

# La question de « l'autre langage » : une sortie du champ philosophique ?

---

Jean LECLERCQ (UCL)

[La] Parole de Dieu [est] étrangère à la « philosophie du langage »<sup>1</sup>.

C'est sans doute en estimant que « l'histoire de l'existence du Christ a un sens phénoménologique fondamental »<sup>2</sup> que Michel Henry cautionne, dans une sorte de justification de sa recherche personnelle totalement libre et résolument audacieuse, son projet de travail sur le christianisme. Cette dimension de son œuvre constitue sans doute une *crux interpretandi* pour les spécialistes et l'on ne sait que trop bien comment et combien elle peut les gêner, les choquer voire les éloigner du projet initial. De fait, les interrogations sont nombreuses : quand Henry parle du christianisme, est-il resté phénoménologue, s'agit-il même tout simplement encore d'une philosophie et, corollairement, est-il justifiable au gré des œuvres de la Raison de penser de la sorte les rapports historiques complexes entre ce que nous disons être la philosophique et le théologique, pour faire bref ? Ce sont ces questions qu'il faut au moins poser sereinement dans le cadre de ce travail d'édition des notes préparatoires que nous proposons ici et où il est évident que s'y cherche un support de réflexion sur cet « autre » du langage dont Henry cherche ultimement à comprendre la provenance.

Or nous disons cet « autre » car le langage du monde est ici conçu comme représentation, signification, visée intentionnelle, extériorité, transcendance, en sorte que Henry oppose constamment le signifié et le réel si pas le matériel. Il est d'ailleurs frappant de voir comment Henry court-circuite la possibilité de la parole fausse, en ce compris la question de sa falsification, par une théorie de l'auto-justification de la parole qu'il dégage ainsi de tout référent externe. D'où cette affirmation clé, articulée selon un principe de différence ontologique, que « le signe est opéré dans la parole »<sup>3</sup>. C'est de la sorte que dans son travail d'élaboration de cet « autre » langage, il veut attribuer une autorité propre (et accompagnée d'un jugement performa-

---

<sup>1</sup> Ms A 27475/27476.

<sup>2</sup> Ms A 27706.

<sup>3</sup> Ms A 27140.

tif) et immanente à ce parler, avant même tout contenu phonique et sémantique, le contenu étant par la suite ce qu'il faudrait appeler une para-doxologie.

En ce sens, les notes qui sont ici éditées pour la première fois sont un dossier supplémentaire à verser à cette enquête qui doit rester ouverte et absolument libre, dans la perspective la plus critique et la plus scientifique. D'autant qu'elles ont le mérite de nous illustrer la façon dont Henry a préparé le travail et comment il s'est engouffré dans une lecture patiente de nombreuses citations bibliques, d'ailleurs essentiellement évangéliques. Les prises de notes sont rapides et toutes sont passées au prisme interprétatif de sa propre systématique philosophique, en sorte qu'elles sont surtout un motif de justification de la thèse phénoménologique la plus originaire. En ce sens, cette recherche de cohérence fait que Henry n'a aucun rapport exégétique aux textes et qu'il les traite dans une matérialité brute, ce qui bien évidemment déconcerte profondément. En somme, il prend le livre, il lit et il commente. Aussi, une note comme celle-ci ne manquera pas d'étonner par sa pure provocation : « Ainsi le commandement ne saurait venir d'un texte, il faut que le texte vienne de Dieu et qu'on sache qu'il vient de Dieu, que la Parole qui commande soit reconnue comme celle de Dieu en quoi peut consister cette reconnaissance. »<sup>1</sup>

