa version statique (*Vie Méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 153).

¹ M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », art. cit., p. 186.

stupéfiant, ces paroles ne sont-elles pas reprises par le texte, significations portées par des mots, enfermées dans le cercle de leur irréalité principielle ? La parole qui se donne comme celle de Dieu, comment peut-elle valider cette prétention ? Les Écritures disent que nous sommes les fils de Dieu. Disant cela, elles parlent en effet à la manière de la parole du monde, énonçant ses propositions qui se rapportent à une réalité différente d'elles, à un référent extérieur — cette condition de fils de Dieu — qu'elles n'ont pas le pouvoir de poser dans l'être. Ce référent toutefois, *c'est là ce que nous sommes, nous les vivants* — vivants dans la vie, générés dans son auto-génération, auto-révélés en notre Soi transcendantal dans l'autorévélation de cette vie absolue, dans sa Parole. En disant : « vous êtes les fils », la parole mondaine des écritures détourne d'elle-même et indique le lieu où parle une autre parole. Elle accomplit le déplacement qui conduit hors de sa parole à la Parole de la vie. Celui qui écoute cette parole des Écritures sait qu'elle dit vrai pour autant que s'écoute en lui la parole qui l'institue dans la vie. [...] La phénoménologie ne disposerait jamais d'une langue adéquate, ou analogique, si le Logos de Vie (Jean, 1) qui parle en toute parole et en toute langue ne lui confiait ce qu'elle a à dire aussi bien que le mode primitif sur lequel elle le dit.¹

Face à ce texte, nous semblons donc légitimement conduits à tirer plusieurs conclusions concernant le problème de l'équivocité du langage « archichristologique ». À première vue, l'aporie phénoménologique propre au transparaître des paroles du Christ est identique à celle de toute pédagogie phénoménologique transcendantale — d'où le parallèle établi par Henry lui-même entre sa problématique et celle de Fink. Mais cette aporie, selon Henry, ne saurait être levée par le fait que la Parole de Vie pourrait d'elle-même, en transparaissant, contourner sa propre équivocité, fût-ce dans un habile usage analogique ou parabolique du langage : elle ne peut l'être que parce que cette Parole parle *déjà* en nous, de sorte que, semble-t-il, nous pouvons entendre « transcendantalement », *dans son mode de signifier*, dans son « *comment* » caractéristique, *ce dont* elle nous parle. La seule vertu de l'analogie — en l'occurrence des paraboles — serait alors d'indiquer le lieu où nous devons entendre une Parole qui se parle déjà en nous. Mais la circularité d'une telle solution, pour assumée qu'elle soit, n'en est pas pour autant nécessairement vertueuse : si nous ne pouvons comprendre les paraboles qu'en les entendant depuis une parole plus essentielle à laquelle elles ne nous permettent pas d'accéder mais qu'elles présupposent, si l'on peut bien dire, dès lors, que nous sommes le « référent » dont elle nous parle et qu'ainsi, lorsqu'elle énonce notre condition de Fils de Dieu, c'est le fait que nous le sommes qui atteste la vérité de ces « propositions », reste qu'il nous faut semble-t-il bien savoir que nous le sommes pour que cette vérité soit attestée. *Or que nous le soyons, c'est justement elle qui nous le dit*. Aussi sommes-nous placés face à une alternative dont les termes reviennent étrangement au même : ou bien les paroles du

¹ *Ibid.*, p. 195.

Christ sont *inutiles*, parce qu'*elles ne nous disent rien que nous ne sachions déjà* — cette auto-donation de la vie est de toute façon déjà donnée à toutes et à tous, comme condition de possibilité de toute compréhension ultérieure et, notamment, de toute compréhension « analogique » ou « parabolique »¹ — ; ou bien elles prétendent nous enseigner quelque chose, mais nous n'avons alors aucune possibilité de les comprendre — si ce n'est en vertu de cette même circularité qu'elles avaient pour projet de contourner.

À moins toutefois que nous ayons mal saisi le sens de cet enseignement, et au-delà, de ce que M. Henry entend par « Parole de Vie » ; à moins que la vérité de cet enseignement n'ait rien à avoir avec une adéquation entre les propositions qu'elle énonce et leur référent, fût-il nous-mêmes et ce que nous sommes ; à moins que la Parole de Vie n'ait finalement rien à voir avec l'énoncé de propositions qu'il s'agirait de comprendre, et que l'inutilité et/ou la circularité de son enseignement ne soient que l'effet d'optique d'une conception inadéquate de cette Parole et de la « vérité » qui est la sienne — à moins, enfin, que nous n'ayons saisi qu'approximativement la différence radicale qui sépare la duplicité henryenne de la Parole des duplicités phénoménologiques historiques en apparence similaires. Et c'est ce que suggère déjà, pour autant que nous le lisions littéralement, l'extrait de l'article de 1998 à l'instant cité : la parole du monde n'y est pas condamnée, en effet, parce qu'elle ne parviendrait pas à « dire », à décrire ou à désigner correctement, hors de toute équivocité, ce à quoi elle se réfère, mais en tant qu'elle n'a pas « le *pouvoir* de [le] poser dans l'être ». Et la parole des Écritures, *a contrario*, n'est pas convoquée comme ce qui nous *livrerait a priori* un *sens* que le langage du monde ne parviendrait pas à exprimer, mais comme ce qui nous « *institue* » dans notre vie. S'il est donc un fondement univoque de la compréhension « équivoque » ou « analogique-parabolique » de la vie, peut-être n'est-il donc pas de l'ordre de la *signification*. Et c'est la raison pour laquelle la solution henryenne pourrait prétendre contourner l'objection de la circularité : si cette dernière prend en effet, dans ses versions « historiques », la figure d'un cercle plus ou moins vertueux parce que plus ou moins assumé, c'est justement parce, dans une duplicité langagière répétant la différence phénoménologique du transcendantal et du mondain ou de l'ontologique et de l'ontique, elles répondent à l'exigence de *dissocier la question*

¹ Et c'est ce que semble suggérer le texte publié de *Paroles du Christ* en réinvestissant le concept finkien d'« affinité » : « Ce n'est plus alors un abîme qui se creuse entre la parole du Christ — celle notamment par laquelle il déclare être le Verbe — et la parole qui parle en nous. Bien au contraire, elles sont liées l'une à l'autre par une affinité décisive, étant l'une et l'autre des paroles de la Vie. Une telle affinité n'est-elle pas celle qui unit des vivants à la vie qui vit en eux et qui ne cesse de leur donner la vie — entre les Fils de Dieu et Dieu lui-même ? Pareille affinité ne se construit pas progressivement au cours de notre histoire, elle ne résulte pas de nos efforts mais les rend possibles. Elle est inscrite dans notre naissance intemporelle, dans cette venue de chacun en soi-même qui est sa révélation à soi dans l'auto-révélation de la vie. Celui qui est né de la vie entend la Parole de la vie » (*op. cit.*, p. 129-130).

de la signification de celle des signes et, plus exactement, de dégager une dimension du « signifier » qui, dans une autonomie plus ou moins exposée à une « contamination » avec ce qu'il rend possible, précède et fonde le sens « sédimenté » propre à telle ou telle langue donnée. Voilà pourquoi elles passent en définitive à l'intérieur du sens lui-même, opérant une sorte de déphasage entre des significations constituantes et des significations constituées, rapportées les unes aux autres selon un rapport téléologique ou quasi-téléologique de fondation. Mais si telle est l'origine de la circularité qui frappe traditionnellement le traitement phénoménologique du langage, seule permettrait d'y échapper une autre conception de cette duplicité langagière, consistant à la faire passer non plus à l'intérieur du règne du sens en général, mais entre le langage *comme sens* — qu'il soit constituant ou constitué, et selon tous les rapports analogiques que l'on voudra établir entre ces deux dimensions —, et un langage comme *l'autre du sens*, non pas le *non-sens* certes, auquel l'on pourra toujours objecter qu'il n'en est que l'envers, mais son *tout autre* : un langage comme *puissance*.

2/ Puissance et Archi-performativité de la parole

À plusieurs reprises dans ces notes préparatoires, Henry évoque, sous le titre de « l'autre langage », le thème johannique d'un langage « sans parabole », « langage réel »¹, Parole « sans paroles »², et chaque fois pour désigner « l'immanence de la Vie »³, soit la structure interne de notre engendrement dans et par « la puissance du Père »⁴. Que signifie donc l'assimilation d'une telle puissance à cet « autre langage », et en quoi permet-elle de contourner la circularité propre à l'approche « analogique » de la signification comme aux théories de l'auto-présupposition du sens ontologique-transcendental auxquelles elle finit toujours, nous l'avons vu, par renvoyer ? Question difficile à vrai dire, car en dépit de son importance dans les notes, la substitution d'un langage « sans parabole » au langage parabolique n'est à aucun moment exposée dans *Paroles du christ*, et ne l'est à vrai dire qu'une fois dans l'œuvre henryenne publiée, au chapitre VII de *C'est moi la vérité* :

Ainsi n'y a-t-il place pour un vivant dans la vie que si celle-ci s'est préalablement édifiée en soi comme une Ipséité en laquelle seulement le vivant qui vit de cette vie ipséisée est désormais possible comme un moi vivant. [...] Aussi la parabole conduit ici au-delà d'elle-même. Elle permet d'entendre la parole qui parle sans parabole, avant toute parabole, celle qui tient et rassemble en elle les tautologies décisives du christianisme: « C'est Moi la Voie, la Vérité et la Vie » (Jean 14, 6).⁵

¹ Ms A 27562/27563.

² Ms A 27140.

³ Ms A 27562/27563.

⁴ Ms A 27551.

⁵ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, 158-159.

Disons-le clairement : même s'il s'agit d'un hapax, cet appel à « la parole qui parle sans parabole, avant toute parabole » nous semble constituer la clé de la philosophie henryenne du langage. Mais c'est la raison pour laquelle ce texte doit être lu attentivement et sans précipitation : Henry n'écrit pas en effet que la parole de vie, non- ou pré-parabolique, est celle qui *dit* « C'est Moi la Voie, la Vérité et la Vie », par opposition à un langage du monde qui, sur un mode apophantique ordinaire, énoncerait telle ou telle proposition sur tel ou tel état de choses. Car cette formule, prononcée par le Christ lui-même et transmise par Jean, ne diffère pas en nature de tout autre : pour inhabituelle voire mystérieuse qu'elle soit, elle décrit ou tout du moins exprime un *fait* — le fait que celui qui la prononce se présente comme, ou prétend être ce qu'il appelle alors, de manière tout aussi insolite, la « Voie », la « Vérité » et la « Vie ». Or si la parabole a bien pour fonction d'initier les disciples à ce régime nouveau du sens, de leur permettre de « comprendre » ce que *veulent dire* les paroles du Christ et, en l'occurrence, ce que signifie qu'une personne puisse se désigner ainsi¹, la « parole sans parabole » ne se confond nullement avec celle qui *dit* qu'elle est la « Voie », la « Vérité » et la « Vie ». Affirmer en effet qu'elle « tient et rassemble en elle [ces] tautologies décisives », c'est suggérer qu'aussi étrange que cela puisse paraître, elle les *est*, qu'elle *est* le processus de leur engendrement, de leur position dans l'être — le mouvement réel par lequel la vie s'édifie en soi « comme une Ipséité en laquelle seulement le vivant qui vit de cette vie ipséisée est désormais possible comme un moi vivant. » Non pas la parole qui décrit le monde par conséquent, ni celle qui, usant de parabole, conduit celui qui l'écoute à percevoir dans telle ou telle « propositions bizarre de la langue naturelle » l'indice d'une « venue en soi de la vie », mais celle qui, comme « langage réel », *comme puissance et non comme sens*, comme « hors sens » par conséquent, *se confond avec elle* et rend éventuellement possible, seulement après coup, son expression « parabolique » et son énonciation « apophantique ».

