

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de théologie



**UNE LECTURE PHENOMENOLOGIQUE
DU *PROLOGUE* JOHANNIQUE**

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **master en théologie**
(THEO22MA – LTHEO2990B)

sous la direction du Pr Benoît Bourguine

par Joaquim Hernandez-Dispaux

Année académique 2011-2012

« Les humains, comme d'ailleurs les anges, se tapent sur les cuisses quand ils voient quelqu'un réfléchir tant ils trouvent ça cocasse. Je veux dire : réfléchir tout court et pas seulement à quelque chose. C'est facile et courant de réfléchir à quelque chose, mais réfléchir tout court sans savoir à quoi, c'est le vestibule de la vie » Jean GROSJEAN, *Samson*.

« A bas les esthétiques du cœur : je suis lucide. Merde ! Je suis lucide » Fernando PESSOA.
Fragments d'un voyage immobile.

1 INTRODUCTION

Le présent mémoire se donne pour but de saisir la lecture que Michel Henry (1922-2002) offre du *Prologue* de Saint Jean. Depuis le début de son œuvre et même au sein de carnets de notes restés inédits à l'heure actuelle, cet auteur est manifestement attiré par la figure de l'Évangéliste : « Je me suspens à mon livre de Saint Jean comme un mort à l'Être. Il ne faut pas que notre vie soit une aventure dans le temps ». Le johannisme henryen dépasse cependant ce plan purement biographique au point de s'insérer dans le vaste projet que constitue, pour le phénoménologue, l'ambition de mettre en place une philosophie du christianisme. Dans les trois ouvrages qui concrétisent cette entreprise, il est une évidence que le *Prologue* occupe à chaque fois et sans exception une place déterminante. Dans *C'est moi la vérité*¹ (1996), il constitue la base d'une « phénoménologie de la naissance », dans *Incarnation*² (2000), ce dernier sert de fondement à une « philosophie de la chair », enfin, dans *Paroles du Christ*³ (2002), ce même extrait de l'Évangile de Jean illustre les potentialités d'une nouvelle herméneutique biblique. Toutefois, l'ensemble de ces occurrences ne doit pas nous faire oublier que Michel Henry a toujours porté une attention très vive, bien que moins explicite, aux propos de l'évangéliste Jean.

Dès *L'essence de la manifestation*⁴ (1963), ouvrage qui constitue sa thèse de doctorat défendue en Sorbonne au début des années 1960, on peut constater que le *Prologue* n'est pas un texte anodin pour Michel Henry et ce pour au moins deux raisons. D'une part, parce que ce dernier occupe une place tout à fait centrale au cœur de cet ouvrage en ceci qu'il est un des lieux fondamentaux choisi par le phénoménologue pour illustrer sa pensée de l'essence de la manifestation comme « immanence ». D'autre part, parce que c'est en s'expliquant avec trois autres lectures du *Prologue*, celles de Hegel, Fichte et Eckhart, que Michel Henry exprime le cheminement qui mène à la réalisation de cette quête.

¹ Michel HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

² Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

³ Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

⁴ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 1963, 2003. Dorénavant nous citons cet ouvrage comme suit : EM.

Tout au long de son œuvre, Michel Henry nous semble défendre constamment cette thèse que l'on se permet de reformuler comme suit : *l'unité de l'homme avec l'essence n'est rendue possible que sur le fond de l'unité originare de l'essence avec elle-même*. A cet égard, il est intéressant de constater qu'une des nombreuses expressions que le phénoménologue utilise pour qualifier l'immanence n'est pas autre chose que celle d'« unité inconcevable de la vie, plus forte que toute unité concevable »⁵. Cette dernière renvoie à celle du Père et du Fils, autrement dit celle de Dieu et de son Verbe et c'est pour cette raison que le terrain principal de l'explication de la phénoménologie avec les lectures métaphysiques de cette même unité se joueront sur l'espace restreint de cette seule et unique proposition : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu » (Jean 1, 1). Pour en revenir à la richesse de la formule « unité inconcevable », qui magistralement résume à elle seule toute l'entreprise de *l'Essence de la manifestation*, on doit, d'une part, y entendre que celle-ci échappe au Concept. D'autre part, c'est en vertu de son hétérogénéité que Michel Henry souligne la « naïveté » de toutes les pensées qui ont tenté d'approcher cette unité sous le paradigme de la différence. Incapables de rendre compte de « l'intériorité réciproque » de Dieu et de son Verbe, qui renvoie au fait que le Fils *demeure* éternellement dans le Père, l'ensemble de ces gestes conduiront selon Michel Henry à l'exact envers de ce qu'ils prétendent atteindre, à savoir, à la division de l'essence et à sa séparation d'avec l'humanité.

L'enjeu fondamental du dépassement d'une lecture métaphysique du Verbe ne signifie pas autre chose, toujours selon Henry, que de tirer le monothéisme de la naïveté dans laquelle il est maintenu dès lors qu'il est pensé en tant qu'« unité abstraite » : « Le monothéisme est une religion naïve ou plutôt c'est une religion de l'entendement, de la pensée abstraite qui pense l'unité abstraite »⁶.

Notre premier chapitre sera d'ailleurs consacré à Hegel⁷ qui, d'après Michel Henry, incarne cette unité abstraite en ce sens qu'elle tend à « fracturer » l'essence de la

⁵ Michel HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, op. cit., p. 88. Dorénavant : CMV.

⁶ *Ibidem*

⁷ EM, p. 416-417.

manifestation. En portant d'abord à l'absolu la « division infinie de l'être »⁸, Hegel confirme ensuite cette conception en prétendant, cette fois dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : « [que] c'est le verbe qui prononcé laisse aliéné et *vidé* celui qui le prononce »⁹. Les critiques de Henry à l'égard de la pensée hégélienne du Verbe sont développées en deux temps. D'une part, il conteste le fait que le jeune Hegel soit réellement parvenu à penser, au-delà des « déterminations figées de l'entendement », l'unité du Père et du Fils, autrement dit celle de l'essence et du Verbe : « une telle unité n'a, malgré l'apparence, rien à voir avec celle que (...) le jeune Hegel reconnaîtra entre Jésus et Dieu »¹⁰. D'autre part, le phénoménologue soutient la thèse que cette prétention est d'autant plus précarisée que la structure interne du Logos sera pensée dix ans plus tard, dans ce même corpus hégélien, en tant que « différence »¹¹. Cette dernière renvoie à la kénose du Verbe qui constitue le cœur même de la « religion manifeste ». On peut d'emblée s'interroger sur ce qui se présente comme un déni qui, chez Henry, persistera tout au long de son œuvre¹², en l'occurrence, celui de toute logique kénotique dans la révélation chrétienne. Doit-on y lire la rémanence d'un anti-paulinisme tacite que le phénoménologue aurait hérité du johannisme fichtéen¹³ ?

⁸ G.W.F. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin* (trad. J. Martin), Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1948, p. 81. Dorénavant nous citons cet ouvrage comme suit : CD. Pour ce travail, qui renvoie essentiellement aux propos contenus dans *L'essence de la manifestation*, nous renvoyons systématiquement le lecteur aux éditions consultées par Michel Henry dans l'élaboration de ce qui fut sa dissertation doctorale. Nous ferons de même avec les autres ouvrages que nous avons consultés pour la présente étude.

⁹ G.W.F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite). T.II, Paris, Aubier (coll. « Philosophie de l'esprit »), 1947, p. 274. On souligne. Dorénavant nous citons cet ouvrage comme suit : *Phé II*. Nous reviendrons plus tard sur les difficultés de Michel Henry à pouvoir et même à vouloir penser l'idée d'une kénose.

¹⁰ EM, p. 416-417.

¹¹ EM, p. 417.

¹² CMV, p. 112.

¹³ Johann-Gottlieb FICHTE, *Initiation à la vie bienheureuse* (trad. M. Rouché), Paris, Aubier, 1944, p. 183. Dorénavant, nous citons cet ouvrage comme suit : VB.

Tout en laissant ouverte cette question, notre second chapitre tentera d'expliciter le rôle fondamental que joue Fichte dans la critique de la réduction du Verbe à son être aliéné. Michel Henry, telle est la thèse que nous défendons ici, se sert de *L'initiation à la vie bienheureuse* comme un prisme qui va lui permettre d'orienter la lecture de l'œuvre de Maître Eckhart, au sein de laquelle le phénoménologue trouve un exposé de l'unité qui répond aux exigences de l'idée qu'il se fait de la structure d'immanence censée définir l'intériorité réciproque du Père et du Fils. Au-delà du fait que cet auteur ne peut avoir manqué d'influencer Henry en ceci qu'il fait le pari herméneutique que les Ecritures sont porteuses d'un sens irréductible au langage humain¹⁴, notre attrait pour cette œuvre majeure réside d'abord en ceci que le phénoménologue y lit l'élaboration de deux concepts d'existence pleinement aporétiques mais qui ont le mérite, non seulement de pointer les deux écueils à dépasser afin de penser un Verbe qui ne soit pas synonyme de différence, mais également de radicaliser l'enjeu fondamental de ces dépassements. D'une part, en pensant la conscience comme étant l'acte par lequel Dieu se pose, Fichte produirait un concept d'existence qui permet de penser sa connaissance mais au détriment de son immanence. D'autre part, en posant que l'existence en tant qu'amour échappe à la réflexion, il se produirait une impasse exactement inverse, à savoir, la possibilité de penser l'immanence en rendant sa connaissance impossible. On comprend désormais que penser l'unité concrète de l'essence, qui rend possible l'union de l'homme à celle-ci, réside dans la possibilité d'accéder au savoir de cette révélation comme immanence.

¹⁴ C'est du statut de l'Evangéliste Jean dont il est bien question ici. A cet égard, Fichte semble en faire un auteur qui ne se confond pas entièrement avec le langage humain - en l'occurrence un « auteur chrétien »- et en ce sens il indique à sa manière l'irréductibilité du dire divin au langage humain : « (...) nous sommes tout à fait opposés au principe herméneutique d'un certain parti, principe qui lui permet de considérer les déclarations plus sérieuses et les plus catégoriques de ces écrivains [les auteurs chrétiens] comme de simples images et métaphores, de les commenter et ravalier jusqu'à leur faire dire quelque platitude triviale telle que ces commentateurs auraient bien pu les inventer et l'énoncer eux-mêmes » dans VB, p. 184. Henry semble bien hériter de cette démarche en plaçant cette interrogation fondamentale au centre de son dernier ouvrage : « (...) l'ultime question n'est-elle pas d'apprendre *en quoi cette Parole est de provenance divine et d'essence divines, et ainsi de savoir, d'un savoir invincible, qu'elle est celle de Dieu en effet- et de nul autre ?* A l'occasion de la seconde partie de notre étude, nous reviendrons plus en détail sur les sources qui permettent à Henry de critiquer l'herméneutique biblique contemporaine dont le travers est de réduire la Parole de Dieu au langage humain.

La leçon à retenir de la part de Fichte, dans sa manière d'indiquer à l'homme l'accès à la révélation comme immanence, est qu'il limite la réflexion par la critique du point de vue religieux, lequel n'atteint une connaissance de la vie divine que par le biais d'*images*, autrement dit en transformant toujours l'essence en un « monde mort »¹⁵. La vie divine, autrement dit, Dieu en tant que tel, se situe par-delà la réflexion et c'est à ce titre qu'il convient de prendre acte de cette recommandation : « Ne le cherche pas derrière les nuages, tu peux le trouver partout où tu es »¹⁶. Cependant, de par cette limitation, bien qu'il aboutisse à la pensée de la vie divine comme amour, à savoir en tant qu'absolu se supportant et se maintenant lui-même¹⁷, Fichte oblitère la possibilité d'une révélation, autrement dit d'une expérience qui se fonderait sur cette « certitude de Dieu ». En parfaite cohérence avec son premier concept d'existence, l'auteur réinstaure la réflexion - certes déliée de la réalité- comme étant le mode de révélation de l'amour. Par-delà le point de vue religieux, il y a donc la *Wissenschaft*. Pour Henry, nous montrerons comment cette dernière est une des nombreuses entorses à la logique de l'immanence.

C'est à ce niveau que la pensée de Eckhart est mobilisée, puisqu'elle semble rendre possible, bien que Henry ne le formule jamais de cette façon, une Science sans réflexion, c'est-à-dire, une religion sans Science. Il faudra montrer, au cours d'un troisième chapitre, que, d'une part, le concept fichtéen d'amour dirige Henry vers le concept eckhartien d'engendrement qui gouverne la pensée henryenne de l'unité de l'essence jusqu'au bout de son œuvre. D'autre part, concernant la recherche d'un mode de manifestation qui respecte cette unité, nous faisons ici l'hypothèse que la critique du point de vue religieux chez Fichte renvoie Henry à l'*Entbildung* eckhartienne qu'il faut, à notre égard, se garder de confondre trop rapidement – à moins de commettre un anachronisme par rapport au déploiement de l'œuvre henryen - avec de la réduction phénoménologique. Enfin, par-delà la *Wissenschaft*, nous montrerons comment Henry indique, contrairement à Fichte, que c'est l'unité elle-même qui garantit la condition de sa propre révélation. Il faudra donc penser porter son attention sur l'idée d'une image qui ne soit pas nécessairement synonyme de création.

¹⁵ VB, p. 177.

¹⁶ VB, p. 177.

¹⁷ VB, p. 256.

Le quatrième et dernier chapitre de notre mémoire tentera de mettre en lumière la manière dont les intuitions développées par Michel Henry font l'objet d'une reformulation qui constitue une lecture originale du *Prologue* johannique et qui font finalement que l'on peut la qualifier de « phénoménologique ». Il conviendra, à ce titre, de montrer comment l'« unité inconcevable » gouverne l'interprétation de chacun des dix-huit versets qui composent le début de l'Évangile selon Saint Jean. C'est surtout le concept de « naissance » qui retiendra notre attention en ce sens qu'il concentre à lui seul la thèse centrale de Michel Henry selon laquelle l'unité doit être pensée en termes d'engendrement et non de création. Toutefois, afin d'ouvrir notre propos à une problématique strictement théologique, il faudra décidément savoir ce que signifie le rejet henryen de l'idée de création. Un auteur décisif entrera alors dans le cadre de notre travail, en l'occurrence, Claude Tresmontant¹⁸, dont la référence bien que discrète, reste néanmoins patente au sein du *corpus* henryen. En effet, le second prétend que naître signifie « venir dans la vie ». Or, celle-ci est une « essence agissante » et, de plus, elle « (...) n'«est» pas. Elle advient et ne cesse d'advenir »¹⁹. Le premier dit quant à lui que le fait que l'univers soit créé signifie qu'il ne cesse de se développer, qu'il est en régime de « création continuée »²⁰. Cette thèse formulée sous l'influence de Henri Bergson culmine d'ailleurs dans une lecture très particulière de Jn 1,1 : « Au commencement était l'information créatrice, elle était auprès de Dieu... »²¹. Qu'en est-il donc au juste du concept henryen d'engendrement ? Qu'implique-t-il par rapport au concept de création ? Telles seront nos dernières interrogations afin d'ouvrir un débat qui doit intéresser le théologien.