Ceci dit, si nous estimons qu'il applique un modèle déterminé sur le corpus biblique, c'est parce que tout l'appareillage philosophique (en fait métaphysique) doit y trouver à la fois une consonance et une illustration puisque, dit-il, la parole de Dieu « repose sur [un] auto-apparaître »<sup>2</sup>. On comprend donc assez vite que, dans la préparation du dernier opus qu'est *Paroles du Christ*, la binarité Vie/monde restera la superstructure épistémologique et que doit corollairement se mener un travail logo-logique sur la Vie/vie qui est ici en question, en prenant à bras le corps la question du langage, elle-même reportée dans le cadre d'une théorie de l'altérité radicale et de la duplicité phénoménologique. Et l'on peut aussi estimer que le travail de fondation que cherche Henry repose sur la mise en évidence du caractère réflexif de ce pouvoir puisque les effets de la donation sont ici à comprendre dans les termes d'un pouvoir pouvoir, exactement comme dans le cadre du traitement phénoménologique de l'apparaître.

Mais si nous disons « autre », c'est aussi parce que le travail accompli dans ces notes montre comment Henry cherche aussi une sorte de déconstruction puisqu'il estime que « la Vie [...] doit être décomposée »<sup>3</sup>. Ou il écrit encore qu'il faut parvenir à la « dissolution dans la vie de tout ce qui est », en renvoyant également au sens de la « négativité hégélienne »<sup>4</sup>. Dès lors, dans le cadre de ce « renversement du concept de la vérité », la structure porteuse du système s'exprime à souhait dans ce

---

<sup>1</sup> Ms A 27682.

<sup>2</sup> Ms A 27504.

<sup>3</sup> Ms A 27278.

<sup>4</sup> Ms A 27691.

paradigme qui pourrait être placé sur le fronton du temple henryen : « Vie = Révélation et non l'entendement qui révèle l'être. »<sup>1</sup>

Dans une même mesure, les notes montrent également comment Henry cherche à contrebalancer un travail qui, en raison de la nature de l'entreprise, fait du Christ une « réalité métaphysique » avec une compréhension potentiellement conséquente dont il sait qu'on lui a déjà dit qu'elle s'apparente à une perspective gnostique, voire celle d'un salut par la connaissance. Il peut ainsi écrire que « [Le] Christ [est l']incognito caché chez le plus petit, chez nous, en lui-même »<sup>2</sup>, ce qui lui permet de développer les thèses habituelles de l'inhabitation divine, avec ses processus de connaissance, d'inconnaissance et de non-connaissance. D'où également l'importance qu'il accorde ici aux « petits », au sujet desquels il note : « Étranges paroles concernant les petits. Un autre sens de l'immanence. Absence de rapport à soi dans [l']ek-stase, [le] re-gard, [le] voir. »<sup>3</sup> Il y a également, dans une même perspective, l'importance des « simples » et surtout des « enfants », singulièrement au sens de l'« *infans* » — celui qui ne parle pas — et qui est donc constitué par un pouvoir d'« innocence », c'est-à-dire au sens étymologique d'une « non-nuisance à soi » qui serait comme l'acceptation d'une fondation généalogique originaire, par un pouvoir radicalement autre puisque, note Henry, « l'immanence de l'infini dans le fini »<sup>4</sup> ne peut se faire que dans le cadre d'une rupture.

Il est aussi intéressant d'observer comment Henry lie constamment les modalités de l'écoute (son « comment »), la condition filiale comme structure porteuse et originaire de cette attitude et la renaissance comme sa constitution éthique, au sens où l'on peut dire qu'elle est l'épreuve affective de l'action. En fait, par la nature de ce geste, cela revient à dire que la perspective anthropologique retenue est constituée par une réduction, puisque la condition filiale devient *de facto* une nécessité apriorique d'appartenance à la condition qu'il entend décrire. Il en est par exemple ainsi quand, en faisant coïncider transcendance et désir, Henry écrit : « L'homme n'est jamais compréhensible à partir de lui-même, ou de ce monde, mais seulement en tant que Fils de Dieu et, de fait, le Désir d'infini n'est jamais satisfait ici-bas : déceptions amoureuses. De cela, il ressort qu'il était impossible au Christ de dire aux hommes qui ils étaient sans leur dire qui il était lui-même. »<sup>5</sup>

Ainsi, le christianisme est-il lu au prisme d'une pensée du transcendantal parce que, selon Henry, il se présente précisément comme un système réflexif portant spécifiquement sur le « comment » de la donation. On voit ainsi un schématisme se développer et parcourir la structuration des notes bibliques :

---

<sup>1</sup> Ms A 27715.