Que *la reconduction sans reste de l'être au sens* constitue pourtant la thèse de fond de toute phénoménologie et donne sa signification profonde à l'intentionnalité², qu'une telle thèse, dès lors, s'accompagne toujours d'une close de *clôture* destinée à préserver la philosophie phénoménologique d'une possible irréductibilité du premier au second, c'est ce que nous nous contenterons ici de rappeler — et d'abord en référence aux *Méditations cartésiennes* qui la formulent, pour ainsi dire une fois pour toutes, avec la plus grande clarté :

¹ Cf. le texte magistral que Henry consacre en 1995 à la parabole du Berger et de ses brebis : « Le berger et ses brebis », dans *Le Nouveau Commerce*, 94-95, 1995, p. 13-31, repris dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV, op. cit.*, p. 165-175.

² Cf. sur ce point J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Vrin, « Problèmes et controverses », 2005, p. 120 : « Quel est le sens de l'intentionnalité, si ce n'est précisément une certaine forme de présence du sens sur la référence et de caractérisation de celui-ci comme détermination de celle-là ? »

C'est un non-sens que de vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience possible, de la connaissance possible, de l'évidence possible [...]. Ils vont *essentiellement* de pair, et ce qui va essentiellement de pair est aussi, concrètement, un ; un, dans la corrélation unique et absolue de *la subjectivité transcendante*. *Si celle-ci est l'univers du sens possible, quelque chose d'extérieur à elle est alors précisément un non-sens. Mais même un non-sens quel qu'il soit, est un mode du sens*, et son absence de sens il la possède comme une propriété de son intelligibilité.¹

Or l'on remarque trop peu que, lors même que le sens n'y est plus défini en termes de conscience, de connaissance et d'évidence mais de « compréhension ekstasique » — « *le sens est le vers-quoi [...] du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose* » — cette thèse phénoménologique fondamentale se trouve reconduite à l'identique au § 32 de *Sein und Zeit* :

Lorsque nous nous enquérons du sens de l'être, cette recherche n'a rien d'abstrus, elle ne forge pas quelque chose qui se tiendrait derrière l'être, mais elle le questionne lui-même, pour autant qu'il se tient engagé dans la compréhensivité du *Dasein*. Le sens de l'être ne peut jamais être mis en opposition à l'étant ou à l'être comme « fond » (*Grund*) portant de l'étant, car le « fond » n'est lui-même accessible que comme sens (*als Sinn*), celui-ci serait-il même l'abîme de l'absence de sens (*Sinnlosigkeit*).²

Dans ces deux déclarations se dessine dès lors en creux la figure que prendra *a contrario*, en France, la « phénoménologie post-heideggerienne » : celle des multiples tentatives de transgresser une telle clôture, par une attention accrue aux percées « événementielles » du « hors sens » au travers d'un sens dès lors « excédé » : le « visage » comme excès de l'infini sur le fini (Lévinas), le « phénomène saturé » comme excès de l'intuition sur l'intention (Marion), le « réel » comme transmissible en excès sur le possible (Maldiney), le « sublime phénoménologique » comme « révélateur » d'une transcendance absolue excédant le soi (Richir), etc. Mais si Henry appartient effectivement à une telle constellation phénoménologique, c'est finalement de manière inverse : le « hors sens » n'est pas ce qui fait irruption dans le domaine du sens — n'acquérant finalement de consistance que de sa *différence* avec lui et le supposant dès lors, au moins factuellement, comme ce qui le précède et comme ce qu'il excède —, mais *ce qui lui préexiste*, la question devenant alors celle d'une paradoxale genèse *du sens lui-même* comme ce qui à son tour *excède* un fondement constituant, dans son hétérogénéité à l'égard du *sensé* en général, sa condition d'impossibilité. Et si la « vie » assume chez Henry cette fonction de fondement « hors sens » de tout sens, si elle se manifeste et se révèle elle-même non

¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. fr. M-B. de Launay, Paris, PUF, « Epiméthée », 1994, p. 132-133.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 152, trad. fr. p. 124.

seulement comme étrangère mais encore comme *réfractaire* à toute signification, c'est en tant qu'elle se trouve en effet déterminée, comme nos remarques précédentes nous permettaient de le pressentir, comme *pouvoir et puissance*. Ou pour le dire autrement, c'est parce que la vie henryenne est « par essence — en vertu de ce qui fait d'elle la vie — *une force* »¹, qu'une phénoménologie de la vie se doit de trancher avec toute phénoménologie du sens — de l'intentionnalité ou de l'ekstase —, fût-elle à son tour excédée par un hors sens susceptible d'en ébranler le règne :

Pensé à partir de l'extase et comme extatique, le mouvement de la vie n'est plus ce qu'il est toujours : *une force*, à savoir la force sise en cette étreinte primordiale de soi où s'enracine à son tour toute possibilité de prendre, de saisir et d'étreindre, où réside tout pouvoir et celui du corps notamment. Le mouvement de la vie est devenu celui d'un regard.²

Ce qui est en question [...] n'est pas [...] le « sens de l'être » mais *la force qui le fait être*.³

Bien entendu, il ne saurait être ici question de développer pour elle-même cette question de la substitution de la force au sens, et plus précisément *de la substitution, à la convertibilité phénoménologique classique de l'être et du sens, de celle de l'affect et de la force*. Tout au plus s'agira-t-il d'en marquer les enjeux du point de vue de sa théorie du langage, en tant qu'elle se trouve elle-même comprise sous l'orbe de la question pointée par Derrida sous le titre « Force et signification » — et transformée par Henry en alternative stricte.⁴ Perspective elle-même trop vaste cependant, s'il est vrai qu'en assumant l'exigence de reconduire la seconde à la première, Henry s'engage dans au moins trois directions : celle, d'abord, d'une réinterprétation du concept d'*idéologie* comme « langue de la vie réelle » dans l'agir vital et pulsionnel des individus ; celle, ensuite, d'une lecture inédite de la métapsychologie freudienne qui, à l'encontre d'une tradition phénoménologique suivant résolument la voie inverse, tente de reconduire le *sens* et tout ce qui en subsiste chez Freud et *a fortiori* chez Lacan à une *force* qui, se déployant sur différents plans architectoniques étroitement et rigoureusement articulés, s'avère irréductible à toute détermi-

¹ M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Bourin, 1988, p. 90 ; nous soulignons.

² M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 55. D'où le projet de « soustraire la puissance à la lumière de l'ek-stase afin d'en protéger la possibilité principielle » (*Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1985, p. 393).

³ M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I*, *op. cit.*, p. 87 ; nous soulignons.

⁴ Dès le milieu des années 1960, Derrida situe explicitement dans *l'incapacité de penser la force* la raison du primat inquestionné de la « morphologie » en philosophie du langage : « La *forme* fascine quand on n'a plus la force de comprendre la force en son dedans » (« Force et signification », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 11). Mais il renvoie tout aussi clairement les concepts fondamentaux de la phénoménologie à une telle fascination : « On chercherait en vain dans la phénoménologie un concept qui permet de penser [...] la force. De penser la puissance et non seulement la direction, la *tension* et non seulement le *in* de l'intentionnalité » (*Ibid.*, p. 46).

nation « naturaliste » ; celle, enfin, d'une théorie dynamique et économique de l'expression musicale et surtout picturale — Kandinsky se trouvant justement décrit, dans *Voir l'invisible*, comme le peintre *de la force par la force*¹. D'où la nécessité pour nous, dans les limites de cette présentation, de poser notre question à un niveau plus principal : comment, au fondement même de la philosophie henryenne du langage, se trouve investie cette duplicité de la force et du sens, et quelle lumière est-elle susceptible de projeter sur la problématique propre à *Paroles du christ* du transparaître du langage dans sa dimension phénoménologiquement aporétique ?

Or de manière bien plus claire dans les notes préparatoires que dans le texte publié, Henry suggère ici qu'un traitement adapté de cette question suppose une distinction non pas de *deux* mais de *trois* plans qui, pour liés qu'ils soient selon de complexes rapports de fondation, doivent être rigoureusement distingués : celui de la parole du monde qui, comme ensemble de *significations*, s'épuise et disparaît dans la *description* de tel ou tel état de choses mondain ; celui d'une parole « vivante » capable d'*exprimer* la vie elle-même et éventuellement de laisser transparaître, dans un usage pédagogique de l'analogie ou de la parabole, l'existence d'un autre régime de sens et de compréhension que le premier ; celui, enfin, de *la Parole de Vie elle-même* qui, parlant non seulement *sans* mais aussi *avant* toute parabole, avant le règne du *sens* et ses propres *duplicités*, n'est justement ni un dire ni une expression mais un *faire*, un *pouvoir*, une *force* :

Parole/Pouvoir. [...] la parole du Christ [...] diffère totalement [de la parole humaine]. C'est donc que, outre son apparence de parole humaine maniant des significations impuissantes, elle est tout autre chose ; quoi ? Parole en tant que pouvoir. On dira que [la] parole humaine ne se limite nullement à la formation intentionnelle de significations irréelles. Cri, appels à [la] mère, au groupe, sans mots. Or cette parole, phonation pure, supposée d'ailleurs par [la] parole conceptuelle qui repose sur [des] phonèmes, n'est pas moins impuissante.²

Décomposition de la Parole des hommes : elle n'est pas seulement une parole mondaine. Car [...] elle parle aussi de la Vie invisible : « j'ai mal », « je vous hais ». [...] Donc, la Parole des hommes suppose que parle en elle la parole de la Vie. Je ne puis dire « je souffre » que si je sais ce qui est souffrance. *Comment ? Parole de la Vie*. Mais celle-ci se dédouble : Vie finie, Vie infinie [du] *Verbe*.³

Parole des hommes ≠, >, parole du monde. La parole des hommes, même quand elle parle dans le monde en formant des significations (en les visant), suppose la parole de la vie ; cf. [le] problème de ces significations — et cette supposition est double. Parole de la vie finie/parole de la vie infinie. La première supposant à son tour la seconde.⁴

¹ M. Henry, *Voir l'invisible*, *op. cit.*, par exemple p. 50.

² Ms A 27147/27148.

³ Ms A 27120.

⁴ Ms A 27121.

On le voit, si Henry nous engage à aborder le langage sur trois plans architectoniques distincts, c'est finalement parce qu'il s'en saisit au prisme d'une double duplicité : celle du sens et de la force, et celle de la force elle-même selon quelle caractérise la Vie infinie ou la vie finie. Entre ces deux duplicités, la parole humaine intervient alors comme moyen terme : point d'arrivée d'une parole infinie qui la donne à elle-même en tant que finie, elle constitue le point de départ d'une parole qui, pour finie qu'elle soit, n'en est pas moins réelle tant qu'elle *exprime* la vie en elle et *la laisse ainsi transparaître sans la convertir en significations*.