¹⁸ Bien que Michel Henry ne fasse pas exclusivement référence aux thèses de Claude Tresmontant relatives au statut des paroles du christ, nous pensons qu'il est possible de développer d'autres pistes de travail qui montrent l'influence de cet auteur au sein d'une approche phénoménologique du christianisme.

¹⁹ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op.cit., p. 74.

²⁰ Claude TRESMONTANT, *Problèmes de christianisme*, Paris, Seuil, 1980, p. 68. Voir également cette autre lecture formulée par l'auteur dans son ouvrage de jeunesse : Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina »), 1953, p. 57. Il ne faut pas perdre de vue que ce concept de *creatio continua* est une donnée traditionnelle de la théologie de la création. Bien que ce thème ne soit pas notre principal objet d'étude, une confrontation au donné strictement théologique serait nécessaire. Pour ce faire, on se permet de renvoyer le lecteur aux propos de Jean-Michel MALDAME, *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*, Paris, Cerf, 2011, p. 190-197.

²¹ Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, op. cit., p. 52.

2 PREMIER CHAPITRE: HEGEL ET LA PERTE DE L'UNITÉ

Le reproche que fait Michel Henry à Hegel est celui de ne pas penser avec suffisamment de radicalité l'unité du Père avec le Fils. L'unité inconcevable renvoie, selon Michel Henry, au fait que le Fils demeure éternellement dans le Père. Or, tant dans *L'esprit du christianisme* que dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel défend l'exact envers de cette thèse. Dans le premier ouvrage, les rapports entre le Père et le Fils sont certes pensés comme étant gouvernés par l'« homogénéité de la vie » mais Michel Henry s'empresse aussitôt de préciser que celle-ci ne se confond en aucun cas avec l'unité inconcevable: « Une telle unité n'a, malgré l'apparence, rien à voir avec celle que, par exemple, le jeune Hegel reconnaîtra entre Jésus et Dieu et dont il affirmera, à l'encontre de la mentalité juive, l'existence »²². La fracture de l'unité est encore plus palpable dans le second ouvrage puisque Hegel y pense le Verbe comme « aliénation ». A cet égard, Michel Henry souligne que : « (...) l'effectivité de la manifestation qui constitue son essence même (...) [se lit chez Hegel] sur le fond en lui, non de l'unité, mais précisément de la différence, et par la médiation de celle-ci. C'est pourquoi "il est le Verbe qui, prononcé, laisse aliéné et vide celui qui le prononce, mais entendu non moins immédiatement", dans cette aliénation même »²³.

Ce n'est pas un hasard si ces deux remarques formulées par Michel Henry à l'égard de Hegel font chacune référence à une lecture du *Prologue* johannique. Le « brouillon fondamental »²⁴ que constitue *L'esprit du christianisme et son destin*, contient en effet un commentaire exhaustif du *Prologue* qui présente un intérêt central pour notre étude. Dans la perspective qui consiste à utiliser « le Juif comme repoussoir »²⁵ pour penser la spécificité du christianisme, on y trouve d'abord la critique faite à Saint Jean de rester empêtré dans un langage objectif²⁶ qui, en consacrant la disjonction de l'humain et du divin, ne permet pas de penser l'unité du Père et du Fils. Par-delà cet écueil, Hegel tente de redresser le texte pour tenter d'accomplir l'entreprise qui échoue dans le contexte qui vient d'être évoqué. De la sorte, comme le souligne Xavier Tilliette, il est question d'élaborer la possibilité

²² EM, p. 416-417.

²³ *Ibidem*

²⁴ Otto PÖGELLER, *Etudes hégéliennes*, Paris, Vrin (coll. « Reprise »), 1985, p. 2.

²⁵ Xavier TILLIETTE, *Le christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf (coll. « Cogitation Fidei »), 1990, p. 143.

²⁶ CD, p. 79.

d'une *Urteilung* de l'essence qui en signifierait la paradoxale unité : « Le binôme Dieu-Logos implique alors une séparation, un partage, et cette *Urteilung* est en même temps leur réunion, leur synthèse »²⁷. Cette solution pour penser l'unité du Père et du Fils est rejetée par Michel Henry en ce sens, c'est ce qu'il faudra montrer, que, dans cette unité, la division continue d'œuvrer.

La même remarque peut être faite à la lecture du *Prologue* que propose Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Jean Hyppolite, qui fut un des maîtres de Michel Henry, montre bien que Hegel évoque tacitement Jn 1, 1 dès lors qu'il défend la thèse selon laquelle : « (...) comme un événement on dira que l'essence éternelle engendre pour soi un autre »²⁸. Ce qui, dans les écrits de jeunesse, était encore masqué par l'unité, éclate au grand jour dans une de ses œuvres majeures : le Fils est pensé dans sa différence nécessaire d'avec le Père.

Le but de ce chapitre n'est pas d'analyser les rapports qui existent dans la pensée hégélienne entre « division » et « aliénation ». Il s'agit simplement ici de prendre acte des lieux que Michel Henry considère inlassablement comme autant d'entorses à l'immanence, c'est-à-dire, aux conceptions de l'essence qui compromettent la nécessité pour le Fils de demeurer dans le Père. Le sens de cette critique renvoie, chez Michel Henry, à la volonté de préserver l'unité radicale de l'homme avec Dieu. Toutefois, si on suit le développement de la pensée de Michel Henry en l'articulant aux lectures du *Prologue* qu'il fréquente pour élaborer sa conception de l'essence comme immanence, les conséquences funestes de la théorie de l'aliénation du Verbe ne pourront être *pleinement* intelligibles que si on considère la manière dont le phénoménologue se sert de Fichte pour dépasser Hegel. Avant d'en venir à ce point de l'exposé, il faut donc, au préalable, expliciter les deux lectures hégéliennes du commencement de l'Évangile selon Saint Jean en étant attentifs à la manière dont se perd l'unité réputée « inconcevable ».

²⁷ Xavier TILLIETTE, *Le christ de la philosophie*, op. cit., p. 144.

²⁸ *Phe II*, p. 273.

2.1 Francfort, ou l'unité manquée (1785-1800)

Le reproche que fait Michel Henry au jeune Hegel peut sembler paradoxal en ceci que ce dernier est un penseur qui tente d'établir l'unité du Père et du Fils en attribuant à la religion un rôle ontologique, puisque celle-ci doit rendre possible l'unification du tout. On ne manquera pas de rappeler ici que les conditions de réalisation de cette unité sont envisagées dans le cadre de la pensée hellénistique qui est mise en contraste avec le judaïsme. Selon Hegel, les Grecs unissent leur destin à leur dieux et, ce faisant, comme le souligne Olivier Depré : « dans les dieux joyeux, c'est eux-mêmes que les Grecs retrouvaient, ce qui revient proprement à dire que l'unification est la réalisation de soi-même »²⁹. En revanche, les juifs, tel est un des motifs de l'antisémitisme hégélien, sont déclarés inaptes à réaliser cette unité. Dans cette perspective, le rôle de Jésus est compris comme une tentative de surmonter ce déchirement entre Dieu et les hommes provoqué par la mentalité juive dans laquelle Dieu serait systématiquement perçu comme un Maître séparé du peuple et signifiant, dès lors, pour ce dernier, oppression et servitude provoquant la perte de soi. A l'extrême inverse de ce point de vue, souligne Hegel : « (...) Jésus oppose le rapport de Dieu aux hommes conçu comme le rapport d'un père à ses enfants »³⁰. Notons encore ici que, pour Hegel, il appert que l'amour est ce qui qualifie en général la relation de l'homme à Dieu et l'auteur met en garde : « il peut être heureux ou malheureux »³¹. Seul le premier cas rend possible la réalisation de soi en ce sens qu'il répond à l'idée typiquement johannique de l'amour comme plérôme qui correspond à l'idée d'un amour pleinement accompli dans lequel : « réflexion et amour [sont] unis, tous deux pensés comme liés »³². Il faudra montrer ici comment la réalisation de cette idée à l'encontre du judaïsme, qui ne connaît qu'un amour malheureux, constitue le principe herméneutique par le biais duquel Hegel interprète le *Prologue* johannique en vue d'établir l'unité entre le Père et le Fils.

²⁹ Olivier DEPRE, « Introduction » dans G. W. F. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, op. cit., p. 21. Bien que cette question soit fondamentale, notre propos ne consiste pas à rentrer dans le détail de cette problématique. Nous la mentionnons dans le seul but de contextualiser la pensée de l'unité chez le jeune Hegel. Pour une vue plus ample sur la question de la religion et du rapport de la métaphysique hégélienne à la pensée grecque, nous renvoyons le lecteur à : Guy PLANTY-BONJOUR (dir.), *Hegel et la religion*, Paris, PUF, 1982. Dominique JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

³⁰ CD, p. 76.

³¹ CD, p. 76.

³² CD, p. 76.

2.1.1 L'amour heureux comme plénitude

Pour Hegel, la condition d'effectuation de l'amour heureux tient en une proposition : dépasser l'objectivité, c'est-à-dire suspendre tous les actes afin d'en garder l'âme pour que l'homme puisse saisir « le pur sentiment de la vie »³³. Dans un geste strictement négatif, il s'agit de retrancher successivement l'intuition de l'amour et le caractère, c'est-à-dire, autant d'expressions qui, pour Hegel, semblent renvoyer à la limitation de la foi quand elle devient conscience. Concernant l'intuition de l'amour, elle est réfutée en ceci que, tout en feignant remplir l'exigence de plénitude qui est celui de l'amour, en réalité, elle ne cesse de le limiter parce que précisément : « l'intuitionnant, le représentant, est ce qui limite et ne reçoit que le limité, or l'objet devrait être un infini ; [donc] l'infini ne peut être reçu dans ce contenant »³⁴. L'homme en tant que représentant, s'il intuitionne l'amour, ne peut donc manquer, au sein de la représentation qu'il s'en fait, de limiter ce qui est infini et partant, il en reste séparé, il rend impossible la plénitude. Cet inaccomplissement se lit dans les actes, autrement dit, dans tout ce qu'un homme est et sera. Mettre hors-jeu le passé et le futur est l'opération qui permet de se concentrer sur le présent de la « pure vie » (conscience de soi). Et c'est à cet endroit que Hegel livre une précision supplémentaire sur ce que signifie la limitation. En effet, ce présent, cette pure vie ne contient en elle « aucune différence », autrement dit, « aucune diversité développée ». Partant, cette « réalité simple » s'oppose à la « réalité simple négative » qui est réputée être « unité de l'abstraction ». Unité insuffisante donc puisque soit une détermination est posée au détriment de toutes les autres, soit la pure unité n'est que l'exigence posée de s'abstraire de toutes les déterminations. Dans ce dernier cas, on est au rouet puisque on retombe dans le travers précédent qui consiste à mettre en avant une détermination, en l'occurrence, l'in-détermination qui nie toute autre détermination. De la sorte, la limitation qui naît dans l'intuition et donc finalement dans les actes passés, futurs et présents au sens de l'unité abstraite, devient plus claire. Ce qui semble visé, c'est le caractère discursif du représentant qui envisage l'une après l'autre, les déterminations de l'objet, ce qui signifie finalement que : « la pluralité n'a rien d'absolu ».

³³ CD, p. 77.

³⁴ CD, p. 76.

Dans la quête du site de l'unité, c'est un véritable retournement qu'amorce Hegel, car il s'agit moins, en ce qui le concerne, de vouloir saisir l'ensemble des déterminations de l'objet que de saisir l'âme de chacune de ces déterminations : « L'homme ne peut croire à un Dieu que parce qu'il peut s'abstraire de toute action, de toute détermination, en retenant dans sa pureté l'âme de chaque action, de toute détermination »³⁵. Un autre écueil doit cependant être surmonté pour atteindre l'effectuation de la condition de la plénitude qui seule est digne de qualifier l'unité ainsi recherchée. Retrancher toute détermination comporte en effet un risque qui peut rétablir *ipso facto* la séparation entre l'homme et Dieu, autrement dit, entre la conscience qui, dans sa discursivité, limite son objet et la réalité infinie qui par elle est visée. Ce dernier cas est ce que Hegel nomme l'« universalité tyrannique » :

« le tout des déterminations disparaît et, au-dessus de cette conscience des déterminations, il ne reste que l'unité vide du tout des objets, comme un être [*Wesen*] qui étend sur eux son empire. »³⁶

On aperçoit donc ici une première référence hégélienne - certes caricaturale - au Dieu de l'Ancienne alliance, en ce sens qu'il se présente comme radicalement séparé de son peuple, c'est-à-dire, de l'humanité. Celle-ci se confirme dès lors qu'à cette première effectuation inadéquate de la mise hors-jeu de toute détermination, il convient, selon Hegel, d'opposer à cet infini de domination et de servitude, « le pur sentiment de la vie »³⁷. C'est d'ailleurs dans celui-ci que se manifeste la messianité de Jésus en ce sens qu'il est un homme qui portant en lui-même sa justification et son autorité ne peut néanmoins être tel qu'à la seule condition d'en « appeler à la réalité suprême, à son père dont la vie reste immuable à travers les changements »³⁸. C'est donc la figure de Jésus en ce sens qu'elle est fondamentalement unie à « la pure vie [qui est] l'être », c'est-à-dire, à cette « source de toute vie singularisée » qui constitue, selon Hegel, l'effectuation même du plérôme, c'est-à-dire celle de l'amour heureux et finalement l'union de l'homme à Dieu. En outre, c'est dans ce cadre qu'il convient de comprendre que Jésus, bien qu'il ne soit pas Dieu en tant que tel, est en même temps son fils.

³⁵ CD, p. 77.

³⁶ CD, p. 77.

³⁷ CD, p. 77.

³⁸ CD, p. 77.