<sup>2</sup> Ms A 27280.

<sup>3</sup> Ms A 27461/27462.

<sup>4</sup> Ms A 27611/27612.

<sup>5</sup> Ms A 27554.

Dieu/Vie  
Verbe (comme « Parole de Vie »)/Christ  
Christ/Homme  
Vie finie de l'homme/Vie infinie du Verbe

Certes, sur le plan des paroles dites « mondaines » du Christ, il est impressionnant de voir comment Henry, dans ses efforts typologiques, cherche à toujours les rapporter à la nature même du Verbe, pour justifier bien sûr leur pouvoir de puissance originaire et en cela la nature propre de leur « autorité », mais dont on a compris qu'elle doit être comprise sous sa modalité transcendante. On peut dire ainsi que la portée du « qui » de l'affirmation est *de facto* rendue à sa portée théologique, ce qui rend évidemment complexe la proposition, notamment sur un plan philosophique ; ce que Henry semble d'ailleurs reconnaître ici, mais uniquement sur le plan des conditions de possibilité de la réceptivité de cette parole (et bien sûr dans le cadre du refus de cette réception, qui semble aussi retenir toute l'attention de Henry).

En somme, dans ces paroles du Verbe, Henry souhaite montrer qu'il y a un effet d'auto-désignation double : d'un côté, la révélation de la provenance divine et, de l'autre, la révélation à la fois de la condition humaine du Christ et en cela de chaque fils. De même, la façon dont il interprète la question de la discursivité de la parole christique montre à la fois comment il entend tenir le *continuum* entre les figures du Père et du Verbe, pour assurer sa théorie de l'énergie dynamique, mais en instaurant cependant un principe de différence entre le Verbe et la figure incarnée du Christ, en sorte qu'il thématise de cette façon la double nature. Ceci peut bien sûr s'expliquer par le fait que Henry fait se conjindre une théorie de la force (comme « *dynamis* ») à ses propos sur la parole. D'où son enquête patiente sur le « je peux » christique comme expression de cette puissance et de la force qui la porte.

En effet, Henry tient que, phénoménologiquement parlant, la parole de la vie parle en celle des hommes, dans la mesure où, dans le cadre d'un schéma où la préséance de l'une sur l'autre est décisive et irréversible, tout dit de l'affect présuppose le dire affectif qui le porte. Et de la sorte, chaque dit de l'affect se départit en une portée invisible et une portée visible dont on peut dire qu'Henry la comprend dans le cadre d'une théorie du signe miraculeux. Il peut ainsi écrire : « C'est parce que cette parole parle de soi et qu'elle parle dans son Affectivité et par elle, cf. [la] souffrance, unité infrangible du Dire et du dit, qui ne laisse aucune place à la feinte, ni au mensonge. »<sup>1</sup> On voit donc bien, dans les notes, comment se met en place la critique du projet de l'herméneutique, dans la mesure où le plan de la vie est antérieur à toutes les formes de la compréhension.

Par conséquent, Henry veut aussi conférer une attention importante au témoignage, puisqu'il note : « ce qui conduit la compréhension, c'est cela qui té-

---

<sup>1</sup> Ms A 27467.

moigne »<sup>1</sup>. Ainsi, le témoignage est-il compris comme un véritable processus de légitimation, si bien qu'il importe à Henry de ne pas multiplier les sources du témoignage et de chercher à justifier — via la lecture d'un Puech ou d'un Tresmontant — une source unique, la plus originale possible, en sorte de rejouer la théorie de la contemporanéité. Dans cette mesure, la théorie herméneutique propre à Henry est-elle sans doute une théorie de l'appartenance et de la demeure internes et immanentes à/par/dans la vérité.