Bien entendu, la thèse selon laquelle le pathos, et notamment la souffrance, est comme tel irréductible à quelque signification que ce soit, est une constante de la pensée henryenne. Certes, elle ne signifie pas que le sentiment soit comme tel dépourvu d'« expression » ; mais elle indique que *l'expression de la vie doit être radicalement distinguée de sa désignation*, et c'est ce que suggère ici l'allusion au « cri », comme dire primitif de la vie saisie dans sa « vérité » propre¹. Comme l'établira explicitement un article de 1996,

de la relation intentionnelle de la vie aux significations noématiques dans lesquelles il lui est toujours loisible de se signifier elle-même, doit être soigneusement distinguée la relation immanente de la vie à ce qu'on appelle de façon équivoque ses « expressions ». Le cri de la souffrance est une expression de la vie totalement différente d'une proposition langagière telle que « j'ai mal ». La proposition est une irréalité noématique étrangère à la réalité de la souffrance qu'elle signifie. Le cri, au contraire, appartient à l'immanence de la vie comme l'une de ses modalités au même titre que la souffrance qu'il porte en lui. [...] *Le cri de la souffrance [...] parle en son propre pathos et par lui, sa parole est la parole de la vie.*²

Bien plus, depuis sa lecture détaillée de la théorie biranienne du « double emploi des signes »³, la falsification du pathos dans le sens et la mise à distance irréaliste

¹ Énoncée première fois par José, le personnage principal et narrateur du roman publié par Henry en 1981 sous le titre *Le fils du roi* (dans *Romans*, Paris, Encre marine, p. 549), la formule « La vérité est un cri » donnera ensuite son titre à la pièce radiophonique encore inédite qu'il composera l'année suivante, sur le même argument, pour Radio France, et viendra enfin clore, en 1990, *Du communisme au capitalisme* (Paris, Odile Jacob, 1990, p. 224.)

² M. Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », dans *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 341.

³ Cf. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1965, chap. IV, « Le double emploi des signes et le problème de la constitution du corps propre », p. 149-188, et notamment p. 153-154 : « La vision qui, dans la réflexion que je dirige sur elle, est devenue le simple corrélat transcendant de la vie de la subjectivité absolue, n'est plus la vision qui voit, mais une simple représentation de celle-ci, elle n'est plus la connaissance ontologique qui nous découvre la transcendance d'un monde visuel, mais la simple manifestation extérieure de cette connaissance [...]. À supposer que les mots « je vois » désignent la représentation de ma vision et non pas ma vision elle-même, c'est sur celle-ci pourtant, sur son expérience radicalement immanente et sur elle seule, que repose ultimement leur signification. Toute

de l'affect dans une « signification noématique » constituée, négativement, l'un des fondements de la théorie henryenne de l'auto-affectation, et il est significatif que Henry s'y réfère jusque dans l'article de 1998 dans lequel, nous l'avons vu, se trouve discutée la « théorie transcendantale de la méthode » finkienne :

Lorsque dans ses textes de 1804-1806, Maine de Biran fait la découverte géniale d'un corps subjectif radicalement immanent, non intentionnel, il parle d'un « double emploi des signes ». Nous disons « voir » à propos de l'œil, organe du corps objectif, aussi bien que de notre vision subjective invisible, laquelle nous permet seule de savoir ce que veut dire « voir », en sorte que le double emploi relève sinon d'une illusion du moins d'un « emprunt ». La formation du signe « voir » dans la conscience intentionnelle du langage présuppose ainsi, loin de l'expliquer, la révélation originaire de la vision dans la vie. Parler de soi pour la vie signifie donc deux choses : se signifier elle-même dans les multiples prédications qu'elle peut former, et cela à partir d'elle-même, de son effort de préhension, de sa souffrance, etc. Et par conséquent, à partir de beaucoup plus loin : de ce lieu sans nom où la vie donne la souffrance à elle-même et à chacun son propre Soi — de ce lieu où c'est elle qui parle et qui ne dit rien d'autre que son ineffable venue en soi.¹

Mais on le voit, l'intérêt de ce passage est d'aller au-delà de la simple critique de la parole du monde comme logos de la signification, et d'aborder la parole de vie elle-même selon une duplicité qui, cette fois, lui est propre.

D'une part, celle de la vie finie qui, essentiellement transie de force et d'affect — ici : d'effort et de souffrance —, « s'exprime » dans l'immanence avant de se « signifier » dans la transcendance en formant intentionnellement des significations irréelles. Et dans une série de notes préparatoires à cet article, désormais éditée², c'est une nouvelle fois au *cri* que se réfère Henry pour en faire l'archétype d'une expression de la vie distincte en nature de toute désignation ontique et de toute apophantique mondaine :

Le risque serait grand de prétendre fournir une théorie de la langue en général, de celle du cri, de celle non intentionnelle, non signifiante, à partir de la langue phénoménologique et de sa spécificité — cette langue qui soi-disant s'est mise à l'abri du « naturel » et du mondain, alors qu'elle repose uniquement sur leur condition : sur l'intentionnalité.³

l'ambiguïté ontologique du phénomène décrit par Maine de Biran sous le nom de « double emploi des signes », réside dans le fait que, par ailleurs, un rapport est établi entre ces mots « je vois » et un organe physiologique, en sorte que le signe « voir » a justement un double emploi et désigne aussi bien l'œil, ou du moins une propriété de celui-ci, que l'expérience interne transcendantale de la vision. »

¹ M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », art. cit., p. 194.

² Cf. M. Henry, « *Notes inédites sur la méthode et la langue phénoménologiques* », éditées et présentées par G. Jean et J. Leclercq dans « Michel Henry. Une autre voie pour la phénoménologie », *Cahiers philosophiques*, n°126, 3 trimestre 2011, CNDP-CRDP, p. 95-102.

³ Ms B 1729, dans *ibid.*, p. 98.

≠ Fink [...] : l'absence d'intentionnalité ne signifie pas l'absence de langage, mais un langage originel. Mise en évidence de son caractère non intentionnel : le cri, sans profération de mot...¹

La théorie des réductions successives du langage se réfère au langage du monde ; mais un *cri* peut-il être réduit – et pourquoi pas ? C'est que s'il retentit dans le monde, le cri vivant est sans monde, pure phonation subjective, pure douleur, pure action émanant de l'excès de la douleur mais situé sur le même plan qu'elle.²

Mais d'autre part, le problème ici posé n'est pas seulement celui de la dissociation entre le couple affect/force et la visée signitive qu'il fonde mais avec laquelle il ne se confond pas ; *ce qui est en question est la reconnaissance d'une autre parole de vie que celle de la vie finie exprimant son fond indissociablement affectif et dynamique*, une parole de vie ne se contentant plus de l'« exprimer », justement, mais la donnant à elle-même « à partir de beaucoup plus loin » — une « autre parole » ou un « autre langage » chargé non plus de dire mais d'*engendrer une vie qui, en s'exprimant, se situera à l'origine du sens*. Or voilà ce qu'un cri, pour a-signifiant qu'il soit, ne saurait accomplir, voilà ce que la parole de vie qui habite la parole humaine est *impuissante à faire* — voilà un *faire* qui ne peut que renvoyer à *une puissance tout autre*. Une note préparatoire, une fois encore, le dit clairement :

La parole de l'homme en tant que parole de la vie est identique à un acte. Si les hommes sont des vivants, alors ils disposent, eux aussi, d'une parole de la vie et si la venue dans la vie précède la venue dans le monde, alors la parole de vie (parole/acte) est plus profonde en eux que parole du monde : [une] parole qui meut des significations irréelles. Problème. En quoi la parole de [la] Vie du Christ diffère de [la] parole de [la] vie des hommes ? Par la toute puissance,

¹ Ms B 1770, dans *ibid.*, p. 101-102.

² Ms B 1738, dans *Ibid.*, p. 100.. Le texte publié y fera brièvement écho : « De cette vie qui précède toujours, une autre parole est possible, encore étrangère au langage intentionnel [...]. Ainsi le cri qui jaillit de la souffrance. Ce cri de la vie est en elle une de ses modalités, sa « phonation » relève de la corporéité subjective vivante — acte charnel donné à soi dans la chair pathétique de la Vie... » (« Philosophie et phénoménologie », *op. cit.*, p. 184-185). Que par ailleurs, dans cette série de notes et en réponse à certains thèmes affleurant déjà dans les premiers textes henryens, le « langage originel » de la vie soit assimilé à un « langage naturel » — dans une opposition dès lors assumée mais phénoménologiquement problématique entre le « naturel » et le « mondain » — c'est ce sur quoi nous ne pouvons pas insister ici thématiquement. Cf. sur ce point *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 152-153 : « Comment, d'une manière générale, le langage est fondé sur la vie de la subjectivité absolue qu'il exprime, c'est ce qui ne peut être élucidé ici. Disons simplement que cette œuvre de fondation du langage s'accomplit de deux manières bien différentes qui donnent lieu, d'une part, au langage naturel qui exprime immédiatement la vie de la subjectivité et, d'autre part, au langage de la réflexion qui repose sur une opération médiate... » ; cf. également *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 489, en note : « La théorie du langage naturel n'a pu être exposée ici malgré son importance. Elle seule fonde en effet la possibilité pour la pensée d'accomplir le Remémorial authentique de ce qui constitue sa propre essence. Une telle possibilité n'est rien d'autre que celle de la philosophie de l'immanence elle-même. »

l'autorité qui n'est pas seulement celle d'un maître, mais du tout puissant (dont les miracles paroles/actes, sont les signes).¹

Aussi notre hypothèse de lecture gagne-t-elle en consistance : lorsque Henry, dans ses derniers textes, situe « l'indigence ontologique de l'apparaître du monde » dans son incapacité à « poser par lui-même la réalité », dans le fait que « le dévoilement dévoile, découvre, « ouvre », mais ne crée pas (*macht nicht, öffnet*) », un tel diagnostic s'applique tout autant au langage qu'à l'apparaître lui-même : ce dont il s'agit de se mettre en quête, c'est bien d'une parole qui « *macht* »², et *la théorie henryenne de la parole de la vie tourne tout entière autour de son identification à un faire* — identification, d'une part, de la parole de la vie humaine à une expression immanente dont découle une création de sens, identification, d'autre part, de la parole de la Vie divine à un acte d'engendrement de cette vie finie elle-même dans sa propre puissance expressive puis apophantique. Si l'on nomme « performativité » de la parole en général son assimilation à un acte, on distinguera donc la performativité de l'expression humaine de l'archi-performativité de la Vie infinie : *la parole de Vie henryenne n'est ce qu'elle est qu'en tant qu'« archi-performative »*.

Certes, cette identité du langage et de l'agir — notre usage du terme de « performatif » fait davantage que de le suggérer — n'a évidemment rien d'une thèse proprement henryenne : elle constitue le cœur d'un pan significatif de la philosophie contemporaine du langage, et ceci dans une double direction que Henry, précisément, renvoie plus ou moins implicitement dos-à-dos.

¹ Ms A 27692. Cf. sur ce point ce passage très clair de *Paroles du Christ* : « La souffrance qui intervient ainsi dans la proposition « je souffre » n'est que la « signification-souffrance », une représentation irréelle, un contenu mental visé par la conscience. Cette signification formée par l'esprit n'est qu'une représentation de la souffrance, non celle-ci. En lui-même, ce contenu représentatif ne souffre pas, pas plus que n'aboie le concept de chien. La parole du monde parle sur la souffrance, elle en parle comme d'une réalité extérieure à elle en effet, différente d'elle, à laquelle elle peut d'ailleurs être totalement indifférente. [...] Tout autre est la parole de la souffrance. Elle ne disserte pas sur la souffrance, elle ne fait usage d'aucun mot, d'aucun signe sonore ou écrit, d'aucune signification, elle ne relie pas des significations toutes irréelles par des formations langagières appropriées — verbes, conjonctions, etc. Parce que la souffrance parle dans sa souffrance et par elle, parce qu'elle ne fait qu'un avec ce qu'elle dit, une seule chair souffrante à laquelle elle est livrée sans pouvoir y échapper ni se défaire d'elle, alors en effet la parole de la souffrance ignore la duplicité, c'est en elle-même, dans l'effectivité de sa souffrance, qu'elle témoigne d'elle-même sans recourir à aucun autre témoignage. Elle est vraie absolument, sa parole est une parole de vérité. *Vraie, toutefois, la parole de la souffrance ne l'est point par elle-même. C'est seulement dans l'auto-révélation de la vie que la souffrance s'éprouve elle-même et nous parle ainsi d'elle-même, de telle façon que sa parole ne diffère pas de ce qu'elle dit. La possibilité de la parole de la souffrance se tient dans la parole de la Vie* » (*op. cit.*, p. 97 ; nous soulignons ces deux dernières phrases).