2.1.2 Première lecture hégélienne du Prologue johannique

Par l'application et la radicalisation du principe herméneutique qui vient d'être dégagé au sein de la condition d'effectuation de l'amour heureux qui subordonne la pensée de l'unité du Père et du Fils au rejet du langage objectif entendu comme étant le régime de la pensée discursive, le *Prologue* de Saint Jean constitue pour Hegel un lieu d'approfondissement de l'analyse de la relation que Jésus entretient à Dieu. Le judaïsme y connaît une critique sévère car, selon Hegel, le langage parlé par cette religion n'aurait à exprimer que des rapports entre des existences étrangères. Quant à Saint Jean, malgré le fait qu'il soit, parmi les évangélistes celui qui évoque le plus abondamment le divin et la relation de Jésus avec lui, il ne tombe pas moins sous le coup de la même critique qui témoigne de la volonté chez le jeune Hegel de penser cette figure comme étant strictement grecque : « (...) sa culture juive (...) le contraignait, pour exprimer la plus haute spiritualité, à se servir de relations objectives d'une langue réaliste »³⁹.

Afin de comprendre la remarque de Henry formulée à l'égard de cette première lecture hégélienne du *Prologue* johannique, nous structurons notre propos en conservant et en les inversant, les extrêmes herméneutiques qui constituent les bornes dans lesquelles Hegel procède au décryptage spirituel du texte dont nous traitons. Celles-ci correspondent aux deux interprétations possibles du Logos, qui est le concept essentiel que l'on retrouve dans le *Prologue*. D'une part, il y a une conception « la plus subjective » du Verbe, celle selon laquelle il serait la raison, l'universalité, le pur être-pensé. D'autre part, il y a la conception « la plus objective », autrement dit, le Verbe comme réalité, c'est-à-dire en tant qu'individu, être particulier et singulier. Ce sont d'ailleurs ces deux interprétations du Verbe qui compartimentent cette première lecture hégélienne du commencement de l'Évangile selon Saint Jean.

³⁹ CD, p. 79.

2.1.2.1 L'universalité du Logos (Jn 1, 1-13)

A l'occasion du premier moment de la lecture du *Prologue* qu'offre le jeune Hegel, nous constaterons d'abord que c'est l'application du principe herméneutique selon lequel il faut dégager d'une langue réaliste des rapports d'une plus haute spiritualité, au premier verset du *Prologue*, qui lui permet d'établir l'unité du Père et du Fils comme division infinie de l'être un. En un second temps, nous verrons que celle-ci est reprise à l'occasion d'une explication de la diversité qui conditionne les rapports que l'homme entretient non seulement avec le monde mais également avec la lumière qui apparaît en celui-ci.

Autour de Jean 1, 1 : la réflexion devient esprit

Envisagé du point de vue du langage objectif, c'est-à-dire du parler d'une « langue réflexive », la première proposition ne peut être que naïve : « Au commencement *était* le Verbe, le Verbe *était en* Dieu et Dieu *était* le Verbe, *en* lui *était* la Vie »⁴⁰ (Jean 1, 1). Le fait que l'auteur prenne le temps d'attirer l'attention du lecteur sur le « *était* » témoigne qu'il y trouve le même inaccomplissement qui se lit dans les actes passés comme présents de l'homme, c'est-à-dire celui qui est à l'œuvre dans les déterminations appliquées par la réflexion à un objet qui sont à jamais incapables de traduire la plénitude de son infinité excédant à jamais l'intuition. C'est pourquoi Hegel insiste sur le fait que la réflexion est inapte à exprimer le spirituel selon l'esprit. Deux attitudes échouent donc dans l'expression de la plénitude. D'une part, ce qui vient d'être rappelé, il y a la réflexion parce que précisément dans ses représentations, c'est-à-dire en fin de compte, dans ses jugements, elle ne fait que limiter un objet en droit infini à une seule détermination passée, présente ou future. D'autre part, élément qui semble répéter sur ce plan l'écueil de la « tyrannie universelle », il faut éviter de recevoir cette révélation dans un langage objectif par un accueil purement passif qui dénie toute activité originale qui est celle de l'esprit, ce qui reviendrait à consacrer la fracture entre le texte et le lecteur, laquelle reproduit celle qui surgit alors entre Dieu et l'homme. De plus, suspendre toute détermination

⁴⁰ Nous reprenons ici la traduction des Ecritures qui figure dans la traduction française de *L'esprit du christianisme et son destin*. Hegel souligne.

objective en les acceptant toutes ne pourrait à coup sûr que jeter « le désordre dans l'entendement qui la reçoit [la révélation sur le divin, le premier verset du *Prologue*] et pour qui elle est une contradiction »⁴¹.

Suspendre donc toute détermination objective de Dieu – et le geste devient alors authentiquement herméneutique - ne se fait qu'en découvrant, dans la manifestation de la révélation, le sens spirituel qui est voilé par un langage qui se présente d'abord comme étant objectif. On ne doit donc pas s'étonner que Hegel fasse appel à l'esprit du lecteur qui, dans sa réception, accomplit à sa manière, et selon sa conscience de la vie, l'idéal du plérôme et donc l'unité qui passe ici nécessairement par l'activité non plus de la réflexion mais bien de l'esprit : « c'est pourquoi, souligne Hegel, cette langue toujours objective ne peut recevoir de sens et de poids que dans l'esprit du lecteur »⁴²

Concernant le rapport du Logos à Dieu, ce qui doit surtout nous intéresser, c'est le fait que, si le premier se distingue du second, c'est parce que « l'être [est] considéré à deux points de vue »⁴³. La réflexion, qui est le point de vue objectif, donne la forme de l'être et, partant, elle présuppose qu'il est bien plus que la différence qu'il lui impose : « la réflexion présuppose ce à quoi elle donne la forme de la réflexion : d'abord comme l'être qui ne comporte aucune division »⁴⁴. Cependant, parce qu'elle peut donner une forme à cette unité radicale, il lui faut envisager qu'elle comporte en son sein « la possibilité de la séparation », autrement dit, « la division infinie de l'être un »⁴⁵. C'est à la synthèse de ces deux points supposés contenus dans la réflexion que Hegel livre sa lecture spirituelle du Verbe. En effet, c'est la réflexion qui semble dans un premier temps rapprochée du Logos dès lors qu'il convient de dire que « Dieu et le Logos ne sont distincts l'un de l'autre que dans la mesure où le premier est la matière sous la forme du Logos »⁴⁶. Le Logos, à l'instar de la réflexion, est ce qui donne une forme à l'unité infrangible de Dieu. Or, dans un second temps, Hegel, en invoquant Jn 1,1, souligne que ce Logos, c'est-à-dire cette réflexion, est Dieu en tant que tel : « Le Logos lui-même est en

⁴¹ CD, p. 81.

⁴² CD, p. 81.

⁴³ CD, p. 81.

⁴⁴ CD, p. 81.

⁴⁵ CD, p. 82.

⁴⁶ CD, p. 82.

Dieu ; ils sont une seule et même réalité »⁴⁷. Partant, *c'est la division infinie de l'être un qui signifie l'unité radicale de Dieu et du Verbe*, leur amour heureux, le plérôme, ou encore la réflexion faite esprit.

Jn 1, 2-13: la vie et sa conscience

La suite directe constitue pour Hegel, une occasion d'expliquer la diversité à partir de sa conception de l'unité qui vient d'être établie : « l'infinité du réel est la division infinie en tant que réelle »⁴⁸. Dans ce cadre, le réel est envisagé non seulement comme une partie dans la division infinie, mais également en ce sens qu'il provient de celle-ci, il est réputé être *vie* dans la partie. Pour élucider ce lien du réel à son origine, Hegel rapporte alors successivement le début du quatrième verset -« en lui était la vie » (Jn 1, 4)- d'abord à « rien ne fut sans lui » (Jn 1, 3) pour ensuite l'identifier purement et simplement au logos, c'est-à-dire à la division infinie de l'être un. De la sorte, on comprend mieux comment Hegel envisage le fait que l'individuel, bien qu'il s'oppose à l'universel et qu'à ce titre il signifie la mort, est « (...) en même temps un rameau de l'arbre de la vie infinie »⁴⁹.

Chaque vie est donc porteuse de la vie identifiée au Logos. Mais en ce sens que la vie est décrite par Saint Jean en tant que « lumière des hommes », Hegel se presse de décrire la vie conçue comme porteuse d'une opposition entre lumière et obscurité car « pour la lumière il y a de l'obscurité ». D'où un premier écart entre le Logos et les vies qui se rapportent à lui. C'est dans cette perspective qu'est interprétée la figure du Baptiste comme étant cet homme qui, n'étant pas la lumière mais témoignant de celle-ci, représente cette lumière obscurcie, limitée : « il pressentait l'être un, mais celui-ci ne parvint pas à sa conscience à l'état pur, mais seulement limité dans des rapports déterminés »⁵⁰. L'obscurité, la lumière limitée, est donc une perception inadéquate de l'unité, autrement dit de la division infinie de l'être un. Dans une forme de cercle, on pourrait penser que c'est cette même division en ce sens qu'elle rend possible les rapports déterminés, à savoir les déterminations

⁴⁷ CD, p. 82.

⁴⁸ CD, p. 82.

⁴⁹ CD, p. 82.

⁵⁰ CD, p. 82.

de l'objet qui font de l'homme une vie finie qui rend impossible la contemporanéité de celui-ci à son origine, à savoir avec l'unité de l'être comme division infinie.

Seul Jésus, conformément à ce qui a été dit précédemment, est cette conscience, c'est-à-dire cette vie singulière qui, en se différenciant de l'être, n'en est pas moins égale à la vie. Hegel répète ici les acquis de sa lecture du Logos et plus spécifiquement ceux relatifs à l'unité de l'être et de la réflexion en soulignant que : « la conscience est cet être comme réfléchi » et qu'à ce titre, il est « *phôs* ». En conséquence de quoi, l'identification entre le Logos comme division infinie de l'être un et la lumière devient d'autant plus pertinente. Or, il est étonnant de voir Hegel qui, dans sa perspective anti-judaïque, circonscrit la perception inadéquate de l'être un au seul Baptiste et à Saint Jean, étendre pourtant cette condition à toute l'humanité. Chaque homme, en ce sens que la lumière vient au monde (Jn 1, 9) devient « *phôtizomenos* », c'est-à-dire porteur de la division infinie et en tant que telle. Au-delà du fait que la lumière vienne de cette manière dans le monde, conformément à (Jn 1, 10), la lumière est la condition du monde qui est le sujet, précise Hegel : « de toutes ses [celles de l'homme] déterminations »⁵¹. En conséquence de quoi, l'homme porteur de la lumière est auteur inconscient du monde.

Hegel dispose donc de tous les éléments pour donner à la fois l'explication du drame chrétien et la possibilité de son dépassement. Les hommes, par leur croyance naïve en l'existence d'un monde autonome, occultent leur condition qui est la lumière, tant et si bien que, lorsqu'elle advient dans celui-ci (Jn 1, 10), ils ne la reconnaissent pas (Jn 1, 11) et considèrent ce qui est pourtant leur fait comme quelque chose d'étranger. En revanche, souligne Hegel, en reprenant Jn 1, 12, les hommes peuvent reconnaître leur condition en prenant acte du fait qu'ils sont, en réalité, conditionnés par le nom de Dieu, à son *onoma* traduit ici adroitement par « rapport ». Bien que, de ce fait, ils ne deviennent pas autre chose que ce qu'ils sont, les créateurs du monde, ils atteignent néanmoins la conscience de celui-ci. Percevant le monde en tant que diversité issue de la division infinie de l'être un qui leur est donnée en partage par le Logos, ils se pensent comme *phôtizomenos*, c'est-à-dire

⁵¹ CD, p. 83.

finallement en tant que fils de Dieu, et c'est en ceci que Hegel parle d'une conscience qui égale la vie :

« (...) ils [les hommes] ne deviennent pas autres, mais ils se reconnaissent en Dieu et se reconnaissent comme enfants de Dieu, plus faibles que lui, mais dans la mesure où ils prennent conscience de ce rapport (*onoma*) de l'*anthropou* comme *phôtizomenou phôtialèthinô* découvrant leur essence non dans une réalité étrangère mais en Dieu.»⁵²

2.1.2.2 La singularité du Verbe (Jn 1, 14-17) : l'homogénéité de la vie

Telle est donc la conception la plus universelle du Logos en ce sens qu'il est la division infinie de l'être un entendue comme lumière transmise aux hommes, qui deviennent, par conséquent, fils de Dieu. Il s'agit de la vérité en tant qu'objectivité. Cependant, Hegel se confronte à la difficulté qui surgit au quatorzième verset du *Prologue* : « Et le Verbe s'est fait chair » qui rappelle le fait que le Baptiste « n'a pas témoigné seulement pour *phôs* (v.7), mais aussi pour l'individu (v. 15) »⁵³. Ce que l'on rencontre ici, c'est bien la conception « la plus objective » du Verbe. Le geste herméneutique de Hegel consiste à contourner cet obstacle en faisant rejaillir sur cet extrait non seulement les principaux acquis de son interprétation de la première partie du *Prologue* mais également en rappelant sa méfiance à l'égard du « style commercial » utilisé par Jean tout en concédant un grand mérite au judaïsme duquel il conserve le champ sémantique de la filialité.

Ce que Hegel reproche à l'évangéliste Jean, c'est le langage qu'il mobilise pour rendre compte de la révélation, à savoir un langage objectif dont les caractéristiques ont déjà été rappelées. Néanmoins, la remarque hégélienne se précise en ceci que le travers principal qui consiste à considérer Jésus comme appartenant à un monde en soi, est le reflet d'un « principe juif » selon lequel est maintenue une opposition entre pensée et vie, entre le rationnel et le sensible qui provoque « un déchirement de la vie » et corolairement produit une « relation morte entre Dieu et le monde »⁵⁴. De la sorte, on comprend que, si la lumière vient au monde sous la forme d'un individu incarné, il ne peut alors manquer d'être saisi non pas comme principe

⁵² CD, p. 83.

⁵³ CD, p. 83.