Ceci dit, il n'en demeure pas moins qu'il faut être attentif aux effets de cette théorie de la compréhension du parler christique, *via* la notion de pouvoir, car plusieurs notes laissent entrevoir une théologie de l'incarnation dangereusement déplacée en son centre d'équilibre par une forte insistance donnée à la seule provenance divine et, par exemple, corollairement oublieuse du débat prototypique de la question de la foi du Christ ou même de sa vision. De même, il est vraiment surprenant de voir comment Henry, dans sa compréhension du christianisme, construit en réalité une religion du sentiment puisque l'écoute de la parole est comprise selon les mêmes modes d'effectuation que l'épreuve de l'affectivité. Et bien sûr, il s'agit d'une philosophie du sentiment en son autorévélation et surtout son auto-éprouver, mais avec ceci de très précis que ce sentiment est reconduit vers une théorie de l'immanence radicale qui porte ici le nom de l'archi-intelligibilité.

Ceci pourrait peut-être expliquer pourquoi il travaille également, dans plusieurs notes, le champ sémantique de l'amour (en ce compris en son pouvoir effectif) tout en le faisant se conjindre à celui du désir, et à la tentative de penser le problème du mal. Cette affirmation n'est pas sans intérêt : « Le pouvoir de la parole tient au fait qu'elle est [la] Vie qui élimine, dissout [le] mal (finitude = mort). »<sup>2</sup> Ainsi, le seul « souci » qui vaille pour Henry est-il celui de cet « infini immanent à toute finitude », si bien que sa contre-figure n'est autre que l'idolâtrie qui se manifeste par l'égoïsme comme « possibilité du mal ». Une note révèle bien l'enjeu de cette orientation : « C'est cette appartenance originelle de l'homme à Dieu, tenant à sa génération intemporelle dans la vie divine, que le mal est venu briser. Cette unité brisée est-elle perdue à jamais, l'homme est-il à jamais sourd à la Parole qui lui a donné la vie ? Le Christ n'est-il pas venu dans ce monde pour le sauver ? »<sup>3</sup>

C'est en tout cas ainsi que se manifeste l'impuissance de la vie finie qui est, pour Henry, le vrai caractère de la finitude, en sorte que celle-ci est essentiellement non pas un processus de néantisation mais la signature d'un non-pouvoir. Et c'est également selon cette perspective que l'on peut comprendre que la « non-réciprocité désigne l'intervention d'un autre dans la relation de génération de la vie finie dans la vie infinie », ce qui est une façon subtile de relire la portée monothéiste du christianisme, dans une perspective finalement hénologique. On le voit bien désormais,

---

<sup>1</sup> Ms A 27481/27482.

<sup>2</sup> Ms A 27141.

<sup>3</sup> Ms A 27528.

Henry cherche constamment à montrer pourquoi selon lui les Écritures expliquent le point de vue de la Vie. Il note, par exemple : « Condition [de l']Entendre : [la] reconnaissance de la provenance divine du texte vient de l'essence de la vie absolue dans l'acte de celui qui écoute. »<sup>1</sup> Ainsi, la question henryenne du « qui » s'apparente plutôt à une théorie de la profération, doublée par une réflexion sur le témoignage et la reconnaissance. Et, en ce sens, on comprend pourquoi Henry veut insister fortement sur les « façons » du parler, sur leur « *wie* », et donc pas seulement sur leur portée métaphysique fondamentale. Il y a donc bien une théorie de « l'entendre/ne pas l'entendre » et également un travail sur le lieu de l'écoute que Henry mène sur un double front, celui du silence et celui du cœur, en sorte de porter la réflexion sur des modalités diverses.