² M. Henry, « Eux en moi : une phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I, op. cit.*, p. 199. Ce passage se retrouve à l'identique, à quelques variantes près, dans *ibid.*, p. 63, *Phénoménologie de la vie. Tome III, op. cit.*, p. 331, *Incarnation, op. cit.*, p. 61 ; on trouve déjà une esquisse de cette thèse dans *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 151.

La première est celle d'une *herméneutique* soucieuse d'assimiler la compréhension de l'agir au déchiffrement d'un texte. Qu'une telle herméneutique rabatte dès lors le faire sur le sens ou, plus exactement, la puissance ou la force sur un « faire-sens » qui, aussi cerné d'horizons inobjectivables qu'il semble d'abord, renvoie toujours à une prestation intentionnelle, c'est ce qui, dès *Généalogie de la psychanalyse*, motive la lecture henryenne de Freud, dans sa volonté de prendre acte de la reconduction de toute signification à l'a-signifiante pulsionnelle :

Quand [...] Freud déclare que tout a un sens, cette affirmation sur laquelle la méprise est générale, loin de réduire le psychique à un dicible offert à une lecture herméneutique, ouvre bien plutôt le domaine où il n'y a plus ni intentionnalité ni sens. C'est ce tout autre de la représentation qui doit maintenant faire l'objet d'une élucidation systématique.¹

Et tel est dès lors ce qui fonde l'opposition frontale de Henry à l'*Essai sur Freud* de Ricœur, significativement intitulé *De l'interprétation* :

Dans ce remarquable travail, qui constitue l'une des rares approches philosophiques du freudisme, P. Ricœur met en jeu des présuppositions radicalement différentes des nôtres : l'univers symbolique est la médiation indispensable à une connaissance de soi qui ne peut être que le fruit d'une herméneutique. De la sorte les droits de la conscience intentionnelle sont sauvegardés. L'affect lui-même n'a de signification que dans la mesure où il se lie à une représentation : n'est-il pas lui-même un représentant de la pulsion ? Le concept de « Représentant », dont P. Ricœur a montré l'importance tout particulièrement dans la *Métapsychologie*, apparaît comme le moyen de réintroduire l'énergétisme freudien dans une psychologie essentiellement définie par la représentation [...]. Mais alors n'est-ce pas l'originalité d'une pensée de la vie qui est perdue ?²

Or si c'est en ce sens que *Phénoménologie matérielle* dénoncera encore « la dérive herméneutique de la phénoménologie »³, c'est au même champ de l'herméneutique

¹ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 361-362.

² *Ibid.*, p. 383, note 58.

³ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 8. Cette « dérive » se trouve analysée de manière systématique dans la remarquable conférence prononcée lors de la décade de Cerisy consacrée en 1988 à P. Ricœur : « Tout le livre peut se lire comme un débat entre psychanalyse et phénoménologie. Non que la phénoménologie intervienne à la manière d'un préalable arbitrairement choisi et à la lumière duquel on s'efforcerait de proposer une interprétation philosophique de la psychanalyse, mais parce qu'un même problème décisif, celui du sens, interpelle ces deux pensées majeures de la culture moderne, leur assignant un même thème, un même travail: décrypter le sens profond, le sens « vrai » des comportements humains, à partir de leur sens apparent et à travers lui. [...] Mise à l'épreuve de la phénoménologie par la psychanalyse et, de la même manière, de la psychanalyse par la phénoménologie en tant qu'elles constituent l'une et l'autre une herméneutique, tel est l'enjeu de la problématique de Ricœur. [...] Même si le fond de la *psyché* renvoie à des faits de nature comme le donne à penser l'énergétisme freudien, l'accès à celui-ci — et ce sera

que, plus tardivement, se verra soustraite la Parole de vie au nom de l'identité en elle du Dire et du Dit, et de ce que nous nommons son « archiperformativité » : c'est pour autant en effet qu'« entre la Parole et son Écoute, un Écart primitif s'est glissé qui les sépare à jamais l'une de l'autre », qu'il est possible « de les interpréter comme on peut ou comme on veut » et que la phénoménologie cède « la place à l'herméneutique, à des commentaires ou, pour mieux dire, à des hypothèses sans fin. »¹ Certes, c'est d'abord l'interprétation de l'action au fil conducteur du « langage du monde » et de la structure caractéristique de son apparaître qui se trouve par là dénoncée, et ainsi la substitution, à la force qui en constitue la seule réalité, d'un sens qui en opère l'irréalisation. Ainsi dans cette note violente de la première version de l'article de 1994 intitulé « Phénoménologie de la naissance » :

L'un des traits les plus remarquables de la philosophie moderne est son incapacité à penser le problème de l'action. Cette incapacité ne peut être surmontée aussi longtemps que l'idée d'une duplicité fondamentale de l'apparaître manque — l'idée que ce qui puise la réalité de son agir dans la subjectivité pathétique et là seulement se trouve d'autre part re-présenté dans le « monde objectif » sans qu'il n'y ait jamais en réalité aucun passage d'un ordre à l'autre. [...] L'un des escamotages les plus spectaculaires du problème de l'action par l'effet de cette carence fondamentale de la pensée philosophique, ce sont les philosophies du langage qui l'ont accompli, en substituant à l'action l'ensemble des propositions que l'on peut tenir sur celle-ci et en prenant de façon burlesque l'analyse de ces propositions pour une analyse de l'action elle-même. Qu'il s'agisse d'une herméneutique de l'action ou d'une philosophie analytique

la thèse cruciale de Ricoeur — ne peut se faire que par la médiation des représentants psychiques de l'énergie, lesquels sont tous des procès signifiants, justifiables comme tels d'une interprétation, C'est ici que surgit dans une évidence incontournable la nécessité du retour à la phénoménologie comprise comme la discipline herméneutique par excellence ou plutôt comme l'herméneutique elle-même » (« Ricoeur et Freud. Entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003, p. 163-165). Or c'est justement ce à quoi Henry s'oppose tout du long de sa lecture : « *C'est à l'intérieur d'un même horizon philosophique constitué par des présuppositions ontologiques communes que phénoménologie et psychanalyse se laissent apercevoir comme le Même : comme une herméneutique*. Cet horizon est celui de la pensée classique qui, à travers ses formulations en apparence les plus différentes — celles de la phénoménologie husserlienne et de la psychanalyse freudienne par exemple —, est dominée par un concept identique de la conscience, c'est-à-dire de la phénoménalité » (*ibid.*, p. 177). Plutôt dès lors que de la reconduire à ce qui se montre dans et par cet horizon, il s'agit au contraire de lui soustraire la vie comme autre mode de phénoménalité, en tant qu'elle se trouve en elle-même constitué par ce qui, irréductible au sens et le précédent, est de l'ordre de la puissance : « Si la force, si l'Énergie qui constituent le Fond de la Psyché trouvent la possibilité principielle de leur être, c'est-à-dire la possibilité pour elles d'agir hors de la représentation, le problème est-il vraiment de ramener malgré tout un tel être à celui de cette représentation, de l'inscrire envers et contre tout dans le champ herméneutique ? » (*ibid.*, p. 180).

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 281-282.

du langage, dans les deux cas on se trouve en présence d'une mystification philosophique sans exemple dans la pensée humaine.¹

Mais précisément, la critique de l'herméneutique ne consiste pas uniquement à rejeter dans son principe l'assimilation de l'action à un langage, mais aussi et d'abord à refuser — car telle serait la véritable « mystification » — la compréhension « moniste » de cette assimilation. Déclarer en effet qu'« au commencement était l'action » et non le Verbe demeure inconsistant si, dans un cas comme dans l'autre, l'on fait fond sur une conception de la phénoménalité que la reconduction de l'action au Verbe — comme à cette parole de vie « archi-performative » — a pour vertu, aux yeux de Henry, de contester. En d'autres termes, affirmer de l'agir qu'il est « structuré comme un langage » — sous-entendu : comme un langage *mondain* — c'est s'empêcher de comprendre le langage — *de la vie* — comme un agir irréductible au monde et à sa propre structure « langagière ». Et c'est ce qui constitue pour nous l'intérêt de cette dernière remarque relative à la « philosophie analytique du langage » : il ne suffit pas en effet, pour contourner l'illusion descriptive, et l'herméneutique à laquelle elle ne manque pas de conduire, de renverser le « faire c'est dire » en « dire c'est faire » ; encore faut-il déterminer ce qu'est ce dire et ce qu'est ce faire, ce qu'ils sont l'un et l'autre et, dans leur recouvrement, le type de phénoménalité qui régit leur co-déploiement. Bref, si « Faust n'a rien compris »², Henry se donne le droit de supposer qu'il n'est pas le seul :

Les Paroles du Christ qui accompagnent son Pouvoir. Ici [la] Parole = [le] Pouvoir à l'encontre de toute Parole humaine. [Examiner la] possibilité de cette identité. [...] [La] Parole de Dieu et [son] Pouvoir [n'ont] rien à avoir avec le « dire c'est faire » des américains.* La Parole qui institue l'Eucharistie est de cet ordre, le prêtre répète, dit à son tour une parole qui n'est pas la sienne mais celle du Christ ; cf. Ladrière.

* [En marge :] Voir ce qu'ils prétendent à ce sujet.³

Lorsqu'il rédige ces lignes, Henry a trop peu de temps devant lui, sa tâche est trop urgente pour qu'il se plonge dans la lecture d'Austin : il n'aura pas pris contact avec la théorie des actes de langage, il ne sera pas allé voir ce que « les américains prétendent à ce sujet ». Le terme même de « performatif », du reste, n'apparaît à aucun moment sous sa plume : déjà, lorsque O. Salazar-Ferrer l'interrogeait en 1990 sur l'interprétation « performative » de Descartes, il reconnaissait son ignorance mais l'assimilait spontanément à cette lecture « textuelle » du cogito qu'il

¹ Michel Henry, « Phénoménologie de la naissance » (première version), à paraître dans G. Jean et J. Leclercq (éds), *Michel Henry*, « Carnets d'histoire de la philosophie », Le Cerf, 2014.

² Ms A 27151.

³ Ms A 27512/27513 ; nous soulignons.

n'aura cessé, sous le titre d' « herméneutique », de rejeter.¹ Et même la lecture, attestée dans cette note, des travaux de J. Ladrière — auteur, en 1973, d'un article intitulé « La performativité du langage liturgique »² —, ne l'aura pas convaincu d'employer ce concept. Que « produire l'énonciation », pourtant, soit en même temps « exécuter une action », que dans certains cas, « énoncer une phrase » ne soit « ni *décrire* ce qu'il faut bien reconnaître que je suis en train de faire en parlant ainsi, ni reconnaître que je le fais », mais bien « le faire », telle est la thèse fondamentale de Austin *comme de Henry* — pour autant que cette « énonciation » soit celle de la Parole de vie, comprise dans son « archi-performativité ».³

Bien entendu, la place nous manque ici pour orchestrer un débat qui, pour fondamental qu'il aurait pu être, n'a pas eu lieu. Nous irons donc droit à l'essentiel.