⁵⁴ CD, p. 83.

d'intelligibilité du monde, c'est-à-dire, comme le souhaite Hegel, en tant qu'objectivité mais comme étant un élément qui lui appartient mais qui ne peut alors être saisi que sous des déterminations objectives. L'entendement fige alors sa propre condition de possibilité en la réduisant à un étant mort. Afin de contourner cette aporie, le geste herméneutique de Hegel par le biais duquel il faut discerner le spirituel au sein du langage objectif, consiste à encenser la seule expression dans la langue juive qui est susceptible d'affirmer l'unité entre le principe d'intelligibilité du monde, à savoir l'objectivité et ce qui en dépend. L'attention se porte donc vers l'expression qui qualifie Jésus en tant que « fils de Dieu » : « Cette désignation du rapport filial est, souligne Hegel, une des rares dénominations naturelles qui aient subsisté par hasard dans la langue juive ancienne et qui sont au nombre de ses expressions heureuses »⁵⁵. Dénomination d'autant plus heureuse qu'être fils, c'est avoir la vie en partage, autrement dit, prendre conscience du principe d'intelligibilité du monde et finalement du Logos, qui est la division infinie de l'être un de laquelle dépend la diversité. C'est de la sorte que Hegel envisage l'« homogénéité de la vie » pour qualifier la relation filiale entre le Père et le Fils tant et si bien que l'on peut envisager le fait qu'ils sont:

« seulement des modifications de la même vie ; [et qu'] il n'y a pas d'opposition d'essence, pluralité des substantialités absolues ; ainsi le fils de Dieu est le même être [*Wesen*] que son père, cela pour chaque acte de réflexion, et aussi bien, c'est seulement pour un tel acte qu'il est une réalité particulière. »⁵⁶

2.1.3 La remarque de Michel Henry concernant le jeune Hegel

Au début de ce premier moment du chapitre consacré aux lectures hégéliennes du *Prologue* johannique, nous avons souligné que le reproche qui était adressé au jeune Hegel par Michel Henry était paradoxal car il est avant tout un penseur de l'unité. C'est d'ailleurs ce dessein qui donne un poids ontologique à sa critique du judaïsme. Néanmoins, l'homogénéité qui, chez le jeune Hegel, détermine l'unité du Père et du Fils ne convainc pas Michel Henry et ceci pour une raison relativement simple si on tient compte du fait que l'« inconcevable unité » doit nécessairement, pour cet auteur, être vierge de tout espèce de séparation entre le Père

⁵⁵ CD, p. 84.

⁵⁶ CD, p. 84.

et le Fils. En effet, il suffit de reconsidérer les propos du jeune Hegel concernant la condition de fils pour comprendre en quoi, selon Michel Henry, l'homogénéité de la vie manque de radicalité dès lors qu'elle est ce qui fait l'unité.

Etre fils, selon Hegel, c'est recevoir la vie qui, dans cette lecture du *Prologue* -« en lui était la vie » (Jn 1, 4)-, est d'abord assimilé à « rien ne fut sans lui » (Jn 1, 3) pour ensuite être purement et simplement rapporté au Logos. Or, ce dernier, comme nous avons pu le constater, n'est pas autre chose que l'objectivité, c'est-à-dire, la *division* infinie de l'être un. Partant, si tel est bien le cas, *l'homogénéité de la vie ne répond pas aux conditions de l'unité définie par l'immanence et ceci en raison même de la division qui continue secrètement d'y œuvrer entre le Père et le Fils.*

La remarque de Michel Henry, son rejet de l'homogénéité de la vie comme définissant l'unité, a pour conséquence fondamentale de mettre en échec la modalité sous laquelle Hegel tente de résorber les apories de la « mentalité juive ». Par conséquent, ce n'est plus cette dernière qui tient en échec l'unité mais bien la perspective de Hegel lui-même. Cette remarque doit être nuancée. D'un côté, il est indéniable qu'une forme de contemporanéité entre l'homme et Dieu est rendue possible par le jeune Hegel. En effet, la division de l'être un – Dieu - est ce qui fonde les déterminations objectives qui témoignent du fait que l'homme est auteur du monde. D'un autre côté, la mise en œuvre de ces déterminations à l'endroit du Logos ne peut manquer de l'éloigner de Dieu puisque, par ce biais, il fige la vie qui est à l'œuvre dans l'élément qui le conditionne en tant que fils. Partant, la contemporanéité de l'homme avec Dieu dans l'homogénéité de la vie est ce qui signifie à la fois son infinie distance par rapport au Logos. Cette dimension tragique de la condition de fils fera néanmoins l'objet d'une analyse plus poussée avec Fichte qui offre, quant à lui, une alternative permettant de sortir de cette impasse qui compromet l'unité de l'homme avec Dieu.

2.2 Le Verbe aliéné : critique de la « Religion manifeste »

L'autre grande lecture hégélienne du *Prologue* johannique que critique Michel Henry est celle que l'on retrouve, bien que discrètement dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Le Logos n'y est cependant plus uniquement pensé comme « division » mais comme aliénation et c'est bien cette clé herméneutique qui définit la seconde lecture de Jn 1, 1 par Hegel. Jean Hyppolite a d'ailleurs bien montré comment c'est ce passage fondamental des Ecritures qui constitue également l'arrière-fond de la thèse hégélienne selon laquelle : « (...) comme un événement on dira que l'essence éternelle engendre pour soi un autre »⁵⁷. Ne fût-ce que brièvement, en fonction de la taille du commentaire plus restreinte que dans *Le christianisme et son destin*, il faut montrer pourquoi, une nouvelle fois, la logique de l'aliénation va, cette fois explicitement, à l'encontre de celle de l'immanence qui est censée définir ce que Michel Henry nomme l'unité inconcevable du Père et du Fils. Pour ce faire, nous reprendrons quelques moments fondamentaux de la « Religion manifeste » qui renvoient aux propos que critique Michel Henry en montrant comment, à chaque fois, c'est sous le paradigme de l'aliénation que Hegel esquisse sa théorie du Verbe. Il faudra ensuite expliciter la manière dont cette logique est incompatible avec l'immanence.

2.2.1 Le Logos en contexte trinitaire

L'autodéploiement de l'essence est le cadre dans lequel Hegel fait intervenir une autre lecture du *Prologue*. Le Verbe y est conçu selon la logique de la différence. Le Fils est ici resitué dans son contexte trinitaire qui, d'après Hegel, signifie la logique de la manifestation de l'en-soi susceptible de dépasser la « conscience malheureuse » qui renvoie à l'idée de l'homme en ce sens qu'il est privé de Dieu. Présentons ici brièvement ces trois moments fondamentaux qui composent ce déploiement dont la dynamique peut se résumer en quelques mots. Premièrement, il y a l'en-soi de l'essence, autrement dit le Père, en second lieu, le Fils où le Verbe est celui qui accomplit le passage de l'essence dans son autre, qui rend possible l'être pour soi qui, quant à lui, recouvre alors l'unité de ces trois moments. Une thèse que l'on se permet de reformuler ici semble être à l'œuvre dans le cours de cette ad-

⁵⁷ *Phe II*, p. 273.

venue de Dieu à l'homme : *l'essence ne s'intuitionne et n'est près de soi que dans le mouvement par lequel elle sort de soi et s'exprime dans l'autre que soi.*

2.2.1.1 Le règne du Père ou le désir de s'incarner

Si on suit les propos de Hegel, dans le Christ, c'est l'Absolu qui se présente lui-même et, de ce fait, l'Esprit est capable de prendre la forme de cet autre qui ne lui est pas étranger à savoir, l'homme. Leur unité n'est toutefois pensable que si on se focalise sur l'Incarnation. Celle-ci renvoie aux trois moments, dont nous venons de faire état. Ils contribuent chacun au devenir homme de Dieu pour assurer le devenir Dieu de l'homme, c'est-à-dire sa sanctification qui, en christianisme, signifie le salut de l'humanité, autrement dit, sa déification. De la sorte, Hegel dit bien que « cette incarnation de l'essence divine, ou le fait que cette essence a essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi (...) est le contenu simple de la religion absolue »⁵⁸. Or, l'étape qui précède la réalisation de ce moment fait directement référence à la personne du Père.

Ce lieu est celui dans lequel l'être en général, autrement dit, la substance, n'a pas encore en soi et de son propre côté effectué son passage dans l'autre, c'est-à-dire son *aliénation*. Ce fait a une conséquence pour l'homme en ce sens que, dans ce cas, par sa conscience encore privée de substance, il est voué à imaginer Dieu dans son être-là. Hegel nomme cette figure l'être-là « mystique » ou la « mysticité »⁵⁹. Cette situation nous fait penser au langage objectif dont le jeune Hegel a bien montré toutes les insuffisances. Pour sortir de cette impasse, il n'est plus tellement question de saisir l'objectivité sous-jacente à ce langage mais, devant ce qui se présente comme une pure imagination, la signification en soi doit émerger du concept et surgir dans toute sa nécessité. En accomplissant cette première sortie de soi, le concept, qui n'avait d'abord que la figure de l'immédiateté, prend celle de la conscience de soi en soi. Dans cette aliénation immanente, ce qu'il convient de souligner, en intégrant le commentaire de Jean Hyppolite qui figure en marge de la traduction française, c'est que Hegel veut montrer le mouvement nécessaire du concept par lequel il passe de l'être immédiat à l'esprit et de cet esprit au mouvement

⁵⁸ *Phe II*, p. 266.

⁵⁹ *Phe II*, p. 264.

même de se présenter à l'expérience. Il y a là, dans le chef du Père, ce que l'on peut nommer un premier désir de s'incarner.

2.2.1.2 Le règne du Fils : qui m'a vu a vu le Père

Le fait de l'Incarnation représente selon Hegel « la foi du monde, que l'esprit est là comme conscience de soi, c'est-à-dire comme un homme effectif »⁶⁰. En effet, lorsque l'essence divine prend figure humaine, la figure révélatrice se trouve parfaitement adéquate à ce qu'elle révèle, parce que celle-ci n'est pas autre chose que le Soi humain. Prenant corps dans la singularité d'un individu, se représentant dans l'altérité de la chair humaine, Dieu apparaît comme Esprit capable de surmonter l'abstraction pure qui était encore celle du Père compris en tant que substance pure non-encore aliénée. L'unification de l'essence et de la conscience de soi intervient dans une forme d'immanence réciproque et dialectique. La révélation est donc ici pensée comme étant la manifestation effective de l'Esprit comme acte de se communiquer et de révéler à travers la différence ; elle est autorévélation, autrement dit, révélation du Soi comme Soi et pour Soi dans la traversée de l'altérité qui sépare l'absolu du fini. Entre Dieu et l'homme, l'abîme de la différence n'est donc pas infranchissable car l'unité est celle de l'esprit : « L'esprit, en effet, est le savoir se soi-même dans son aliénation, est l'essence qui est le mouvement de retenir dans son être-autre l'égalité avec soi-même »⁶¹.

Il convient d'insister ici sur cette immanence, car l'autre n'est jamais, dans ce cas, un élément étranger à l'essence car il partage la même substance. Ce n'est plus ici l'homogénéité de la vie qui préside à la relation Père/Fils mais bien l'idée d'un « soi singulier » qui n'a rien d'un « soi étranger ». Le second renvoie au fait d'une conscience absolument différente de son objet derrière laquelle on ne peut s'empêcher de lire la compréhension hégélienne du judaïsme. Le premier renvoie sans aucun doute possible au christianisme. Dans ce cadre, toute occultation de l'essence comme résidu des déterminations objectives portée sur elle par une conscience absolument distincte de ce sur quoi elle porte son regard, ce secret, pour reprendre l'expression de Hegel cesse dès lors que : « l'essence absolue est comme esprit objet de la conscience, car cet objet est comme un Soi dans la relation avec

⁶⁰ *Phe II*, p. 265.

⁶¹ *Phe II*, p. 266.

elle»⁶². Prenant en vue un soi, la conscience est donc renvoyée à sa propre structure de conscience, comme relation à soi qui est la même relation que celle de l'essence avec elle-même dans le rapport à soi. Le soi répète donc la structure de l'essence qui s'aliène dans son soi, ce qui revient à dire que, si le Christ, qui est le Verbe, est ce Soi, alors il ne peut manquer de répéter la différence qui se trouve contenue dans l'essence, c'est-à-dire dans le Père éprouvant le désir de s'incarner. De ce mouvement, qui constitue l'incarnation, deux conséquences peuvent être tirées dans laquelle peut se lire l'aboutissement de la certitude de soi obtenue de l'unité dans le Dieu-homme et réciproquement. D'une part, souligne Hegel : « ce Soi est précisément cet intérieur réfléchi en soi-même qui est immédiatement là et est la propre certitude de Soi pour lequel il est là »⁶³. D'autre part, on comprend que « la nature divine est la même que la nature humaine et c'est cette unité qui devient donnée à l'intuition »⁶⁴. Notons en passant que c'est bien de cette manière que Hegel interprète Jn 14, 9 : « Voilà si longtemps que je suis avec vous, lui dit Jésus, et tu ne me connais pas, Philippe ? *Qui m'a vu a vu le Père (...)* ».

2.2.1.3 L'Esprit : la médiation ecclésiale

Le temps des adieux est donc proche et Hegel interprète le ministère terrestre de Jésus Christ de telle manière que sa lecture permet une certaine intelligence de la médiation ecclésiale. A ce titre, il est important de souligner que celle-ci est tributaire d'une distinction entre la « conscience immédiate » et « conscience spirituelle » qui constituent les deux moments de la « conscience religieuse ». La première, qui est celle du Christ, dont nous venons de rappeler la structure se laisse saisir de deux manières. D'une part, parce qu'elle constitue le savoir *immédiat* de la conscience religieuse, elle est l'être-là sensible qui manifeste la présence de Dieu, en ce sens qu'il signifie d'abord la conscience que l'être est l'essence de la pensée en ce sens qu'elle est immédiatement être-là. D'autre part, la « conscience religieuse » est la pensée, c'est-à-dire le savoir *médiat* du fait que celle-ci est aussi immédiatement être-là.

⁶² *Idem*

⁶³ *Phe* II, p. 267.

⁶⁴ *Phe* II, p. 267.

En revanche, l'autre moment de la conscience religieuse est décrit par Hegel en tant que « conscience spirituelle ». Cette dernière signifie le début du règne de l'esprit qui définit le sens de la résurrection. La mort de Dieu correspond au moment où l'homme singulier, c'est-à-dire l'essence absolue révélée, trépasse dans l'« avoir été »⁶⁵. La conscience pour qui Dieu a cette présence sensible, cesse de le voir, mais de cela seul qu'elle l'a vu, elle devient elle-même « conscience spirituelle ». L'immédiat reçoit donc ici son moment négatif et, de ce fait, l'esprit devient le Soi immédiat de l'effectivité mais en tant que conscience de soi de la communauté. C'est donc la naissance de l'Eglise qui est ici décrite par Hegel, la singularité du Christ dépasse la particularité de son avènement historique pour devenir sujet universel.