Nous voudrions également souligner qu'il nous semble patent que Henry veut donner une portée éthique à sa réflexion sur la puissance de la parole, mais tout en utilisant une dialectique procédant non plus par différence mais par inversion, dont les effets sont nombreux dans les cas retenus dans les notes, comme c'est par exemple le cas pour la question tellement débattue du pardon. Pour manifester cette portée antinomique où se joue pourtant la puissance de la *metanoia*, il note ainsi : « Donc qui est Parole, qui a la puissance ? Retrouver la Parole de la Genèse. Or cette Parole qui a la puissance ne s'exerce pas seulement (exceptionnellement) sur les choses, mais en nous ; [cf.] le pardon — là, une première puissance est manifestée : transformation intérieure de celui qui la profère ou de celui qui l'écoute ; mais là aussi [il y a] impuissance — un “je ne lui pardonnerai jamais”. La transformation intérieure doit précéder la parole, donc dans la chair, [elle] doit précéder la phonation ; cf. [Jean 19, 11] “Sans moi tu n'aurais aucun pouvoir” »<sup>2</sup>.

Ainsi, la portée éthique, constamment en crise en raison de la structure interne au système de la duplicité de l'apparaître, fait que se dégage, dans plusieurs notes préparatoires, une sorte de réalisme vitaliste, au sens où Henry ne cesse de rappeler la concrétude du vivre de la vie, pour de cette façon déplacer le lieu de réflexion sur le dire et le faire vers celui du mensonge ou du dire non-vrai de l'acte en soi. Il note ainsi : « Le Christ n'est pas juge des affaires du monde, car la réalité est dans l'ordre de la Vie. »<sup>3</sup> Or c'est justement ainsi que l'éthique dite « chrétienne » est, pour Henry, une éthique qui fait sortir du « cercle humain » de la réciprocité traditionnelle, au profit d'une éthique du paradoxe qui se dit excellemment dans le cadre des Béatitudes, au sujet desquelles il donne plusieurs notes de travail. Il note ainsi que « la non-réciprocité signifie l'immanence de la Vie dans le vivant »<sup>4</sup>. Et cette réciprocité est précisément pour Henry l'expression d'une « équivalence » qui ne fait que rejouer la catégorie de l'identité, mais sans la différence (pour la question hu-

---

<sup>1</sup> Ms A 27502.

<sup>2</sup> Ms A 27147/27148.

<sup>3</sup> Ms A 27230/27231.

<sup>4</sup> Ms A 27239.

main/divin) et sans la transitivité (pour la théorie de la puissance). On voit ainsi comment il provoque de la même façon une sortie des théories du ressentiment, pour instaurer distinctement une axiologie de « l'infini immanent au fini », qui s'accompagne bien sûr d'une très forte critique du christianisme quand il est notamment compris comme un humanisme, ainsi que le développera d'ailleurs très explicitement l'œuvre publiée. Telle est bien toute l'importance accordée au plan de l'action puisque « l'éthique n'est que le révélateur de la phénoménologie/ontologie, [de la] réalité métaphysique »<sup>1</sup>.

Sur un plan relevant plus de la réflexion théologique, il est frappant de voir comment Henry évoque, dans ces notes, les questions de la « divinisation » et de la « déification ». Ceci ne se fait pas uniquement dans le cadre d'une théorie téléologique, en raison de la configuration protologique du projet et de la tentative concomitante de compréhension généalogique de l'ego. En effet, il est bien ici question de « retrouver la condition divine » ou même parfois d'une « similitude avec Dieu », qu'il commente, par exemple de cette façon : « Donner à la façon de Dieu sans rien attendre ou demander et vous recevrez la condition divine, vous serez comme des dieux. »<sup>2</sup> C'est en réalité ici une théorie de l'*imitatio* où les termes doivent, par l'effet de la parole, retrouver leur équivalence, en sorte que l'on peut estimer que Henry cherche ici une théorie de l'identification.