1/ La théorie des actes de langage n'assimile la parole à une action que parce qu'elle comprend celle-ci, de manière générale, *comme création et/ou institution du sens*. Sans doute les énoncés « je te baptise » ou « je te promets » n'ont pas à proprement parler de « référent » extérieur et ne s'épuisent nullement dans la description d'un étant ou le « faire-voir » d'un état de chose. Mais si dire « je te baptise » ou « je te promets » revient bien à « baptiser » ou à « promettre » « réellement », à *faire être* la « réalité » du baptême ou de la promesse, ce n'est qu'à la condition que cette réalité soit comprise comme *la réalité du sens lui-même*. L'intériorité réciproque du dire et du faire se trouve alors subordonnée à l'extériorité de l'acte de langage comme tel et du sens qu'il superpose à un réel qui lui préexiste et auquel il se contente justement de conférer un sens nouveau. En outre, entre la réalité de l'acte lui-même et celle du sens qu'en tant qu'acte il institue, se glisse alors l'horizon des circonstances institutionnelles et du système symbolique chargés d'attester la première et de rendre possible le second : c'est bien la « significativité » qui conditionne l'effectivité de l'acte, et non pas la réalité intrinsèque de l'acte qui assure la production du sens. D'une telle thèse, la théorie searlienne de la « construction de la réalité sociale » et de sa subordination à un ensemble de « règles constitutives » s'avère symptomatique. Mobilisant dans son principe un schéma du type « X est compté comme Y dans le contexte C » — un morceau de papier, par exemple, acquiert la signification « billet de banque » dans tel ou tel contexte insti-

¹ Cf. M. Henry, *Entretien avec O. Salazar-Ferrer*, Paris, Corlevour, 2010, Corlevour, p. 46 : « O. Salazar-Ferrer – À l'opposé de votre position, je me souviens d'un article de Julia Kristeva qui s'intitulait à peu près : Le cogito comme performatif, où le cogito était analysé comme un acte de langage avec ses règles illocutoires. M. Henry – Dans le texte sur le cogito que je suis en train d'écrire pour mon séminaire, je ne parle pas de cet article que j'ignore, mais je commence par écarter toute approche textuelle du cogito de Descartes. »

² J. Ladrière, « La performativité du langage liturgique » dans *Concilium*, n°82 (1973), p. 53-64. Pour d'autres références aux travaux de Ladrière sur cette question, voir l'édition critique de J. Hernandez relative au même Ms A 27151.

³ J.-L. Austin, *Quand dire, c'est faire*. trad. fr. Gilles Lane, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1970, p. 41 sqq.

tutionnel¹ — elle renvoie bien à une théorie linguistique de la performativité : si X est une proposition telle que « je te baptise », seule une « règle constitutive », incarnant tel ou tel aspect d'une « eidétique sociale », permet à un état de choses préexistant de recevoir une signification Y — le statut de baptisé —, dans le contexte institutionnel C où un individu est lui-même autorisé à l'instituer. Or cette subordination de la création de sens à une réalité qui lui préexiste, sa soumission à l'horizon d'un univers symbolique lui-même extérieur à l'acte, le fait même que la réalité de cet acte soit réduite à l'effectivité d'un sens lui-même subordonné à un contexte signifiant, *le présupposé dès lors de cette extériorité ontologique entre l'agir lui-même et (le sens de) ce qu'il fait* — extériorité que, paradoxalement, la théorie des actes de langage avait pour but de contester —, tel est précisément ce qui fait de la performativité austinienne une théorie « mondaine », *une théorie performative du langage du monde* intrinsèquement liée à une parole elle-même mondaine et soumise, comme elle, au règne de la Différence. Et l'important est que ce déficit de puissance propre à l'acte de langage, son incapacité à *créer* ce à quoi il confère une signification, rejaillit sur l'acte lui-même : je peux déclarer « je te promets » ou « je te baptise » et, ce faisant, promettre ou baptiser « vraiment » — instituer effectivement tel ou tel sens dans la réalité sociale — sans pour autant *croire réellement* promettre ou baptiser, sans pour autant *croire* à la puissance *intrinsèque* de mon acte de langage, sans que mon acte s'auto-engendre et s'atteste en et par lui-même comme adéquat au sens que sa performativité me conduit à lui reconnaître. Aussi « performant » soit-il, rien ne garantit donc la *réalité* de tel ou tel acte, rien ne garantit jamais qu'il *fasse* et qu'il *soit* réellement ce qu'il fait et dit — ce qu'il est institutionnellement reconnu dire et faire —, si ce n'est justement la médiation d'un univers symbolique le séparant de lui-même et séparant *en lui* la réalité et le sens dans le mouvement même par lequel ils se trouvent confondus *hors de lui*. Or c'est bien ce que formule à sa manière Henry chaque fois qu'il revient sur les conditions de possibilité de l'*hypocrisie* et du *mensonge*, et les reconduit à la duplicité de l'apparaître ou du « Wie » de la manifestation : « *L'hypocrisie (2 Wie)* ne consiste pas seulement dans l'écart entre parole et acte mais dans le fait qu'on peut produire dans le monde *des apparences d'actes* (le jeûne) qui sont le contraire de la réalité de la vie et, par conséquent, de ces actes eux-mêmes »². Tel est le principe de ce que Henry nomme alors, de manière plus générale, le « paradoxe » :

Le paradoxe tient ensemble deux vérités qui s'excluent de telle façon que, chacune étant possibilité considérée isolément, c'est le fait de les affirmer en même temps d'une même réalité qui semble irrecevable. Car quelqu'un peut bien croire ou ne pas croire, il peut jeûner ou ne pas jeûner, mais que celui-là, et non pas un autre, croit et dans le même temps ne croit pas, qu'il jeûne et dans le

¹ J. R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, trad. fr. C. Tiercelin, Paris, Gallimard, « Essais », 1998, p. 64-65.

² Ms A 27153.

même temps ne jeûne pas, voilà qui n'est pas possible. À moins que l'apparaître où tout cela se montre ne soit double, de telle façon qu'en lui, dans cette double façon d'apparaître, une même chose, une même réalité — croire, ne pas croire, jeûner, ne pas jeûner, être quelqu'un, celui-là et pas un autre — se trouve redoublée elle aussi, revête une double apparence [...]. Cette co-présence dans le même temps, chez un même individu, de deux déterminations opposés et contradictoires mais apparentes l'une aussi bien que l'autre et se montrant l'une comme l'autre, c'est, avons-nous vu, l'hypocrisie. L'hypocrisie est un prototype du paradoxe dont nous cherchons à élucider la nature — paradoxe qui, comme l'hypocrisie donc, a son principe dans la duplicité de l'apparaître.¹

Ce qui est donc bien en question ici est la possibilité d'un écart entre la réalité immanente de l'acte et son « sens » comme tel transcendant, possibilité que non seulement ne conjure pas mais bien plus qu'entérine la réduction performative de cette réalité à son effectivité sociale dans un système symbolique aussi extérieur à l'acte lui-même que le « réel » auquel il confère une signification.

2/ Qu'il en aille dès lors, dans une théorie de l'archiperformativité de la parole comme mise en question de cette extériorité du faire et du dire que le langage performatif avait pourtant pour objectif de conjurer, d'une réélaboration profonde du problème de la *vérité*, c'est ce que nous pouvons commencer à pressentir. On le sait, l'un des enjeux fondamentaux de la théorie des actes de langage fut déjà, historiquement, d'opérer dans la philosophie d'inspiration analytique *un déplacement du « lieu » de la vérité* : contrairement aux énoncés apophantiques dont la vérité réside en principe dans l'adéquation entre l'énoncé et ce qu'il décrit, la « vérité » d'un acte de langage échappe à l'alternative du vrai et du faux puisque, trouvant sa condition dans le contexte qui le rend possible, il ne sera évalué qu'à l'aune de sa capacité à instituer effectivement le sens dont il se trouve dès lors symboliquement reconnu comme porteur — à réussir (*felicity*) ou échouer à superposer à la réalité mondaine tel ou tel sens, à instituer telle ou telle signification. Qu'un tel partage s'avère finalement labile, que l'énoncé le plus « constatatif » notamment, comme l'avait déjà vu Frege, possède lui-même une force illocutoire telle qu'il *engage* sur un mode quasi-performatif celui qui le profère, n'empêche pas qu'émerge alors la nécessité de *faire porter la question de la vérité non plus sur le dit, mais bien sur le dire lui-même en tant que faire*. Mais cette critique du « présupposé descriptif » et de la théorie de la vérité-adéquation qui lui correspond n'est nullement propre à la philosophie des actes de langage : nous l'avons vu, elle se situe au fondement même de la critique phénoménologique du langage mondain. Ce n'est que pour autant que le logos se trouve compris comme *apophanestai*, monstration de l'étant dont il est parlé, que la vérité se présente comme la modalité fondamentale selon laquelle se manifeste *la différence du dire et du dit*, et le jugement ou l'énoncé comme le lieu où s'articulent

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 246.

ces deux termes : sont alors vrais la proposition qui dit adéquatement ce qu'elle fait voir ou le jugement qui affirme qu' « est le cas » l'état de chose auquel il se rapporte, faux ceux qui énoncent ou affirment le contraire. D'une telle thèse, la thèse heideggérienne selon laquelle le logos ne fait voir ce qui est que sur le fondement d'une pré-manifestation de l'étant sous l'horizon de visibilité du monde opère un premier déplacement : la vérité apophantique demeure l'auto-manifestation de l'étant, mais sous la condition toutefois d'une vérité plus originaire, celui de *l'ouverture* telle que l'expose le § 44 de *Sein und Zeit*. Quittant la proposition ou le jugement, le « lieu de la vérité » devient alors le *Dasein* lui-même en tant qu'il *est* la « vérité », l'ouverture au et du monde — laquelle se confond finalement, dans le traité de 1927, avec cette temporalisation de la temporalité que les textes plus tardifs reconduiront à un *Logos* entendu en un sens plus originaire : « le dévoilement est *l'aléthéia*. Celle-ci et le *logos* sont une même chose ». ¹ Voilà pourquoi l'équivalence heideggérienne du logos et de la manifestation se prolonge dans une seconde équivalence — celle de l'apparaître et de la vérité. Logos, vérité, et apparaître se recouvrent alors les uns les autres pour composer une structure unique dont la phénoménologie en général porte témoignage. Mais précisément, c'est parce que sa version henryenne consiste à la redoubler à son tour et conformément à la duplicité de la vie et du monde qu'elle en vient à conférer une portée proprement phénoménologique à la formule évangélique : « Moi, la Vérité, la Vie » ². À la vie comme mode spécifique d'apparaître correspond alors une modalité elle-même spécifique de la vérité, et à cette vérité un logos s'épuisant dans l'énoncé « C'est moi ». Si l'apparaître et la parole sont identiques à la vérité, l'apparaître et la parole *de la vie* sont justement *sa* vérité ; mais si cette vérité de la vie est une ipséité fondamentale, alors l'apparaître, la vérité et la parole de la vie se situent dans, *sont une telle ipséité*. Et tel est l'ultime déplacement qu'opère alors Henry — il est vrai, dans la lignée de Kierkegaard : *la vérité est un moi, la vérité est quelqu'un qui se manifeste à lui-même comme tel hors de toute médiation par l'univers du sens*, dans cette « identité de l'éprouvant et de l'éprouver qui est l'essence originelle de l'ipséité » et qui, depuis *L'essence de la manifestation*, circonscrit le lieu même de l'immanence d'où peut être dit « *c'est moi, la vérité, la vie.* » ³

¹ M. Heidegger, « Logos. Héraclite, fragment 50 », dans *Essais et conférence*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 267.

² M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 247.

³ Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 75, et *ibid.*, p. 48 : « L'être de l'ego est la vérité. Non point, il est vrai, cette vérité qui n'est possible que par la transcendance et comme l'œuvre même de celle-ci, mais une vérité plus haute en origine, plus ancienne, et sans laquelle la transcendance elle-même ne serait pas. A une telle vérité, qui n'est pas différente de l'ego lui-même et qui constitue son *être* même, nous donnons le nom de vérité originaire. C'est seulement lorsqu'elle est capable de remonter à l'origine que la problématique de la vérité se révèle identique à celle de l'ego ».