A l'apparition de la chair succède donc le passage par la mort. L'Esprit ne saurait d'ailleurs surgir ni être donné sans cette perte. En ce sens, l'absence est la condition de la présence spirituelle et la mort fait naître ici une vie nouvelle qui dévoile un souvenir intériorisant le sens de ce qui est arrivé dans le passé. En conséquence de cela, l'événement Jésus-Christ ne saurait en aucun cas être atteint de manière signifiante hors de son rapport à la communauté qu'il a suscitée et qui l'a interprété. On comprend désormais comment seul le témoignage de l'Esprit permet d'accéder au sens de ce qui s'est manifesté dans le Christ. La tradition ecclésiale constitue, à ce titre, une condition *sine qua non* pour comprendre la figure du révélateur. En effet, c'est en ce lieu que se trouve médiatisé et universalisé l'événement de la réconciliation auquel renvoie Dieu fait homme dans le processus de l'Incarnation.

Toutefois, il est important d'explicitier les conditions de la réception du Christ par la communauté puisque celles-ci font l'objet d'une discussion tout à fait centrale dans la *Phénoménologie*. Le passé et l'éloignement constituent à cet égard un mode fondamentalement inadéquat selon lequel l'immédiat reçoit sa médiation. Dans cette perspective souligne Hegel : « il est seulement plongé superficiellement dans l'élément de la pensée, y est conservé comme mode sensible et n'est pas unifié avec la nature de la pensée »⁶⁶. Si donc la médiation est inadéquate, c'est parce que se maintient ici un rapport d'extériorité entre des termes qui devraient normalement se

⁶⁵ *Phe* II, p. 270.

⁶⁶ *Phe* II, p. 270.

laisser embrasser dans un même mouvement. L'unité de l'homme avec Dieu n'est effectivement rendue possible que si l'on prend acte que la réception de l'événement, qui est l'Esprit par la communauté, ne peut se faire qu'en atteignant une « plus haute culture spirituelle »⁶⁷. Dans ce nouveau contexte, il convient, selon Hegel, d'égaliser sa conscience à la conscience de soi, autrement dit, de saisir le mouvement par lequel l'Esprit vient à se faire vie de la communauté. Celui-ci, pour rendre possible l'effectuation de sa médiation, doit non seulement être l'en-soi de la communauté, mais encore sa sortie-de-soi pour être appréhendé dans l'objectivité, afin de se réfléchir soi-même en soi-même et de devenir « Soi effectif ». L'exact envers de la compréhension de cette logique consisterait à penser que le « riche contenu » ainsi déployé dans la communauté serait en réalité redevable « à ce que l'homme effectif a dit »⁶⁸, ce qui reviendrait à réduire la vie à « un souvenir privé d'esprit »⁶⁹.

2.2.2 La seconde objection de Michel Henry à l'égard de Hegel

Un constat devient clair dès lors que les trois moments de l'incarnation, telle que l'interprète Hegel, viennent d'être rappelés : la logique de l'aliénation œuvre dans chacune des personnes qui constituent la trinité. Premièrement, le Père, pour se rendre accessible aux hommes, doit nécessairement effectuer son passage dans l'altérité. On ne peut donc manquer d'observer que Hegel joue à fond la carte du paradoxe puisque c'est l'aliénation originaire du Père qui rend possible l'unité du divin et de l'humain. En second lieu, on ne manquera pas d'apercevoir que l'herméneutique hégélienne du Fils relève toujours de cette même logique kénotique puisque qu'elle correspond effectivement au moment où Dieu, en vue de son incarnation, devient autre que soi. Le Logos et, corolairement, le *Prologue* johannique : « Au commencement était le Verbe... » (Jn 1, 1), doivent être considérés dans cette même perspective car, selon Hegel : « (...) comme un événement, on dira que l'essence éternelle engendre pour soi un autre »⁷⁰. Le Verbe est donc l'autre du Père. Remarquons en passant que nous sommes confrontés à un commencement de l'Évangile selon Saint Jean qui se trouve en quelque sorte « paulinisé ». En effet, la seconde lecture hégélienne de cette proposition ressemble

⁶⁷ *Phe* II, p. 271.

⁶⁸ *Phe* II, p. 271. On souligne.

⁶⁹ *Phe* II, p. 272.

⁷⁰ *Phe* II, p. 273.

beaucoup plus aux propos de la lettre aux Philippiens : « Il possédait depuis toujours la condition divine mais il n'a pas voulu demeurer de force l'égal de Dieu. Au contraire, il a renoncé à tout ce qu'il avait et il a pris la condition de serviteur (...) » (*Philippiens* 2, 6-7). Enfin, troisièmement, une logique analogue se déploie dans l'humanité puisque la condition même de sa contemporanéité avec Dieu est l'expression même d'une distance avec ce que Jésus a effectivement dit.

Nul doute que cette logique de l'aliénation est en totale contradiction avec la conception que se fait Michel Henry de l'unité entre l'homme et Dieu, qui dépend de l'unité de Dieu avec lui-même. Bien loin de proposer un régime d'intériorité réciproque entre le Père et le Fils, Hegel propose ce qui peut, dans cette perspective, être qualifié d'« extériorité réciproque ». C'est parce que le Verbe est autre que le Père qu'il est capable de le révéler aux hommes. Sur le plan humain, on doit, en outre, constater l'incompatibilité de l'inconcevable unité avec la théorie du Verbe aliéné. Si Hegel soutient la thèse selon laquelle les hommes, pour avoir accès à Dieu, doivent se détourner de ce que Jésus a effectivement dit, cela implique, comme l'a bien montré Francis Guibal, que les « *ipsisima verba Jesu* »⁷¹ ne sont d'aucune utilité pour l'homme qui désire avoir une intelligence du Christ. Bien que nous ne traiterons pas de cette question dans ce mémoire, il est intéressant de constater que l'intérêt de Michel Henry pour les « logia » peut être interprété, dans une certaine mesure, mais sans se confondre avec l'historicisme, comme une réponse à cette distance que l'homme devrait prendre avec l'Écriture. Evoquant ce concept mis en avant par Schleiermacher, Michel Henry souligne que les « (...) “ guillemets qui ponctuent le récit ” », ont délibérément une fonction de « rupture » du récit qui prépare « l'explosion », « l'irruption » des paroles qui « déchirent » la trame du

⁷¹ Ainsi convient-il de constater que, d'après Hegel : « (...) le rapport à cet Événement fondateur n'est pas purement immédiat et historique : l'origine est au présent, il est vain de chercher la “vérité” de l'expérience chrétienne dans l'archaïsme et le retour aux sources. Ni les confessions de foi primitive ni les « *ipsissima verba Jesu* » ne constituent un absolu sur quoi la communauté pourrait s'appuyer ; c'est une illusion de croire atteindre la vérité dans l'immédiateté d'un fait historique ou d'une personne singulière (...). On ne se rapporte pas de manière vraie à cet Événement passé en tentant de nier la distance qui interdit de l'atteindre de manière sensible » dans Francis GUIBAL, *Dieu selon Hegel. Essais sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1975, p. 128-129.

texte⁷², ce qui n'est pas sans conséquences pour le statut des Ecritures: « Organisé autour de cette parole divine, c'est le texte évangélique tout entier qui se trouve *métamorphosé*, démis de son statut langagier, déporté hors de ce lieu proprement textuel vers son référent divin (...) »⁷³. Tout semble donc opposer Hegel et Michel Henry concernant la thématique du Verbe comme unité. Ce que refuse le phénoménologue n'est pas autre chose que le paradoxe mis en avant par Hegel selon lequel la contemporanéité de l'homme avec Dieu est rendue possible par sa distance avec lui, qui constitue, comme nous venons de le montrer, la structure commune à l'homme et à Dieu.

2.2.3 Par de-là l'homogénéité de la vie et l'aliénation

Le but de ce premier chapitre était de montrer en quoi la lecture de l'inconcevable unité entre le Père et le Fils, que Michel Henry interprète sous le paradigme de l'immanence, était incompatible avec les lectures hégéliennes du *Prologue* johannique. Concernant celle que l'on retrouve dans *L'esprit du christianisme et son destin*, nous avons montré comment le concept qui est censé définir cette unité cache en réalité la division infinie de l'être un qui, à ce titre, constitue une première entorse à l'immanence. En outre, cette fois dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous avons montré comment la théorie hégélienne du Verbe, dès lors qu'elle est sous-tendue par la logique de l'aliénation, ne peut manquer d'être en porte-à-faux avec l'idée henryenne d'une intériorité réciproque du Père et du Fils. Or, c'est l'objet de notre second chapitre que d'explicitier comment, d'une part, c'est à l'aide de Fichte que Michel Henry tente de rétablir l'unité entre le Père et le Fils. D'autre part, il conviendra de montrer comment cette unité permet une parfaite contemporanéité entre l'homme et Dieu sans qu'aucune distance n'intervienne dans cette unité qui échappe au concept, c'est-à-dire autant à la division qu'à la logique de l'aliénation.

⁷² « (...) ce récit est *ponctué de guillemets* qui viennent rompre la simple trame des faits et la déchirer. C'est alors le Christ lui-même qui parle, c'est la Parole même de Dieu que nous entendons, et cela parce que le Christ s'est défini comme le Verbe de Dieu, comme sa Parole » dans CMV, p. 13-14.

⁷³ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2004, p. 177-178. On souligne.

Fichte, à n'en point douter, joue un rôle fondamental dans le dépassement de la conception du Verbe comme aliénation. Michel Henry l'utilise moins comme une réponse directe à Hegel que comme un moyen de préparer sa lecture du *corpus* eckhartien, qui recèle quant à lui les ressources qui vont lui permettre de dépasser la perte de l'unité consacrée dans la « religion manifeste ». C'est ce qu'il faudra montrer dans le chapitre suivant. Pour l'heure, il conviendra d'expliquer comment, pour Michel Henry, la pensée de l'unité inconcevable régie par la logique de l'immanence est une nouvelle fois tributaire de deux autres lectures du *Prologue* johannique, en l'occurrence, de celles que Fichte entend mettre en œuvre dans *L'initiation à la vie bienheureuse*. La première de ces lectures permet d'approfondir les conséquences de la théorie du Verbe comme aliénation concernant l'unité de l'homme et de Dieu. En effet, il est question d'envisager le Logos sous un premier concept d'existence qui est la *réflexion*. Celle-ci renvoie, selon le phénoménologue, à une impasse qui se lit dans le dualisme de l'être et de son image qui la sous-tend. Dans ce cadre, bien qu'il y ait une immanence totale entre l'homme et Dieu et donc, une certaine unité, s'accomplit pourtant la perte de l'essence comme immanence, sa fracture qui la rend phénoménologiquement nulle. Au-delà de ce premier concept d'existence, Michel Henry découvre pourtant chez Fichte la possibilité de dépasser la réflexion - qu'il assimile, sous l'influence de Hegel et en vue de son dépassement, au concept d'« aliénation » - pour penser l'immanence. Fichte, par une critique du point de vue religieux, limiterait en effet l'œuvre de la réflexion en décrétant que l'amour lui est inaccessible. Mais une nouvelle fois, selon Michel Henry, surgit, au sein de ce qui gouverne une seconde lecture du *Prologue*, une aporie en ceci que l'unité rendue possible dans cette zone qui se déploie au-delà de toute espèce de dualisme est interprétée par Fichte sur le fond de la *Wissenschaft*. Deux moments structurent donc ce second chapitre. Une première étape sera consacrée au concept d'existence en tant que conscience ou réflexion, tel qu'il est développé dans l'*Anweisung*. Une seconde étape tentera de rendre compte de la manière dont s'établit un autre concept d'existence, cette fois en tant qu'amour, que Michel Henry interprétera comme la

condition nécessaire mais non suffisante pour penser l'immanence qui est seule à même de qualifier l'unité inconcevable du Père et du Fis.

3.1 L'existence comme conscience

Fichte exprime très certainement la volonté d'éviter toute réduction des Ecritures à une lecture qui convertirait leur contenu en autant d'illustrations d'un discours énoncé par celui qui les interprète. A ce titre, il faut se garder de : « (...) les ravalier jusqu'à leur faire dire platitude triviale que ces commentateurs auraient aussi bien pu inventer et énoncer eux-mêmes »⁷⁴. Malgré ces précautions, on ne peut manquer de constater que la première lecture fichtéenne du *Prologue* johannique est entièrement dirigée par des présupposés herméneutiques que Fichte développe lui-même dans la troisième des onze leçons qui composent son ouvrage, qui récapitule les grandes thèses de son ontologie. Notre thèse consiste à dire, à cet égard, que la sixième leçon de l'*Anweisung* au sein de laquelle est insérée la lecture du *Prologue* vaut comme une application au christianisme de ces mêmes présupposés. Le concept-clé qui dirige cette lecture est celui d'existence qui permet d'assurer l'unité de Dieu et de son Verbe. Contentons-nous de mentionner cette première lecture pour ensuite y revenir après avoir élucidé l'ontologie fichtéenne telle qu'elle se présente dans la troisième leçon :

« Peut-on exprimer plus nettement la même chose que nous avons précédemment exprimée de la façon suivante : puisque, en dehors de l'Etre intime et caché en soi de Dieu que nous sommes capables de penser, il *existe* en outre, ce que nous ne pouvons saisir comme un fait ; il existe nécessairement de par son essence intime et absolue : et son existence que nous seuls distinguons de son Etre n'en est pas distincte en soi et en lui ; mais cette existence est primitive, antérieure et étrangère à tout temps, dans l'Etre, inséparable de l'Etre, et l'Etre-même : le Verbe au commencement, le Verbe en Dieu, le Verbe en Dieu au commencement, Dieu le Verbe même, et le Verbe Dieu même. »⁷⁵

3.1.1 L'ontologie de fichtéenne et l'initiation

Il ne faut pas perdre de vue que la troisième leçon de l'*Anweisung* se situe dans une œuvre qui en compte exactement onze. Cet ensemble de conférences que

⁷⁴ VB, p. 184.

⁷⁵ VB, p. 187-88.

Fichte prononça en 1806 à Berlin appartient, avec *Les traits caractéristiques du temps présent* (1804-1805) et de *L'essence du savant* (1805), à la trilogie des ouvrages dits « populaires ». Sans s'attarder sur la signification de cette expression, dont l'usage dans le cadre de la philosophie fichtéenne est le sujet de nombreux débats, il est nécessaire de faire état de l'intention de l'auteur au sein de cet œuvre. Par après, il conviendra d'envisager plus spécifiquement le concept d'existence en tant que représentation ou conscience de l'être et de la critique dont il fait l'objet par Michel Henry dans le cadre de *L'essence de la manifestation*.