Dans un même ordre d'idée, on notera que, dans les commentaires qu'il fait de sa lecture des textes bibliques, Henry ne se situe pas à proprement parler dans une théorie de la substitution ou dans une théorie de la typologie de l'accomplissement des Écritures. En réalité, il confère plutôt un pouvoir de « jaillissement » à la vie absolue qui fait qu'elle peut de la sorte prétendre à l'interprétation, par un effet de rejaillissement. Cependant, il faut reconnaître que le fait de parler d'une « abstraction » quand il aborde la question du rapport entre le Verbe et le Christ plaide, d'une part, en faveur d'une christologie haute et descendante (avec un vrai déséquilibre de la formule dogmatique) et, d'autre part, en la faveur de la nécessité de contrecarrer ce qu'il nomme « l'abîme » par « une identité de nature ou d'essence » qu'il fonde ainsi sur une théorie de l'image. D'où cette conclusion : « en dépit du fait que l'homme Jésus n'est jamais seulement un homme, les hommes que nous sommes ne sont jamais seulement des hommes. L'humanisme est la doctrine la plus absurde et la plus fausse qui se puisse soutenir. Et voici pourquoi les hommes ne sont jamais des hommes : parce que ce sont des vivants et qu'aucun vivant ne s'est jamais apporté lui-même dans la vie »<sup>3</sup>. C'est de la sorte que la réduction anthropologique est évidemment barrée par une condition transcendantale spécifique qui confère le pouvoir de l'invisibilité et de l'intériorité (on pense bien entendu à toutes les notes portant sur le « cœur »). Et sans doute ne faut-il pas alors oublier la façon dont cette

---

<sup>1</sup> Ms A 27616.

<sup>2</sup> Ms A 27248/27249.

<sup>3</sup> Ms A 27635/27639.

perspective transcendantale permet à Henry de faire « exploser » l'ensemble des liens biologiques et même sociaux (ici nommés sous le terme générique de « critère sociologique ») qui sont reconduits à leur origine et à leur effectivité mondaines.

Ensuite, on peut encore observer que les notes s'avèrent intéressantes pour comprendre les effets de la théorie sur les questions relevant de la temporalité. D'une part, la parole est recouverte de ce que Henry nomme une « omnitemporalité » efficace et effective, qui lui permet de poser un lien entre parole et toucher de la parole, toujours dans le cadre d'un réalisme phénoménologique bien sûr. Et, d'autre part, ces lectures de la *vita Christi* lui permettent de développer une relecture eschatologique qu'il oppose d'emblée aux thèses de la prospective, mais surtout à celles du souci heideggérien.

Bien entendu, nous n'avons fait qu'effleurer ici quelques thématiques récurrentes dans ces notes et leur exploitation s'ouvre désormais au conflit des interprétations. Il resterait, par exemple, à s'interroger sur ce que veut dire, dans le cadre de l'épistémologie henryenne de la duplicité, d'une part le fait que « la Parole de la Vie se dédouble [en] parole de la vie finie ou de la Vie infinie » et, d'autre part, que « la parole des hommes n'est pas seulement la parole du monde mais la parole de la vie »<sup>1</sup>. De même, mais sur un autre plan, il serait intéressant d'observer le travail qui est accompli sur la notion d'« incarnation temporelle », avec les effets portés sur la déification des individus et sur le plan de la vie intersubjective, puisqu'il semble que la seule réception qui vaille alors est bien celle du sujet ipséisé par la parole qui, de la sorte, la rend pleinement immanente au monde et débouche sur une théorie du « demeurer en », au gré de laquelle les rapports interhumains sont métamorphosés. D'où cette affirmation qui nous semble essentielle : « La structure de tout amour : s'aimer dans l'autre et aimer l'autre en soi (eux en moi). »<sup>2</sup> On pourrait alors prendre la mesure de la façon dont le concept théologique de « Verbe » sert à Henry pour fortifier sa thèse de l'immanence et, bien entendu, celle du lien constitutif entre ce que nous appellerons, pour faire bref, la théorie de la double affection.