Répétons dès lors une dernière fois notre question : comment lier de telles intuitions avec la thèse d'une archiperformativité de la parole de la vie, et en quoi permettent-elles de contourner le problème du transparaître et de l'équivocité principale du langage phénoménologique ? Dans la phénoménologie historique, nous l'avons vu, c'est parce que la duplicité dans l'apparaître — duplicité de l'apparaître et de l'apparaissant — se doublait toujours d'une duplicité du logos, qu'elle rencontrait dans le transparaître de l'un dans l'autre de ses termes une aporie décisive : même lorsqu'il prétendait parler de l'apparaître, le logos ne pouvait pas ne pas parler la langue de l'apparaissant, de sorte qu'il lui était impossible de dire à la fois quelque chose *et* le sens transcendantal de ce qu'il disait — si ce n'est dans l'indécidabilité de l'équivoque. À cette impossibilité venait alors répondre la doctrine finkienne de l'analogie — et un usage du langage tel qu'en et par lui « l'activité phénoménologisante » parvenait en droit à « exprimer » dans un langage ontique, le règne transcendantal du sens, à indiquer « *le fait qu'elle y est et y demeure dans des termes qui en sortent.* » Or à première vue, c'est une solution identique que préconisait Henry dans son analyse des paraboles christiques, de sorte toutefois que l'objection de circularité qu'il adressait explicitement à Fink en 1998 semblait pouvoir lui être retournée : pour comprendre le sens de ces paraboles, pour qu'elles puissent nous indiquer « analogiquement » la voie d'un autre règne que celui du monde, encore faut-il que nous cessions de les entendre comme des paraboles mondaines, que nous ayons donc déjà accès à ce régime du sens vers lequel, par hypothèse, elles pouvaient seules nous mener. D'où la nécessité d'un retour à une solution davantage husserlienne ou heideggérienne et, en apparence, l'appel à une univocité du sens qui, sous la figure d'un « langage » parlant « sans » et « avant » toute parabole, précéderait et fonderait l'équivocité des significations et leur clarification analogique. Mais c'est justement ce à quoi nous opposions plus haut l'une des thèses les plus profondes et originales de la phénoménologie henryenne : la duplicité de l'apparaître ne consiste nullement à distinguer deux régimes du sens dont l'un serait univoque et l'autre pas, mais à opposer radicalement le royaume du sens *comme tel*, lieu d'une équivocité irréductible, *au hors-sens de la force et de la puissance, univoque parce qu'hétérogène à toute signification.* Et c'est bien ce qu'est la parole de la Vie dans son archiperformativité et sa vérité propre, en tant qu'elle ne se contente pas de *s'exprimer* dans une instance vivante finie capable de crier sa vie avant de lui conférer une signification mondaine et, plus généralement, de dire le sens du monde, mais qu'elle est ce qui la *pose* sous la forme d'un moi vivant. Voilà pourquoi il n'y a rien à y déchiffrer, rien que nous aurions le loisir de questionner ou dont il serait possible d'évaluer la « signification », et rien dont nous pourrions *décider*. C'est ce qu'indique Henry dans une note de *Paroles du Christ* en évoquant une formule sartrienne :

Il faut toute la présomption, la superficialité et l'aveuglement de l'humanisme pour que l'un de ses représentants patentés ose déclarer : « C'est toujours moi qui

déciderai que la voix est la voix de l'ange. » Comment un vivant, toujours déjà donné à lui-même dans la vie, n'entendant jamais rien d'autre en lui que cette Parole de la Vie, pourrait-il bien juger, authentifier ou dénigrer une Voix qui le précède depuis toujours, lui dont l'existence même n'est jamais que l'écoute ?¹

Si la Parole de vie se trouve donc *a priori* préservée de l'équivocité, ce n'est pas parce que son *sens* serait univoque, d'une univocité donnée ou conquise dans une remontée analogique ou parabolique — *il n'y a jamais de sens univoque, et le sens est l'équivocité même* —, mais au contraire parce que, comme puissance ou force, comme archiperformativité d'un faire, elle n'est rien qu'il serait possible d'interpréter ainsi ou autrement, rien dont on pourrait estimer la « vérité », mais un processus réel, la réalité même qu'il nous est impossible de mettre à distance parce qu'elle est finalement la nôtre. Ou pour le dire autrement encore, si la parole de vie n'a pas de sens, c'est parce qu'elle ne *dit* pas la vérité, mais *l'est et la fait être*, non pas comme sens justement et dans tel ou tel contexte, mais comme *réalité* — *parce qu'elle engendre, comme puissance archiperformative, le moi dans sa vérité comme réalité absolue*. Or c'est ce qu'affirmait déjà Henry en 1996 :

Ce n'est donc pas *moi*, l'ego, qui serai capable en tant qu'ego, de par ma pensée ou ma volonté propres, de re-connaître que les Écritures sont vraies. Ce n'est pas moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange ou du Christ : c'est seulement en moi la Parole de la Vie. C'est seulement parce que je suis le Fils généré à chaque instant dans l'auto-génération de la Vie, auto-révélé dans son auto-révélation qui est sa Parole, que celle-ci, la Parole de la Vie, peut me dire en effet que je suis ce Fils et, de cette façon, que ce que disent les Écritures, à savoir que je suis le Fils, est vrai. *La nature de la connaissance primitive telle que la*

¹ M. Henry, *Paroles du Christ*, p. 84, en note. Cette formule intervient dans J-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 30, et fait déjà l'objet d'un commentaire critique dans *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 689-690 : « C'est [...] une erreur absolue, un contresens ontologique total que de prétendre justement saisir dans la pensée, à l'intérieur du pouvoir de compréhension qu'elle met chaque fois en œuvre, le contenu de la révélation originelle du Logos, de telle manière que ce qui est dit dans ce contenu, ce contenu lui-même comme contenu manifeste, se trouverait subordonné à un acte de compréhension et à son libre mode de réalisation, ne serait plus rien d'autre qu'un contenu dépendant, un signe, si l'on veut, mais dont toute la signification, constituée dans la vie de la conscience et par elle, lui viendrait de celle-ci, lui viendrait de notre pensée. Nous ne recevons notre religion que par nos propres mains, dit Montaigne. Et Sartre: « c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange », en sorte qu'« il n'y a pas de signe », car « l'homme déchiffre le signe comme il lui plaît ». Et sans doute en ce qui concerne l'ange, sa voix, et autres choses semblables, tous les signes et les oracles que les hommes écoutent et sont habiles à interpréter depuis qu'il y a un monde, tout cela, tout ce que l'homme se représente et comprend au sujet de la révélation, dépend évidemment de lui, de sa pensée, est compris librement par lui. Mais la révélation elle-même, la révélation originelle, n'a aucun rapport avec ce que l'homme pense ou se représente à son sujet, avec la pensée de la représentation en général. » Sur le même thème, cf. aussi Marx. *Tome I : Une Philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 389-390.

*conçoit le christianisme échappe donc à toute équivoque : c'est l'auto-révélation de la vie.*¹

Parce que de la réalité il n'y a donc, pour Henry, aucune « compréhension » possible, et parce que ce que les Écritures nous donnent à entendre dans le langage du monde, c'est qu'elles n'ont justement rien à nous dire qui soit de l'ordre d'un sens, nous sommes désormais en mesure de saisir le traitement que ce passage déjà cité de « Philosophie et phénoménologie » proposait de l'aporie du transparaître :

Les Écritures disent que nous sommes les fils de dieu. Disant cela, elles parlent en effet à la manière de la parole du monde, énonçant ses propositions qui se rapportent à une réalité différente d'elles, à un référent extérieur — cette condition de fils de Dieu — qu'elles n'ont pas le pouvoir de poser dans l'être. Ce référent toutefois, *c'est là ce que nous sommes, nous les vivants* — vivants dans la vie, générés dans son auto-génération, auto-révélés en notre Soï transcendantal dans l'autorévéléation de cette vie absolue, dans sa Parole. En disant : « vous êtes les fils », la parole mondaine des écritures détourne d'elle-même et indique le lieu où parle une autre parole. Elle accomplit le déplacement qui conduit hors de sa parole à la Parole de la vie.²

Ce qui nous empêchait d'abord de comprendre ce texte à son niveau de profondeur propre, c'est notre volonté d'y diagnostiquer une circularité similaire à celle des grands textes « pédagogiques » de la tradition phénoménologique historique. Les Écritures, semble en effet nous dire Henry, nous enseignent que nous sommes les fils de Dieu ; employant le langage du monde, une telle proposition est équivoque ; dans la mesure toutefois où sommes *réellement* les fils de Dieu, l'univocité se trouve rétablie, et nous pouvons accueillir cette vérité comme telle. Or la *VIe Méditation cartésienne* n'affirmait pas autre chose : le phénoménologue enseigne aux hommes perdus dans le monde qu'ils sont des subjectivités transcendantales ; disant cela, il parle un langage du monde équivoque ; des subjectivités transcendantales, c'est pourtant là ce qu'ils sont réellement ; cette parole dit donc vrai et, catalysée par l'usage analogique du langage, peut être reçue et comprise. Mais précisément — et tel est le gain de nos analyses —, si ces deux déclarations sont bien circulaires, ces circularités ne sont pas les mêmes parce que diffèrent les duplicités qu'elles mettent en mouvement : circularité *de la signification* d'un côté, et passage l'un dans l'autre de deux régimes distincts du sens ; circularité de la *réalité* et de la *signifiante comme telle* de l'autre. Et c'est ce qui permet en principe à la seconde de lever le paradoxe constitutif de la première : si la pédagogie transcendantale s'avère aporétique, c'est parce que si le dire phénoménologique ne peut être entendu que parce que ceux auxquels il s'adresse sont effectivement ce qu'il leur dit qu'ils sont, *ceux-*

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 289 ; nous soulignons.

² M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », art. cit., p. 195.

*ci ne le sont pas en vertu de ce dire lui-même. A contrario, la Parole de Vie henryenne ne se contente pas de dire aux hommes qu'ils sont des Fils, elle est en elle-même ce qui les fait être tels — non plus un dire par conséquent mais bien un faire, un processus réel qui « crée » (macht) ceux auxquels, dans le monde, sur un mode équivoque ou analogue, s'adresse la parole. Si « la Parole de Vie » nous permet « de comprendre toutes les paroles du Christ »¹, ce n'est donc pas en raison de sa capacité à nous transmettre le sens de ce qu'elle dit, mais à nous engendrer — ou plus précisément : à nous avoir toujours déjà engendrés² — comme ceux qui sont susceptibles de la comprendre. Ou pour le dire autrement encore, si la parole de vie, transparaissant dans le monde, indique le lieu où parle une autre parole, c'est parce que, dans son « Wie » et non dans son « Was », elle est à l'origine de celui à qui elle est destinée, qu'il la comprenne ou ne la comprenne pas. Tel est le principe de l'archiperformativité de la Parole de vie, dans son opposition avec les circularités, les équivoques, les analogies du sens — et c'est ce que suggère une note préparatoire à *Paroles du Christ* :*

¹ M. Henry, *Paroles du Christ*, op. cit., p. 94.