3.1.1.1 De la vie apparente à la vie véritable

Tout l'entreprise poursuivie par Fichte dans l'*Anweisung* peut se résumer comme suit : il s'agit de porter l'homme de la vie apparente à la vie véritable qui seule peut le mettre en état de Béatitude⁷⁶. La vie apparente est un mélange de mort et de vie, elle n'est donc pas une « non-vie » mais bien son degré le plus bas. La vie véritable dépend de l'être et s'identifie à lui. Partant, elle est simple, identique avec elle-même, incapable de croître ou de diminuer et donc complète pour l'éternité. Il s'agit donc d'une forme de plénitude qui est fondamentalement étrangère à toute espèce d'apparence qui consiste en une oscillation entre ce qui devient et n'est plus et qui renvoie, en ce sens, à un changement perpétuel où chaque moment y absorbe le précédent, ce dernier fait signifiant une mort continuelle. A l'opposé de cette vie est la vie véritable qui est amour et celui-ci refuse le changement en lui préférant l'unité, l'éternité, l'immuable et l'éternel, autrement dit Dieu en tant que tel. La vie véritable est en Dieu. Le centre de la vie apparente est par contre situé hors de Dieu, il est dans la mobilité. Mais cet effort pour aimer ce qui passe, repose, en réalité, selon Fichte, sur une aspiration nostalgique vers l'éternel parce que *l'apparence, pour être et subsister suppose toujours l'être*. Il s'agit là d'une aspiration asymptotique vers l'être car l'apparence qui est, pour subsister, se dérobe perpétuellement et refuse donc à celui qui l'aime, l'être qui la sous-tend. En revanche, la vie véritable est « bienheureuse » car elle atteint et possède éternellement l'objet de son amour. La leçon à retenir est que l'existence malheureuse, finie, possède, dans sa finitude, la possibilité d'accéder à la vie éternelle.

⁷⁶ Nous offrons ci-après, un résumé analytique de la première conférence.

L'opération à réaliser pour transcender la finitude et s'unir à l'être consiste à rejeter l'accidentel et sa misère pour laisser place à la béatitude. Il s'agit donc bien d'un geste négatif qui consiste à ramener l'esprit de la multiplicité où il se disperse à l'*unité* où il se concentre. C'est en ce sens qu'Emmanuel Cattin parle à cet égard d'un « chemin de libération »⁷⁷ qui est en lui-même « un *Seligwerden*, un devenir heureux, et celui-ci, un retour du multiple à l'Un »⁷⁸. Le problème de l'unité se pose donc dans ce cadre à deux endroits. Premièrement, comme nous l'avons déjà entr'aperçu, dans le cadre d'une théorie du Verbe comme existence. Deuxièmement, dans la quête de la vie véritable. Il apparaîtra évident que ces deux unités sont fondamentalement liées. C'est pourquoi il faut parcourir, avec Fichte, ce chemin qui mène à l'existence.

3.1.1.2 La pensée pure « comme union » avec Dieu

Au cours de la troisième leçon, Fichte se propose de décrire le mouvement que l'homme doit accomplir s'il désire s'unir à l'être, autrement dit, dans le cadre de cette pensée, à Dieu en tant que tel. Tout le problème consiste à pénétrer le centre de la vie que signifie le « fait de la conscience ». Les différentes manières de parvenir à une intelligence de celui-ci sont réductibles à trois courants philosophiques avec lesquels Fichte ne cesse de s'expliquer : le sensualisme, l'empirisme et enfin le rationalisme. Au sein de ces démarches il convient encore d'opérer une distinction entre une manière « vulgaire » de penser la conscience et la « pensée supérieure » de ce même fait. C'est dans cette perspective, après avoir soigneusement distingué l'imagination de la « pensée réelle » que Fichte trouve le site de la vie bienheureuse qui est l'acte vivant de la pensée. Reprenons ces moments, à savoir, d'une part, le fait de la conscience et son intelligence, d'autre part, les distinctions qui mènent à la pensée supérieure qui sont constitutives de la possibilité pour l'homme de participer à la vie divine. Ceci nous amènera à mieux comprendre le concept d'existence qui est le présupposé de la première lecture fichtéenne du *Prologue*. Enfin, il sera question d'envisager la relation que l'homme entretient à Dieu dès lors qu'il est pensé comme « conscience ».

⁷⁷ Emmanuel CATTIN, « La religion fichtéenne », dans J.-C. Goddard et M. Maeschalck (dirs.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie appliquée*, Paris, Vrin, 2003, p. 130.

⁷⁸ *Idem*.

Le fait de la conscience et (ses) intelligences

La condition de la Béatitude, c'est-à-dire de l'union à Dieu réside selon Fichte dans l'amour tel qu'il est d'abord compris sous le paradigme de la « conscience claire » : « l'amour n'existe que là où il y a conscience claire »⁷⁹. Qu'est-ce à dire ? Selon Fichte, celle-ci fait référence à l'homme dès lors que, percevant des objets extérieurs, il ne peut manquer, dans le même temps, d'une part, de créer des représentations de ces objets, d'autre part, à même cette création, il prend conscience de la faculté qui les rend possibles. Il y a ici un triple mouvement par lequel est affirmé la parfaite contemporanéité de l'acte de percevoir les choses extérieures avec l'intelligence de cette perception. Tout revient donc à dire, selon Fichte, que : « Nous voyons, entendons, sentons, - des objets extérieurs ; en même temps que cette vue, etc., nous pensons aussi ces objets, et avons conscience d'eux par le sens interne, de même que par le sens interne nous prenons conscience aussi de notre vue (...) »⁸⁰. Cependant, affirmer ce fait de la conscience ne suffit pas à rendre l'union de l'homme avec Dieu possible puisque celle-ci est également conditionnée par l'intelligence que l'on peut avoir de ce fait.

Selon Fichte, il y a trois manières possibles d'expliquer le fait de la conscience: la « façon de penser populaire », la « philosophie moderne » et enfin la « philosophie ». Par ailleurs, chacune de ces trois voies renvoie à une manière d'envisager la hiérarchisation des pôles constitutifs de la conscience à savoir la chose extérieure et la pensée. D'abord, il y a celle selon laquelle c'est la chose perçue qui est constitutive de la pensée. Ensuite, il y a la possibilité, dans une parfaite égalité entre ces termes, de laisser indéterminée la relation qui les unit. Enfin, il y a une autre forme d'inégalité qui renvoie à l'idée que la conscience interne, autrement dit, la pensée, renferme en même temps le sens externe qui est la possibilité de la chose comme telle. La façon de penser « populaire » fait référence à la première inégalité, dans ce cas, selon Fichte, il y a d'abord le sens, puis la conscience. En conséquence de quoi, cette dernière devient un épiphénomène, un élément second par rapport aux choses. Il y a dans ce cas une dépendance de la pensée à l'égard du monde extérieur. La « philosophie moderne » évoque le second cas en ceci qu'ici « le sens externe

⁷⁹ VB, p. 133.

⁸⁰ VB, p. 134.

seul est la source de la réalité »⁸¹. Enfin, la « philosophie » fait référence à la troisième façon de penser la relation entre la pensée et les choses extérieures. Dans ce cadre, la pensée précède les sens. On aura sans doute reconnu ici l'opposition kantienne entre deux écoles philosophiques radicalement antithétiques. De la sorte Kant souligne :

« Ceux de la première école [sensualistes/Epicure] affirmaient qu'il n'y a de réalité effective que dans les objets des sens, que tout le reste est imagination ; ceux de la seconde [intellectualistes/Platon] disaient au contraire, qu'il n'y a dans le sens rien qu'apparence [*Schein*], que l'entendement seul [*Verstand*] connaît le vrai. »⁸²

Les degrés de la vie : pensée populaire, pensée supérieure

Fichte, conformément à sa logique esquissée dès la première leçon, transcende cette opposition et réhabilite, en les classant en deux niveaux, chacune des trois manières de penser comme étant autant de degrés de la vie. Le premier est réputé « populaire », et les seules manières de penser qui s'y rattachent sont la pensée populaire mais également la « philosophie moderne », qui place la réalité, ce qui fonde la pensée, dans le sens externe. C'est le degré le plus bas de la vie, celui qui, tout en lui appartenant, s'écarte le plus de la Béatitude : « La pensée dans ses manifestations les plus basses, dirais-je : car tel est, et rien de plus, une pensée des objets extérieurs »⁸³. A ce niveau inférieur s'oppose un degré supérieur qui est la « philosophie », mais Fichte apporte cette fois une nouvelle distinction qui permet de mieux comprendre la conscience comme « pensée pure ». Dans cette perspective, en général, la pensée supérieure se donne comme domaine le suprasensible. En cette région se déploie donc une pensée qui : « est celle qui, sans aucun secours du sens externe, et sans aucun rapport avec ce sens, se crée à elle-même son objet purement spirituel en le tirant uniquement d'elle-même »⁸⁴.

C'est à ce niveau, au moment d'assigner une origine à cette création, que Fichte opère une distinction entre « imagination » et « pensée réelle ». La première,

⁸¹ VB, p. 136.

⁸² Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure* (trad. Marty), Paris, Gallimard, 2004, p. 706= A 854/B 882.

⁸³ VB, p. 137.

⁸⁴ VB, p. 138. On souligne.

par la pensée libre, consiste à se créer diverses suppositions par lesquelles il est possible d'expliquer cette origine. Le défaut de cette manière de voir réside, selon Fichte, en ceci qu'il ne s'agit là que de la formulation d'une « hypothèse » dénuée de toute espèce de nécessité. Dans ce cas, pour établir l'hypothèse la plus probable : « elle [l'imagination] consulte ses penchants, ses craintes, ses espoirs ou tout autre passion qui la domine à ce moment-là ; et au cas où cette hypothèse se trouve d'accord avec cette passion, voilà cette fiction retenue comme vérité constante et immuable »⁸⁵. Ceci revient à dire que l'absence de nécessité s'explique toujours par un élément extérieur à la pensée. Tout autre est la « pensée réelle » qui, quant à elle, n'imagine pas, mais « se présente spontanément ce qui est seul et non point à côté et parmi d'autres »⁸⁶. Aucun élément extérieur n'intervient pour établir sa nécessité en ce sens qu'elle « comporte directement (...) sa propre vérification » ou comme l'exprime mieux la version allemande : « *es führt seine Bestätigung unmittelbar in sich selber, und leuchtet, sowie es nur gedacht wird* »⁸⁷. C'est en ceci que la pensée est la certitude qui correspond à l'acte vivant de la pensée, c'est-à-dire à sa *Lebendigkeit*.

Höchste Elemente der Erkenntnis : Etre et existence

Il s'agit là du plus haut degré de la vie qui correspond à l'autofondation de la pensée comme certitude. Toutefois, Fichte doit encore dévoiler la structure de ce geste qui explique l'origine de la création. C'est à cette occasion que se dévoile une conception très spécifique de l'essence de la manifestation avec laquelle Michel Henry va rentrer en confrontation directe. La pensée véritable se donne donc pour but de penser l'Etre avec « rigueur ». A cet égard, il convient d'y distinguer l'Etre intérieur « caché en soi » et son existence, autrement dit sa manifestation, c'est-à-dire encore, sa révélation qui sous-tend la lecture du *Prologue* effectuée par Fichte.

L'Être *caché* en soi possède trois caractéristiques fondamentales : immutabilité, éternité et unité. En ce qui concerne le premier trait, Fichte explique que l'Être est nécessairement soustrait au devenir en ceci que la vraie pensée ne se

⁸⁵ VB, p. 138.

⁸⁶ VB, p. 138.

⁸⁷ Edition « Meiner », p.48.

dégage pas du non-être. L'argument est le suivant : derrière tout ce qui devient, on suppose que quelque chose est en vertu de quoi s'opère son devenir. Sous peine de tomber dans une régression *ad infinitum*, on doit nécessairement poser « un être qui n'est pas soumis au devenir et qui ne tient son Etre de personne ». En conséquence de quoi, celui-ci « existe purement par soi, de soi, et à partir de soi »⁸⁸. Cependant, Fichte ne se contente pas d'affirmer l'autonomie de l'Etre car, souligne-t-il : « une telle pensée (...) vous fait parvenir simplement à un Etre fermé sur lui-même, caché et absorbé en lui. Mais non pas à une existence, je dis existence, à manifestation et révélation de cet Etre »⁸⁹.

Fichte conçoit l'existence comme en ce sens qu'elle se présente comme la possibilité pour l'Etre caché et absorbé en soi, de se manifester, autrement dit, elle constitue sa *représentation*, c'est-à-dire sa conscience : « L'existence de l'Etre est la conscience ou la représentation de l'Etre »⁹⁰. La conscience de l'Etre se laisse mieux saisir au travers de l'exemple du « mur ». Dans ce cadre, il est indéniable que le mot « est » se trouve appliqué à chaque objet, ainsi en est-il question pour le mur qui se trouve face à moi. Fichte s'interroge ensuite sur la nature du « est » dans la proposition « le mur est ». A tout le moins, celui-ci ne se confond pas avec le mur mais avec la troisième personne du singulier renvoie précisément à l'Etre qui représente la chose et en donne par la même occasion, un signe extérieur. L'Etre est donc le fait de poser l'existence du mur à l'extérieur du mur. Sans cette médiation, il n'existerait tout simplement pas et serait absorbé en lui à l'image de l'Etre caché en soi. Ainsi Fichte comprend-t-il l'existence du mur comme étant « son Etre *en dehors* de son Etre »⁹¹. Or la pensée, en se ruant sur les objets oublie cette « conscience de l'Etre ». Pourtant, celle-ci est réputée être le seul mode d'existence de l'Etre. Cette structure se rencontre d'abord dans l'Etre en tant que tel, ce qui revient à dire que l'Etre doit exister. Il existe en ce sens que se distinguent en lui l'Etre absolu et son existence. Cette distinction se rejoue ensuite dans l'existence elle-même puisque elle doit se poser et former en face d'elle un Etre absolu, dont elle-même n'est rien que la simple existence, ce qui revient à dire, pour Fichte, qu'« elle [l'existence] doit par

⁸⁸ VB, p. 140.

⁸⁹ VB, p. 140.

⁹⁰ VB, p. 141.

⁹¹ VB, p. 142. On souligne.

son propre Etre [qui doit exister] s'anéantir en face d'une autre existence absolue ; ce qui donne justement le caractère de simple image, de représentation ou de conscience de l'Etre »⁹². C'est en ceci que l'existence est conscience et que, partant, elle est porteuse d'un savoir.