Quoi qu'il en soit, il est patent que Henry — et l'œuvre publiée le répètera à souhait — cherche, dans le travail qui est accompli ici, une autre définition de la condition de l'homme, en tant qu'il est confronté aux espaces divins et humains, voire à leurs interstices. Raison pour laquelle l'insistance est portée sur l'ipséité et l'intériorité (ou plus exactement selon la belle formule de la « possibilité la plus intérieure » de l'homme) de la parole originaire performative ; certes, pour cette raison, Henry semble fasciné par les herméneutiques prophétique et christologique, c'est-à-dire ces théories de la réception sans médiation et sans réflexion construite sur l'inspiration des Écritures, mais il n'en demeure pas moins qu'il manque tragiquement et dangereusement un pan considérable de la réflexion exégétique, au risque de justifier un rapport fondamentaliste au corpus des Écritures.

---

<sup>1</sup> Ms A 27690.

<sup>2</sup> Ms A 27707.



Cette réserve si lourde de conséquences ne doit pas cependant nous faire oublier que l'enquête prétendait malgré tout et fondamentalement interroger les outrances langagières d'un moi qui dans l'histoire des idées associa l'ego et la vérité. D'où la direction de la recherche marquée par une réflexion sur la subjectivité au sens où l'explique cette note : « Retour des choses au Soi, donc au sacré. Puis du Soi à la structure interne de ce Soi. »<sup>1</sup> Comme il ne faut sans doute pas oublier que — parce que Henry n'est en rien un théologien ou à tout le moins un connaisseur de la discipline — le fait religieux reste malgré tout compris sur le plan des expériences pures de l'affectivité, en sorte qu'en ces notes se construit essentiellement une « théorie de l'affectabilité » et ce qu'il nomme aussi une « rhétoricité » de l'affect comme tel<sup>2</sup>. On retiendra d'ailleurs que la perspective d'immanence qui est prise pourrait finalement voir revenir une forme de spinozisme, si l'on pense à cette note dont les conséquences portent vers les extrêmes du projet : « Affection par autrui/affection par Dieu même dans le silence, [dans l'] absence de parole »<sup>3</sup> ; en sorte que Henry, mais sur le plan de sa théorie propre, pourra aussi estimer qu'il « faudra bien dire ce que signifie être fils de Dieu et ce sens s'approfondira vertigineusement jusqu'au Verbe lui-même ».<sup>4</sup>

On l'aura compris, la perspective ultime est sans doute celle de la révélation absolue de l'immanence du Principe et la suppression totale et définitive du « comme dieu » qui fait que Henry peut aussi écrire que « ce qu'il nous manque, c'est de savoir en quoi sa parole c'est lui-même, c'est Dieu, en quoi la parole de Dieu est Dieu lui-même »<sup>5</sup>. Est-ce encore de la philosophie ? Rien n'est moins sûr. Est-ce de la théologie ? Non, car ses principales affirmations exégétiques et dogmatiques sont méthodiquement détournées et rarement prises dans leur juste expression. Nous dirions volontiers que si Henry dit de la philosophie de Husserl qu'elle est un « rationalisme » qui a « peu de choses à voir avec le christianisme », cela entend signifier aussi, mais par la négative, qu'il estimait que sa propre phénoménologie — comme étant aussi l'expression personnelle de sa croyance épistémologique — avait justement pour volonté de « voir » certaines choses dans leur rapport « avec le christianisme », en sorte qu'il y eut cette audacieuse et périlleuse tentative de s'interroger sur les rapports de la Raison (phénoménologique) avec le mot « Dieu » dans l'expression de ses paroles ; en somme une interrogation pour « essayer de dire ce qu'ils “sont” » note Henry, mais en rajoutant aussitôt : « si le mot convient »<sup>6</sup>. C'est tout dire et c'est donc plutôt dans cette non-convenance qu'il faut poser la

---

<sup>1</sup> Ms A 27228.

<sup>2</sup> Ms A 27719.

<sup>3</sup> Ms A 27718.

<sup>4</sup> Ms A 27670.

<sup>5</sup> Ms A 27558.

<sup>6</sup> Ms A 27673/27674.

vraie question qui est de savoir où se place la frontière (« *Grenze* ») entre la philosophie et son autre, quand bien même sa nature est langage.

CONTRIBUTIONS

La philosophie  
henryenne de  
la religion