² Dans l'écart entre ces deux formules réside une difficulté fondamentale relative à la possibilité pour Henry de subvertir le motif classique par lequel la philosophie d'inspiration socratique, si l'on en croit Kierkegaard, s'est toujours saisie de la relation du maître et du disciple. La condition d'un véritable enseignement, selon Kierkegaard, réside dans le fait que disciple ne soit pas seulement dépourvu de la vérité qu'il lui apporte, mais aussi de la condition qui lui serait nécessaire pour l'atteindre ou l'accueillir ; de sorte que le maître, s'il ne doit pas être, sur un mode socratique, la simple occasion d'une anamnèse, ne saurait seulement être celui qui révèle la vérité, mais aussi celui qui donne au disciple la condition pour la recevoir, ou le recrée comme capable de la comprendre : « Si [...] le disciple doit entrer en possession de la vérité, il faut que le maître la lui apporte ; ce n'est pas tout, il faut qu'il lui donne aussi la condition pour la comprendre, car, si le disciple lui-même était pour lui-même la condition, il n'aurait besoin, n'est-ce pas, que de se souvenir » (*Les miettes philosophiques*, trad. fr. P. Petit, Paris, Seuil, « Points Essais », 1967, p. 45). Mais pour cela, il faut « que le maître, non pas transforme, mais recrée le disciple avant de commencer à enseigner. Mais ceci, aucun homme ne le peut ; si cela doit arriver, il faut que ce soit fait par le dieu lui-même » (*ibid.*, p. 46). Et voilà pourquoi la figure « chrétienne » du disciple tranche tout autant que celle du maître avec leurs versions socratiques : il ne conquiert pas ce qu'il était déjà, il ne « devient pas ce qu'il était », mais il devient autre chose du fait même de cette révélation : « Quand le disciple est la non-vérité (et autrement nous retombons dans le socratisme) mais est pourtant homme et qu'il reçoit maintenant la condition et la vérité, alors il n'est évidemment pas seulement à ce moment homme, car il l'était déjà ; mais il devient un autre homme, non pas pour plaisanter comme quand on devient un autre de la même qualité qu'auparavant, mais il devient un homme d'une autre qualité, ou (comme nous pouvons l'appeler), un homme nouveau » (*ibid.*, p. 50). Comme on le voit, c'est d'une manière analogue à celle dont Henry contourne l'aporie phénoménologique de la pédagogie transcendantale que Kierkegaard contourne celle de la pédagogie socratique ; et pourtant, chez Kierkegaard, ce contournement ne s'opère qu'à condition d'attribuer une « importance décisive » à « l'instant », soit à la temporalité mondaine elle-même au sein de laquelle doit surgir la vérité. Que la parole de vie nous engendre ou nous ait « toujours déjà engendrés » change dès lors tout, et il est significatif que Henry penche clairement du côté de la seconde proposition : *Paroles du Christ* est et reste clairement l'œuvre d'un philosophe.

La Parole du Verbe en tant que Pouvoir et réalité de Dieu. [...] Lien Parole/Pouvoir et différence [de la] parole de [la] vie humaine et [de] celle du Verbe.

Lier le thème Parole/pouvoir au thème de la transformation *par compréhension* de la Parole de Dieu.

Lien Parole/Pouvoir et compréhension.¹

À cette série d'intuitions répond alors clairement la conclusion du texte publié :

La parole du Christ [...], c'est la parole du verbe, la parole en laquelle nous avons été engendrés. En elle, notre vie est venue à la vie, chacun est révélé à soi pour être ce soi irréductible à tout autre qu'il est à jamais. Cette parole parle en nous, elle parle à chacun de sa propre vie, chacun l'entend. [...] Chacun l'entend dans sa souffrance et dans sa joie, dans son ennui comme à travers son désir qui n'a pas d'objet sur terre. Cette parole qui n'est ni sa souffrance ni sa joie, mais l'étreinte en laquelle il les éprouve. Qu'en elles il éprouve soudain cette étreinte plus forte que lui, la puissance sans limites qui ne cesse de jaillir en lui et de le donner à lui-même, c'est la parole de Dieu qu'il entend.²

Le problème du transparaître s'en trouve dès lors résolu, parce qu'il a été déplacé : il n'a plus pour fonction de laisser paraître un mode de phénoménalité dans un autre, de traduire un régime du sens dans un autre, mais de décrire le tout autre du sens, de dire qu'il est un dire qui, comme faire ou archi-faire, peut seul accomplir ce à la hauteur de quoi aucun transparaître ne peut se hisser : la création de l'enseigné comme susceptible de l'être. Mais une difficulté subsiste bien : plus haut, les Paroles « mondaines » du Christ semblaient finalement *inutiles*, dès lors qu'elles ne nous enseignaient finalement rien de nouveau, ou du moins ne pouvaient le faire que pour autant que nous étions toujours déjà initiés au sens qu'elles prétendaient nous transmettre. Mais ne le sont-elles pas *a fortiori*, dès lors qu'elles ne nous disent même plus ce que nous savons déjà, mais se contentent d'indiquer dans le monde que, en tant que dire de la vie, elle nous fait être ce que nous sommes, qu'elles nous le disent ou non ? Quel peut bien demeurer l'objet d'un tel enseignement du Christ ? Précisément, *le statut du Christ lui-même*. Et il est frappant que M. Henry, dans les dernières pages d'*Incarnation*, pose la question en ces termes :

Reste l'hésitation de Philippe. *Comment vaincre le paradoxe qui confie au visible la révélation de l'Invisible ?* Pour que le verbe devenu visible dans son

¹ Ms A 27137. Dès *L'essence de la manifestation*, mais sans maîtriser le problème du transparaître inséparable de la thèse dont il avait alors le pressentiment, Henry notait déjà : « C'est parce que, en raison de la structure de son existence, Jésus ne pouvait proposer celle-ci à une connaissance que son enseignement devait dès lors être ce qu'il est, non précisément la communication extérieure d'une connaissance, mais la transmission de son existence même, et cela dans le milieu ontologique qui est le sien, dans la sphère d'existence originellement immanente qui est l'essence de la vie » (*op. cit.*, p. 514).

² M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 147.

Incarnation nous fasse voir en celle-ci le Verbe à la ressemblance de qui nous avons été faits, ne faut-il pas supposer que Celui-là que nous voyons ou plutôt qu'ils ont vu, attestant d'ailleurs ce qu'ils ont vu, est précisément le Verbe ? Ne faut-il pas d'ores et déjà croire en lui ? *Qu'est-ce donc que croire quand croire signifie croire dans le Christ?*¹

Se pose alors un dernier problème, lui-même double : celui, d'une part, de la nature proprement divine du Christ, cette nature qu'il affirme lui-même et dont *témoignent* ceux qui ont cru en lui ; et d'autre part, celle du rapport qu'entretiennent les hommes avec cette nature et avec sa personne, et qui n'est justement rien d'autre que la *foi* comme fondement, dès lors, de tout *témoignage possible*. Certes, que la thèse d'une archiperformativité de la parole engage Henry sur la voie d'une méditation profonde sur le *témoignage* ne saurait nous étonner. La théorie classique — « mondaine » — des actes de langage conduisait déjà à lier intrinsèquement la performativité du dire à l'*autorité* du sujet d'énonciation. Pour que l'énoncé « je te baptise » revienne à baptiser « réellement », pour que ce dire équivaille effectivement à un faire, encore faut-il que celui qui prononce cette formule soit « autorisé » à le faire, soit légitimement reconnu comme susceptible d'accomplir une telle chose — et que les circonstances soient réunies pour que l'alchimie de l'institution du sens s'opère. Comme le remarquait par exemple Bourdieu commentant Austin,

un énoncé performatif est voué à l'échec toutes les fois qu'il n'est pas prononcé par une personne ayant le « pouvoir » de le prononcer ou, plus généralement, toutes les fois que « les personnes ou circonstances particulières » ne sont pas « celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question », bref toutes les fois que le locuteur n'a pas d'autorité pour émettre les mots qu'il énonce.²

Mais la difficulté se redouble bien entendu dans le saut accompli de la performativité à l'archiperformativité, et Henry y revient chaque fois avec plus d'insistance comme à la « question abyssale » à laquelle « le Christ se verra inévitablement confronté » :

Nous ne nous demandons pas : que dit-il ? [...] Nous nous demandons : qui parle ainsi ? Qui est-il donc, celui-là ? Cette question est au centre des Évangiles. [...] Sous des formes diverses, ouvertement ou insidieusement, par le biais de demandes hypocrites ou de véritables pièges, tous à un moment ou à un autre lui poseront cette question : qui es-tu ? Que dis-tu de toi-même ? De quel droit dis-tu ou fais-tu cela ? Or, et c'est le second fait, jamais le christ ne considère cette

¹ M. Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 370.

² P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Bayard, 1982, p. 109.

demande comme inopportune ou infondée. Au contraire, à ses yeux comme aux leurs, c'est la question décisive, la seule qui importe.¹

Sans doute, à cette question, le Christ finit-il par répondre — et par répondre qu'il est le Verbe. Mais la question à son tour se répète : « Qui donc en effet pourrait bien légitimer l'affirmation extraordinaire par laquelle le Christ s'identifie au Verbe ? Ou, pour reprendre le langage de ses adversaires, repris et assumé par le Christ lui-même, quel témoignage pourrait cautionner une telle assertion ? »² Or *le pari de Henry est de fournir des paroles du Christ sur lui-même un traitement analogue à celui qu'il propose des paroles qu'il adresse aux hommes sur leur propre nature*. Certes, du point de vue de la parole du monde, ce n'est pas parce que le Christ dit qu'il est le Christ qu'il l'est ; tout au plus pourrait-on considérer que c'est parce qu'il l'est qu'il le dit — mais c'est justement qu'il le soit qui est ici en question. D'où le précepte de la Loi — « nul ne se rend témoignage à lui-même » —, et l'exigence à laquelle se trouve soumis Jésus de fournir un second témoin. D'où également l'objection henryenne à cette demande : « du point de vue philosophique, [...] l'argumentation de ceux qui se réfèrent ainsi à la Loi se meut dans un cercle » : « la Loi s'adresse aux hommes. *Si donc le Christ est un homme* — mais c'est là l'enjeu du débat —, il lui est soumis... »³ D'où enfin la manière dont le Christ lui-même brise cette circularité : lorsqu'il affirme qu'il n'a « pas à recevoir le témoignage d'un homme », il ne veut pas dire qu'il aurait besoin de recevoir un témoignage de quelqu'un d'autre, qui pourrait dire et attester qui il est. À cet égard, sa réponse — « Moi, je me rends témoignage à *moi-même*, et le Père, qui m'a envoyé, témoigne aussi pour moi » — est de l'ordre de la concession, voire de l'ironie⁴ : si le Père était appelé à témoigner comme le Christ témoigne de lui-même, rien ne suffirait justement à prouver ce qui est à prouver — que le Christ, comme Verbe, échappe aux Lois du témoignage humain et au règne du sens dans lequel il se déploie. Plus profonde en revanche est la déclaration suivante : « le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui m'a rendu témoignage. Vous n'avez jamais écouté sa voix, vous n'avez jamais vu sa face, et *sa parole ne demeure pas en vous puisque vous ne croyez pas en moi*, l'envoyé du Père ».⁵ Car elle indique alors le lieu où se dissout le cercle du témoignage : « parce que la Vie est la violence d'une auto-révélation sans retrait ni réserve, sans retard ni discours, [...] elle porte immédiatement témoignage sur elle-même ».⁶ De même donc que, plus haut, la circularité de l'équivocité du langage se

¹ M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 58-59.

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. Ms A 27538 : « Le Christ parle avec *autorité*, il n'a pas besoin d'un autre témoin ou, pour satisfaire l'objection des Juifs, il cite celui qui est en lui : *ils sont deux à témoigner...* »

⁵ M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 84 ; nous soulignons.