Relation de l'homme à Dieu : unité et limite

Les éléments fondamentaux de la connaissance permettent à Fichte de reconsidérer la vie bienheureuse et sa condition d'effectuation, cette fois moins par un geste négatif que par la positivité même de l'existence. A ce titre, c'est bien la pensée, autrement dit l'existence, qui permet à l'homme d'être nécessairement lié à l'essence de la manifestation comme existence : « c'est seulement dans la pensée pure que notre union avec Dieu peut être reconnue »⁹³. Cependant, les conditions de cette reconnaissance font encore l'objet d'une discussion qui se prolongera à l'occasion de la cinquième leçon de l'*Anweisung*, notamment en ce qui concerne le « point de vue de la religion ». Pour l'heure, Fichte insiste sur le fait qu'à l'occasion des degrés inférieurs de la vie, Dieu est vu « au travers de voiles opaques et sous forme d'ombres confuses qui proviennent de l'organe spirituel au moyen duquel on considère soi-même et l'être »⁹⁴. Il s'agit bien là d'un aperçu de la critique fichtéenne de la connaissance l'essence au moyen d'images. Dans ce cadre, l'homme qui hérite de l'existence qui lui est donnée par l'essence est affecté d'une limite en ceci que dans ce cas : « Nous ne savons rien de cette vie divine immédiate (...) : car au premier contact de la conscience elle se transforme déjà en un monde mort »⁹⁵. Retourner la conscience donnée par l'essence vers cette essence, c'est donc l'objectiver, réduire sa vie à un étant mort. Michel Henry sera, nous y reviendrons, très sensible à ce propos.

Malgré cette limite fondamentale de la conscience, Fichte ne manque pas de souligner que, d'un certain point de vue, cela ne l'empêche pas d'être parfaitement contemporaine de l'essence, autrement dit, de cet être qui doit exister. Au plus haut

⁹² VB, p. 143.

⁹³ VB, p. 146.

⁹⁴ VB, p. 146.

⁹⁵ VB, p. 177.

degré de la vie, la conscience humaine et l'existence de Dieu ne font qu'un à tel point qu'il n'est pas impossible d'affirmer que *la conscience ne signifie rien de moins que l'acte par lequel Dieu se pose*. C'est en ce sens que le fait que l'essence puisse « se découvrir à la conscience » prend, selon Fichte, un sens radicalement opposé à toute espèce d'objectivation : « il entre dans la forme » (...) la forme nécessaire de l'existence et de la conscience »⁹⁶. Cela signifie donc que « l'existence de l'Etre absolu et divin (...) existe en toute vie »⁹⁷. Toute vie signifiant ici, « toute vie conforme à la loi », c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, toute vie qui est « conscience claire », pour reprendre l'expression de Fichte. La vie divine n'est donc rien d'autre que le fait de la conscience, ce qui permet à l'auteur d'affirmer sans réserve que : « Directement avec son existence réelle, et sans image, il [l'Etre divin] est de tout temps entré dans la vie réelle des hommes (...) »⁹⁸.

3.1.2 L'existence comme aliénation : relecture henryenne

On comprend donc mieux pourquoi Fichte, en ce sens qu'il est non seulement un penseur de l'unité mais également un fin critique de la représentation comme objectivation de l'essence, a donc tout pour plaire à Michel Henry. La phénoménologie de la vie poursuit en un sens un but analogue puisqu'il s'agit, par une critique de la parole de l'essence comme aliénation, de penser l'unité radicale du Père et du Fils afin de rendre accessible cet autodéploiement à l'homme. Pourtant, il n'est pas question, pour le phénoménologue, de se satisfaire de la solution proposée par Fichte car, ce qui se gagne en unité entre l'homme et Dieu dans et par le concept d'existence comme conscience, se perd en immanence - au sens henryen du terme - sur le plan de l'essence. Fracturée par le concept d'existence, l'essence contient un concept de création, c'est-à-dire une distance au sein même de l'absolu. Par conséquent, c'est l'unité entre l'homme et Dieu, prétendument acquise par le fait que l'être doit exister, qui vole en éclats. La critique henryenne de l'être comme existence opère à un double niveau. D'une part, au niveau de l'essence, d'autre part au niveau de la relation que l'homme entretient à celle-ci dès lors qu'elle entre dans

⁹⁶ VB, p. 146.

⁹⁷ VB, p. 146.

⁹⁸ VB, p. 146.

sa vie et la constitue. Nous remarquerons, au fil du développement, qu'en réalité, Fichte sert à qualifier et à préciser les remarques faites par Michel Henry à Hegel.

3.1.2.1 Retour sur le Verbe aliéné

Afin de procéder à la critique du premier concept d'existence tel qu'on le retrouve chez Fichte, Michel Henry interprète ce dernier de telle manière qu'il en vienne à signifier l'essence de la manifestation comme aliénation. Il s'agit donc ici de poser une équation entre Hegel et Fichte. Ceci permet, d'une part, d'avoir une meilleure compréhension de cette logique spécifique de l'essence qui provoque la perte de l'immanence. D'autre part, ce geste herméneutique prépare un « dépassement » du « monisme ontologique », lequel désigne toute philosophie qui envisage l'essence de la manifestation sous la modalité de la division, de la séparation, c'est-à-dire finalement de l'opposition⁹⁹. C'est dans cette perspective que Michel Henry fait rejaillir le champ sémantique typiquement hégélien de l'aliénation sur le premier concept fichtéen d'existence qui détermine la structure de la révélation, qui vaut non seulement pour l'être de Dieu en général mais également pour l'homme défini comme « conscience ».

Michel Henry relit le concept d'existence fichtéen d'un point de vue phénoménologique en reprenant la théorie des éléments fondamentaux de la connaissance, que sont l'être et l'existence, sous la problématique de la « distance phénoménologique ». Si Fichte insistait sur le fait que l'existence est la possibilité pour l'Être caché et absorbé en lui de se manifester, Michel Henry souligne que « l'être n'est un phénomène que s'il est à distance de soi »¹⁰⁰. L'existence est donc comprise comme étant cette distance qui permet à l'être caché de se manifester, c'est-à-dire de revêtir la condition de phénomène. Or, cette opération présuppose qu'il y ait nécessairement une distance, c'est-à-dire une différence qui s'installe entre l'être lui-même et l'existence de l'être. C'est ce qu'explique l'exemple du mur. L'existence de l'être se pose comme différente de l'être et devient sa représentation. Il y a, à ce titre, un écart entre l'être et son image, ce que Michel Henry ne manque évidemment pas de souligner : « L'image est le nom de l'existence considérée comme la manifestation de l'être, elle est la forme de l'être, ce que Fichte appelle

⁹⁹ EM, p. 96.

¹⁰⁰ EM, p. 81.

aussi le savoir »¹⁰¹. Le fait que l'être soit différent de son image est qualifié ici de « dualisme de l'être et de son image ». Cependant, Michel Henry, s'empresse de mettre l'accent sur le fait que être et existence sont pourtant radicalement unis sans pour autant abolir l'idée d'une différence.

Une première lecture de ce dualisme, tel qu'il se présente dans la troisième conférence de l'*Anweisung*, peut laisser penser que être et existence sont deux choses radicalement différentes en ceci que l'être serait ce qui pénètre dans l'existence pour parvenir à sa manifestation. Or, Michel Henry insiste sur le fait que être et existence sont une et même chose en ceci que le dualisme de l'être et de son image est non seulement la révélation du mur mais également de « l'être lui-même »¹⁰². De la sorte, on doit bien s'apercevoir comment Dieu n'est pas uniquement cet « être caché » qui aurait une prétention à la manifestation mais qu'il désigne bien le mouvement de la manifestation en tant que tel, c'est-à-dire son essence. L'être de Dieu désigne donc *non seulement ce qui apparaît mais l'apparaître en tant que tel*. C'est ce que rend la formule « l'être de Dieu existe » et, selon Michel Henry, c'est elle qui traduit le mieux la première lecture fichtéenne du *Prologue* johannique :

« (...) qu'est-ce que le Logos ou Verbe dans la pensée de l'auteur [Saint Jean] ? (...) Il [le Verbe] était au commencement, est-il dit ; il était en Dieu ; il était lui-même Dieu. Peut-on exprimer plus nettement la même chose que nous avons précédemment exprimée de la façon suivante : puisque en dehors de l'être intime et caché en soi de Dieu que nous sommes capables de penser, il existe en outre, ce que nous ne pouvons saisir que comme un fait ; il existe nécessairement de par son essence intime et absolue : et *son existence que nous seuls distinguons de son Etre n'est pas distincte en soi et en lui* ; mais cette existence est primitive (...) dans l'Etre, inséparable de l'Etre, et l'Etre lui-même (...) »¹⁰³

Le Logos, autrement dit, le Verbe, parce qu'il est toujours en même temps et indistinctement Dieu, désigne donc l'unité de l'être et de l'existence. Cependant, Michel Henry s'empresse de souligner que, malgré cela : « il n'est pas dit par là que

¹⁰¹ EM, p. 83.

¹⁰² EM, p. 83.

¹⁰³ VB, p. 187. On souligne.

cette structure soit (...) une structure unitaire »¹⁰⁴. Non pas que l'être soit autre chose que l'existence, mais bien parce qu'il existe, parce qu'en lui se joue la logique de la différence. Si l'être signifie le dualisme de l'être et de l'image, alors, souligne Michel Henry : « (...) cet être divin se trouve posé en dehors de lui comme un être en dehors de son être »¹⁰⁵. Si l'unité de l'être et de l'existence est pensée de la sorte, alors il faut conclure que : « L'unité de l'être et de l'existence a pour conséquence la division de l'être, son auto-séparation d'avec soi (...) »¹⁰⁶. Le premier concept d'existence fait en fin de compte que l'unité reste inconcevable en ce sens qu'à l'instar de Hegel, se rejoue ici la fracture de l'essence. C'est d'ailleurs une expression typiquement hégélienne que Michel Henry utilise pour qualifier la manière dont Fichte conçoit le Logos : « *L'aliénation est réelle non pas comme quelque chose d'extérieur à l'absolu mais comme constituant son essence même* »¹⁰⁷. Ou encore ceci : « *L'aliénation est l'essence de la manifestation* »¹⁰⁸. On aperçoit dont ici clairement comment la conception hégélienne du Verbe sert de guide à la lecture henryenne de Fichte en même temps qu'elle se trouve approfondie par les considérations de l'*Anweisung*. Ceci est d'autant plus manifeste que nous avons déjà montré comment Michel Henry insiste sur le fait que le sens du « était » en Jn 1, 1, signifie que Dieu engendre un autre que soi pour se manifester. Au-delà du fait qu'on aura désormais compris que cet autre est constitutif de l'essence de la manifestation comme différence, il est intéressant de constater comment ce Verbe est nécessairement aliéné, ou plus précisément « aliénant » : « il est le Verbe qui, prononcé, laisse aliéné et vide celui qui le prononce (...) »¹⁰⁹.

¹⁰⁴ EM, p. 85.

¹⁰⁵ EM, p. 86.

¹⁰⁶ EM, p. 86.

¹⁰⁷ EM, p. 86.

¹⁰⁸ EM, p. 87.

¹⁰⁹ Phe II, p. 274.

3.1.2.2 L'homme comme « conscience »

On apercevra plus tard comment cette « scansion » de l'unité rend impossible l'union de l'homme et de Dieu et comment, finalement, le rôle ontologique attribué à la religion rate son objectif et plonge le christianisme dans une forme de naïveté qui consisterait à penser que l'homme se trouve uni et donc sauvé par Dieu dès lors que son essence continue d'être comprise sous la modalité de la différence comme aliénation. Ceci ne doit pas nous empêcher d'apercevoir comment cette unité, toute insuffisante qu'elle soit, rend néanmoins possible une certaine contemporanéité entre Dieu et l'homme. C'est à ce niveau que se joue, chez Michel Henry, une assimilation réciproque des propos du jeune Hegel à ceux qu'il tient dans le cadre spécifique de la religion manifeste. On a vraiment peine ici à distinguer « division » et « aliénation ».

Pour affirmer cette union entre Dieu et l'homme, Michel Henry reprend les propos de Fichte concernant l'équation entre conscience et existence. Nous avons déjà insisté sur le fait que, dans le contexte de l'*Anweisung*, d'une part, « c'est seulement dans la pensée pure que notre union avec Dieu peut être reconnue »¹¹⁰ ; d'autre part, « l'existence de l'Être absolu et divin (...) existe en toute vie »¹¹¹. Encore une fois, Michel Henry relit ces deux moments comme étant autant de témoins du fait qu'il n'y a pas d'opposition entre la conscience et l'existence. Ceci est très clair si on prend acte du fait que, dans cette perspective : « c'est en fait le même pouvoir ontologique qui est pensé par Fichte sous les titres équivalents, de forme, de représentation, de manifestation, de révélation, d'image, de conscience et d'être au sens philosophique (...) »¹¹². Or, l'image ne signifie rien d'autre que l'existence, partant, il y a, selon Michel Henry lecteur de Fichte, une parfaite contemporanéité de l'existence avec la conscience en ce sens qu'elles désignent une seule et même chose, l'essence de la manifestation comme différence. Si, donc, cette équation est établie, alors c'est la logique du dualisme de l'être et de son existence qui rejaillit dans la conscience. Elle est elle-même, dans son essence, aliénation, séparation, opposition. Evoquant Fichte, Schelling et Hegel, concernant leurs conceptions de la conscience, Michel Henry n'hésite pas à affirmer que « en réalité,

¹¹⁰ VB, p. 146.

¹¹¹ VB, p. 146.

¹¹² EM, p. 94.

sur l'essence de la conscience, tout le monde est d'accord : *il y a conscience là où il y a division* »¹¹³. Comme nous l'avions suggéré à la fin du premier chapitre de cette étude, ceci n'est pas sans rappeler les propos du jeune Hegel, qui sont d'ailleurs explicitement rapprochés de ceux de Fichte par Michel Henry : « *le jeune Hegel dans un texte remarquable, [est] très proche de l'analyse fichtéenne du début de l'Evangile johannique et obéit aux mêmes présupposés ontologiques (...)* »¹¹⁴. Cette proximité est établie à partir du concept « phôs ».

¹¹³ EM, p. 864.

¹¹⁴ EM, p. 866.