⁶ *Ibid.*, p. 124. Cf. aussi Ms A 27572/27573 : « La légitimation dernière aura lieu dans la parole de la Vie ».

trouvait neutralisée par l'univocité non pas d'un *sens* mais d'un *faire*, de même celle du témoignage humain — équivoque comme tout dire mondain¹ — ne saurait être brisée que par l'archiperformativité d'un faire qui seul rend possible la reconnaissance de la vérité de ce que le Christ dit sur lui-même : « sa parole ne demeure pas en vous *puisque vous ne croyez pas en moi* ». Loin que le témoignage permette alors de croire — puisqu'il est *impuissant* à poser la réalité de ce qu'il s'agit ou non de croire et doit se contenter de le constater, puisque, bien plus, cet appel au « constat » circonscrit *a priori* un lieu de l'être où ce dont il doit être témoigné ne saurait justement se montrer² —, *c'est la croyance elle-même qui rend possible le témoignage*, et ceci dans le mouvement même où il en rend inutile la version mondaine. Ou pour le dire autrement, la reconnaissance de l'autorité de celui qui dit ce qu'il dit, lorsque celui-ci est le Christ et que son dire est un faire, n'est pas de l'ordre de la reconnaissance, du voir et du savoir pris sous les horizons mondains de la significativité, mais de l'ordre du *croire* — du croire dans le fait que le Christ est ce qu'il dit être *du fait qu'il le dit*, et que sa parole, la parole qu'il dit être en affirmant être le Verbe est, dans son archiperformativité, *ce qui le fait être ce qu'il dit qu'il est*. Une note préparatoire résume cette séquence de manière explicite :

Ce que dit le Christ n'est qu'affirmé par lui. [Il faut] Deux témoins, etc. [Il y a un] doute pour nous comme pour les pharisiens et les scribes. Mais cette objection éclate en miettes. Car [la] Parole de la Vie, [c'est la]= Parole du Christ. Elle n'est plus [une] simple parole dont le référent est extérieur [et] dont la correspondance à la réalité reste à prouver. Il est la Parole de Dieu, [c'est une] autojustification. Ce que dit le Christ sur lui-même n'est que ce qu'il est.³

¹ Cf. *ibid.*, p. 83-84 : « Suit d'ailleurs une critique sévère de tout témoignage humain pour autant que ce dernier se produit dans la vérité du monde, dans ce que Jean appelle sa « lumière » ou sa « gloire ». Il est toujours possible de voir, d'entendre, de demander à quelqu'un de répéter ce qu'il a dit. Selon l'enseignement du Christ déjà analysé, tout acte humain considéré selon l'apparence qu'il offre de lui-même dans l'extériorité du monde porte en lui la possibilité de la feinte et du mensonge: l'acte de témoigner au même titre que celui de jeûner, de faire l'aumône ou de *prier*. Là-bas, tout témoignage est potentiellement un faux témoignage. Cette carence propre à toute parole d'homme que la Loi tente de surmonter en exigeant la pluralité des témoignages. C'est cette même carence qui conduit le Christ à récuser, en ce qui le concerne, tout témoignage humain. »

² Cf. *ibid.*, p. 95 : « Nous avons vu comment, parlant de ce qui se montre dans l'extériorité du monde, la parole du monde parle d'un contenu qui lui est extérieur et que, par ailleurs, elle est incapable de créer. Dans l'impuissance où elle se trouve de poser la réalité de ce dont elle parle, un pouvoir lui reste, toutefois, celui d'affirmer cette réalité quand elle n'existe pas : celui de mentir. C'est la raison pour laquelle, comme l'a suggéré Jean, le témoignage que porte cette parole est potentiellement un faux témoignage. Voilà pourquoi la Loi voulait qu'il y eût toujours plusieurs témoins, le témoignage d'un seul dans sa perspective, celui du Christ sur lui-même en l'occurrence, étant dépourvu de valeur. »

³ Ms A 27475/27476. Et telle sera également la conclusion du texte publié : « Ainsi s'éclaire une série de propositions concernant le *témoignage* que rend le Christ, *l'enseignement* qu'il délivre. Toute référence au témoignage humain, à la nécessité d'une pluralité de témoins ainsi que l'exige la Loi, est ici balayée puisqu'il ne s'agit plus d'une parole humaine, potentiellement mensongère,

À la question donc de savoir comment « entendre la Parole de Dieu *en sachant qu'elle est celle de Dieu, en sachant que Celui qui la profère est son Verbe* », la réponse ne diffère donc pas de celle qu'apporte Henry à celle de savoir comment, en dépit de l'équivocité qui la touche dès lors qu'elle est énoncée dans le monde, la Parole de vie peut être entendue : en tant qu'elle n'est pas un dire mais un faire, et un faire qui ne se confond pas avec l'institution d'un sens dans un contexte lui-même institué fixant *a priori* le cadre du sensé, mais un archi-faire qui, dans son archiperformativité, engendre la réalité même de ce qu'il dit et se confond avec la puissance de cet engendrement. Que la « croyance », quittant le site de la pensée pour se confondre avec celui, immanent, de cet auto-engendrement¹, s'identifie dès lors avec l'épreuve de notre « réalité » et de son « origine » signifie ceci : *ce qui conduit à croire est identique à ce qui conduit à être, et le témoignage est ce qui engendre à la fois ce dont il est témoigné et le témoin lui-même* — conformément à l'identité de la voie, de la vérité, du moi, et de la vie.

« Je crois au Christ veut dire » : « je suis certain de la vérité qui est en lui ». et pour autant que dans la vie tout rapport s'édifie entre des Soi transcendants, entre des « moi », « je suis certain de la vérité qui est en Lui » se dit « je suis certain de la vérité qui est en Toi ». Mais comment être certain de la vérité qui est en Celui auquel je dis « Toi », sinon parce que la vérité qui est en moi — ma propre certitude — étant la vérité qui est en Lui, *elle lui est homogène, n'étant en effet aucune pensée, n'étant pas la certitude d'une pensée, mais cette vérité propre au verbe, la vérité de la vie, l'archi-intelligibilité dont nous parlons.* [...] Seul celui qui écoute en lui le bruit de sa naissance — qui s'éprouve lui-même comme donné à soi dans l'autogénération de la vie absolue en son verbe — celui qui, donné à soi dans cette autodonation du commencement ne s'éprouve plus à proprement parler lui-même mais n'éprouve en lui que ce Soi qui le donne à lui-

mais de la Parole de la Vie qui témoigne d'elle-même puisqu'elle n'est autre que son auto-attestation » (*Paroles du Christ, op. cit.*, p. 111).

¹ Cf. *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 108 : « Croire n'est pas le substitut d'un voir encore absent. Croire ne désigne pas une attente, l'attente de ce qui, n'étant pas encore vu, le sera un jour, dans un voir précisément, dans la vérité du monde. Croire, *quand ce qui est vu est déjà là, déjà vu tout en demeurant incapable de rendre visible ce dont il s'agit*, c'est-à-dire le Verbe dans sa condition de Verbe, précisément parce que celui-ci est en soi invisible et qu'aucun voir ne l'atteindra jamais — croire ne peut que désigner la substitution, à un mode de manifestation foncièrement inadéquate, d'une révélation plus essentielle et d'un autre ordre, à savoir celle du Verbe lui-même, de la vie elle-même pour autant qu'elle s'autorévèle dans ce Verbe et sous la forme de celui-ci » ; cf. aussi *Incarnation*, p. 370-371 : « Nous parlons bien mal de la croyance aussi longtemps que nous n'avons pas effectué le travail préalable qui consiste à reconnaître l'ultime fondement phénoménologique de ce dont nous parlons. [...] Rapportée à la pensée et traitée comme un mode de celle-ci, la croyance ne peut plus être qu'une forme inférieure de pensée, dans la mesure où elle ne parvient jamais à avoir une évidence claire de ce qu'elle croit ».

même, seul celui-là peut dire à ce Soi du verbe : « je suis certain de la vérité qui est en Toi ».¹

Une dernière fois, ces textes nous encouragent alors à évaluer tout ce qui sépare la pensée henryenne d'une herméneutique — là où tout semble pourtant les rapprocher. Dès *Le conflit des interprétations*, P. Ricœur définit la philosophie du témoignage comme une « herméneutique libérée des préjugés de l'ego ».² Or les préjugés de l'ego — ce que Henry désignera lui-même clairement, dans ses derniers textes, comme étant constitutifs de son « illusion transcendantale » — sont ceux qui lui accordent le pouvoir de sa propre origine, et en vertu desquels il « *se prend pour le fondement de son être* »³. La phénoménologie de la vie et l'herméneutique se présentent alors toutes deux comme une critique de ces préjugés et une levée de cette illusion, de même qu'elles conduisent toutes deux à « destituer » le sujet « de son antériorité »⁴, à « démanteler » la « forteresse de la conscience »⁵, non pas en vue d'une subjectivité impersonnelle et anonyme, mais d'un sujet exposé se recevant lui-même d'ailleurs sans pouvoir *se poser*. « Le soi n'est pas le moi »⁶, écrit Ricœur, et Henry, dans une autre terminologie, enseigne quelque chose d'identique : « moi ou ego », écrit-il ainsi à propos de cette « double désignation du soi », « ce n'est pas la même chose ». « Moi dit le Soi généré dans l'Ipséité originelle de la Vie », le lieu où, dans son « se souffrir soi-même », elle s'auto-affecte, se joint à elle-même et ne l'engendre qu'en lui « imposant » cette auto-affection et en le condamnant à ne s'éprouver que comme « auto-affecté » ; mais si c'est comme excédé par la vie et engendré au creux de sa propre phénoménalisation que le « moi » se dit ainsi « à l'accusatif », c'est en tant qu'*ego* qu'« entré en possession de soi grâce à l'épreuve pathétique qu'il fait de lui-même dans l'Ipséité originelle de la Vie absolue », il se saisit lui-même dès lors que, s'en détachant, il prend conscience de son autonomie ou de lui-même comme conscience autonome.⁷ Les déterminations henryennes et ricœurienne de la conscience se recourent donc : *la conscience n'est rien d'autre que la présomption de pouvoir témoigner pour soi-même*, se confond même avec *cette prétention de témoigner de et pour soi* — présomption et prétention qui, justement, la condamnent à n'entendre qu'une parole dont le sens, retentissant dans le monde, lui masque son origine et son être-devenu. *Mais tout le problème est alors de savoir à quoi conduit cette remise en question*. Lorsque Ricœur note que « là où

¹ *Ibid.*, p. 371-372.

² P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 24.

³ *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 177 ; cf. aussi *ibid.*, p. 212 *sqq.*, et p. 258 *sqq.*

⁴ Cf. E. Housset, « L'objet du témoignage » dans *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, Tome 86, 2002/2, p.149.

⁵ P. Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation » dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 255.

⁶ P. Ricœur, *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 104.

⁷ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 171-172.

la conscience se pose en origine du sens, l'herméneutique opère le "dessaisissement" de cette prétention »¹, c'est bien un déplacement du lieu *du sens lui-même* qu'il prône, et plus précisément sa reduplication selon qu'il se trouve reçu par un moi s'en recevant par là même, ou qu'il semble institué par un « je » prétendant se poser dans le mouvement par lequel il oublie sa propre origine. Au contraire, la prétention que dessaisit la phénoménologie de la vie n'est pas celle d'un régime particulier du sens mais celle du sens *comme tel*, et l'origine qu'elle tente de reconquérir dans le rapport qu'elle noue entre témoignage et foi n'est pas *un autre sens* duquel le sujet se tiendrait suffisamment à distance pour s'en recevoir, mais *le tout autre du sens*, la puissance qui jette le vivant en lui-même et le rive à soi dans le mouvement par lequel, en vertu de son archiperformativité, elle engendre sa vie comme la langue immanente qu'elle ne cesse et n'a jamais cessé de (lui) parler. Qu'on la nomme dès lors « Dieu », « Christ », ou autrement, qu'on lui confère tel ou tel *sens*, telle *signification* plutôt que telle autre, n'a plus grande importance : l'équivocité passe, seule l'univocité demeure, et entre elles — entre ce qui a un sens ou plusieurs, et ce qui n'en a pas — aucune analogie.

¹ P. Ricoeur, « Herméneutique de l'idée de révélation », art. cit., p. 255.