3.2 L'amour : deuxième concept fichtéen d'existence

Après avoir compris le premier concept d'existence que développe Fichte comme appartenant à une des nombreuses philosophies qui relèvent du « monisme ontologique », Michel Henry revient néanmoins à *L'initiation à la vie bienheureuse* avec comme objectif d'en proposer une lecture fondamentalement différente. L'immanence désigne un « demeurer en soi », à l'extrême opposé de l'idée d'un « hors de soi », que l'on retrouve dans la théorie de l'aliénation du Verbe comme essence de la manifestation. Plus précisément, l'affectivité, concernant l'être, renvoie à l'idée d'un « demeurer en soi-même dans l'identité primitive avec soi »¹¹⁵. Or, souligne Michel Henry, ceci « (...) ne se laisse pas si facilement oublier »¹¹⁶. D'où la thèse selon laquelle Fichte aurait perçu cette idée mais l'aurait aussitôt mise de côté en restant prisonnier du monisme : « Ainsi voit-on l'absolu être (...) compris chez Fichte, non plus comme surgissement et devenir de l'existence dans l'altérité, comme être-à-l'extérieur-de-soi de l'être, mais au contraire comme la persistance et le maintien de celui-ci en lui-même, et cela sous la forme de l'amour »¹¹⁷. La question qui se pose dès lors à nous est celle de savoir comment Michel Henry lit dans l'*Anweisung* la voie qui permet d'initier un dépassement de l'existence comme aliénation. Notre hypothèse de travail sera celle selon laquelle le geste herméneutique de Michel Henry consiste à interpréter Fichte de telle manière que ses propos évoquent l'idée d'une limitation du point de vue religieux afin de dégager un au-delà de la conscience qui serait l'essence de la manifestation comme amour.

Il nous faudra, pour réaliser cette entreprise, opérer un long détour par le texte de Fichte afin de bien saisir la mutation que lui impose Michel Henry. Très concrètement, nous devons envisager, d'une part, les cinquième et huitième leçons de l'*Anweisung*, qui traitent, chacune à leur façon, les différentes manières de considérer l'Être. Ces leçons nous intéressent parce que c'est en elles que peut éventuellement se lire une limitation de la conscience. D'autre part, il faudra se pencher très attentivement sur la dixième leçon, qui fait état de l'essence de la religiosité. C'est sur ce dernier point que Michel Henry lit un avènement de l'essence

¹¹⁵ EM, p. 373.

¹¹⁶ EM, p. 373.

¹¹⁷ EM, p. 373.

de la manifestation comme immanence qui aurait été à la fois découverte puis recouverte par Fichte. C'est dans ce cadre, après avoir considéré ces deux moments, que nous devons envisager l'autre grande lecture que propose Fichte du *Prologue* johannique.

3.2.1 Vers une limitation du point de vue religieux

Le point commun qui lie intimement les cinquième et huitième leçons de l'*Anweisung* tient au fait qu'elles envisagent chacune une série de points de vue sur l'Etre, qui constituent autant de savoirs sur l'essence par le sujet. Fichte limite ces manières de considérer l'Etre à cinq « regards » que sont respectivement : la réalité, la légalité, la moralité supérieure, la religiosité et enfin la science. Ce qui distingue les deux leçons, dont nous allons traiter, tient au fait que la première envisage l'idée d'une « division objective », qui correspond au fait que, par-delà son unité avec l'essence dans la conscience, l'homme propose autant de conceptions de l'être qui contribuent à une division de l'objet considéré. Il s'agit alors, pour le sujet, de constituer l'objet de cinq manières différentes, dont une seule correspond à l'idée de l'Etre. La seconde leçon, qui sera ici relue, est un moment fondamental dans lequel Fichte reprend la division objective pour la considérer d'un point de vue subjectif. Il ne s'agit plus ici pour le sujet de se donner un objet mais de poser un regard sur la manière dont se donne ce qui est donné dans et par sa conscience. A cet égard, Fichte envisage une « division possible » de l'Etre. La possibilité de la division renvoie au fait qu'à présent, c'est un sujet libre qui, posé par soi-même indépendamment de la réalité de l'objet, agit de lui-même.

3.2.1.1 Les cinq regards sur l'Etre

Il a déjà été question de montrer comment, pour Fichte, l'union de l'homme et de Dieu est totale dès lors que le premier est envisagé en tant que conscience. Néanmoins, malgré cette contemporanéité avec l'essence comme existence, l'homme reste simplement une image de l'être, c'est-à-dire, au fond, une possibilité de se représenter l'essence par laquelle il se trouve intimement et sans cesse constitué. On sera donc attentifs à une première limitation de l'œuvre de la conscience par Fichte

lui-même puisqu'en conséquence de ce qui vient d'être rappelé, une distance se réinstaure entre Dieu et l'homme :

« Nous avons beau coïncider avec l'Un, il ne devient pas notre essence intime, mais se présente simplement à nous comme quelque chose d'*étranger* qui se trouve en dehors de nous, et auquel nous nous attachons d'un amour fervent ; il se présente à nous sans forme et sans contenu, ne donnant pour soi aucune notion ou connaissance précise de son essence intime, mais se révélant simplement comme ce par quoi nous pensons et comprenons notre univers et nous-mêmes.»¹¹⁸

Comment s'accomplit ce processus par lequel l'essence intime de l'être divin constitutif de la conscience devient étrangère à cette dernière ? Par l'opération de la conscience elle-même et du savoir de l'essence qu'elle génère en ce sens qu'il est son image. En effet, selon Fichte, le savoir est une image de l'Etre qui correspond à la transformation de la vie et de l'activité divine en un « être fixe ». Cette transformation renvoie à l'idée selon laquelle, dans la conscience comme vision spirituelle : « ce qui en soi est vie divine devient quelque chose de vu, c'est-à-dire quelque chose qui se trouve donné, achevé, bref un monde »¹¹⁹. C'est en ceci que Fichte parle de différentes manières de considérer l'objet, qui correspondent chacune à autant de degrés de la vie spirituelle.

Mais, avant de les envisager, il convient de rappeler que se joue ici ce que Michel Henry appelle une « dissimulation négative » de l'essence. Un regard (*Ansicht*) sur l'être de Dieu est nécessairement dissimulation de son essence en ceci que, désignant la vision en tant que telle, il devient par son opération quelque chose de vu. Or, cette chose qui est vue ne correspond pas au mouvement de la vision dont il est pourtant issu : « notre œil lui-même fait obstacle à notre œil »¹²⁰ Ceci s'explique par la structure ontologique de l'essence qui est elle-même existence, division, opposition, différence. Partant, quand la différence tente de se prendre elle-même en considération, on ne peut manquer de constater qu'en réalité, elle s'aliène elle-même car elle est vouée à rester dans une distance infranchissable d'avec elle-même. C'est cet élément qui fait dire à Michel Henry que la contemporanéité de l'homme avec Dieu, en tant que conscience, est radicalement insuffisante car elle

¹¹⁸ VB, p. 165. On souligne.

¹¹⁹ VB, p. 168.

¹²⁰ VB, p. 177.

consacre précisément une distance qui rend cette unité irréalisable ou naïve. Chaque point de vue connaît donc une limitation initiale qui est inhérente à la structure ontologique de la conscience. Cependant, Fichte offre, à notre égard, dans sa démarche, une typologie de cette limitation qui nous semble d'un grand intérêt pour décrire la manière dont l'homme tente de dépasser la distance qui le sépare de Dieu. C'est d'ailleurs cette éventualité qui se lit au gré de cette gradation de la vie spirituelle. C'est d'ailleurs celle-ci qui permet à Michel Henry d'envisager Fichte comme un des rares penseurs à avoir aperçu la structure de l'essence comme immanence. Venons-en donc au cinq « regards ».

Les choses qui tombent sous le sens (das wirklich Daseiende)

Même si Dieu ne donne pas à l'homme une notion précise de lui-même, il se manifeste à l'homme dans la manière dont celui-ci conçoit le monde. Telle est la thèse de Fichte. Ces conceptions, qui sont autant de regards posés sur l'Etre, marquent chacune les étapes d'un progrès spirituel qui mène à l'union avec Dieu. La méthode qu'adopte Fichte pour enchaîner ces différents regards apparaîtra au cours de ce cheminement comme étant celle de la déconstruction. Un regard se voit non pas rejeté mais réintégré et subordonné au suivant. On retrouve ici l'idée que la vie divine est présente même dans ses manifestations les plus basses et c'est d'ailleurs de ce même point de vue que commence un hypothétique retour de l'homme à Dieu, état qui, pour Fichte, représente le terme de la quête, c'est-à-dire la Béatitude.

La façon la plus « inférieure » de considérer le monde est celle qui, selon Fichte : « prend ce qui tombe sous les sens extérieurs pour le monde et pour existant réellement ; pour ce qu'il y a de plus haut, de vrai et d'existant pour soi »¹²¹. On reconnaît ici l'idée que nous avons déjà explicitée précédemment concernant l'idée fichtéenne d'une façon de penser « populaire », qui rend une intelligence du « fait de la conscience » en ce sens que ce serait la chose perçue qui est constitutive de la pensée. Cette dernière tombe dans le travers d'expliquer la conscience par l'objet des

¹²¹ VB, p. 170.

sens alors que, pour Fichte, cette solution est tout à fait insuffisante parce que « celle-ci ne place pas encore dans la pensée le siège de sa vie (...) »¹²².

La légalité (Gesetz der Ordnung)

La seconde façon de considérer le monde qui dévoile une certaine conception de Dieu est celle qui prétend que le cœur de la réalité est constitué par la loi. Elle est source d'ordre et d'égalité pour une pluralité. Cette conception est redevable à Kant et elle offre une hiérarchie des éléments constitutifs de la réalité telle qu'elle inclut, selon Fichte, le monde sensible en ce sens qu'il est ordonné à partir du monde intelligible. De la sorte, c'est le caractère intelligible de la loi qui est à l'origine de toutes choses en ce sens qu'elle gouverne l'ensemble des éléments qui lui sont subordonnés. Ce sont les hommes qui puisent leur liberté dans la réalité de la loi en ce sens que celle-ci fonde leur liberté. Enfin, le monde sensible ne signifie plus, quant à lui, que la sphère d'action dans laquelle la liberté des hommes peut se développer. Ces idées se retrouvent condensées dans la *Critique de la raison pratique*, texte auquel Fichte donne son aval puisqu'il y trouve une inversion nécessaire au progrès de la vie spirituelle. Ce n'est plus le monde sensible qui se trouve placé à l'origine de toutes choses, mais bien un élément intelligible qui réassume en lui la sensibilité¹²³.

La moralité supérieure (wahre und höhere Sittlichkeit)

Fichte considère ici toujours le pouvoir de la loi. Mais il signale que, dans ce cadre spécifique, ce n'est plus tellement sa capacité à ordonner le donné qui est remarquable mais bien le fait que la légalité possède en elle-même une dimension poétique : « (...) elle crée à l'intérieur du donné quelque chose de nouveau et qui n'est pas donné »¹²⁴. A son tour, la loi du second point de vue se retrouve positionnée dans une nouvelle hiérarchie. Ce qui est à la source de toute réalité et qui est capable de créer du nouveau dans le donné, c'est le sacré ou, en termes platoniciens, c'est le

¹²² VB, p. 137.

¹²³ VB, p. 174.

¹²⁴ VB, p. 174.

Beau. L'humanité vient en second lieu parce qu'elle est capable de se laisser transformer par cette idée en ce sens qu'elle représente potentiellement le Beau. La loi est alors considérée comme un élément qui est susceptible de faire réussir l'homme dans sa tentative de représenter le Beau pour atteindre le repos. Le sensible se trouve alors mis de côté par cette même opération. Au rang des penseurs qui proposent cette logique, on retrouve, souligne Fichte, non seulement Platon, mais surtout son contemporain Jacobi.

Le point de vue de la religion (Standpunkt der Religion)

Le quatrième point de vue sur le monde par lequel Dieu se révèle à l'homme est entièrement dépendant de celui qui précède en ceci que, selon Fichte, il consiste à dire que le sacré, le bon et le beau ne sont pas une production de l'homme mais bien « (...) la manifestation immédiate en nous, en tant que lumière, de l'essence intime de Dieu, son expression et son image, entièrement et tout simplement et sans aucun retranchement, tel que son essence intime peut ressortir dans une image »¹²⁵. On retrouve ici, d'une certaine manière, l'idée d'une contemporanéité parfaite entre Dieu et l'homme. Mais Fichte ne se contente pas d'affirmer ce qu'il a par ailleurs déjà montré. Se dessine alors, dans son propos, une forme de critique dans les possibilités d'affirmer cette contemporanéité dont nous dirions, dans un langage qui nous est aujourd'hui plus audible, qu'il y a, dans l'entendement, une forme de réduction anthropologique qui enlève toute altérité à la transcendance de Dieu. Au passage, notons que c'est bien cette problématique que Michel Henry placera au cœur de son dernier ouvrage publié : « est-il possible à l'homme d'entendre dans le langage qui est le sien une parole qui parlerait dans un autre langage, qui serait celle de Dieu, très exactement de son Verbe ? »¹²⁶. Revenons à Fichte. Selon lui, dire de Dieu qu'« (...) il est absolument de soi, par soi, en soi », c'est en réalité répéter « la forme fondamentale de notre entendement à son occasion »¹²⁷. Pour éviter cet écueil, il convient d'affirmer que Dieu est sujet en nous de sa vie réelle. C'est par lui que la conscience de l'homme est rendue possible : « c'est nous-mêmes qui sommes cette

¹²⁵ VB, p. 175.

¹²⁶ PC, p. 13.

¹²⁷ VB, p. 175

vie immédiate de Dieu »¹²⁸. Or, c'est sur ce point que se dessine la limite fondamentale de la conscience : « *de cette vie divine, nous ne savons rien* »¹²⁹. C'est ce point que Michel Henry critique d'ailleurs chez Fichte, puisqu'il y voit une séparation qui empêche finalement la réalisation d'une unité qui, dans cette démarche, reste inconcevable - en ce sens radical qu'il est impossible d'en avoir une intelligence. Cela ne doit pas nous empêcher de saisir ce qui pousse Fichte à imposer une limitation au point de vue religieux. Celle-ci est parfaitement compatible avec l'idée d'une contemporanéité de Dieu et de l'homme, puisqu'il n'est pas question de renoncer à la thèse selon laquelle l'homme, par sa conscience, est l'existence de Dieu. Néanmoins, cette union radicale est limitative du savoir que l'homme peut acquérir de la racine de son existence car « nous ne savons rien de cette vie divine immédiate (...) : car au premier contact de la conscience, elle se transforme déjà en un monde mort (...) »¹³⁰. Si l'objectif de Fichte est de tenir ensemble que rien n'existe hors de Dieu, avec le fait qu'il faut se garder de réduire celui-ci à l'homme, on comprend alors que la conscience soit le concept le plus adéquat pour réaliser cette entreprise. En effet, cette dernière permet, d'une part, de continuer à affirmer la parfaite unité entre Dieu et l'homme, cependant que, d'autre part, elle rend possible le maintien d'une altérité radicale de la vie divine en évitant, de la sorte, toute espèce de réduction anthropologique : « (...) toujours la forme nous voile l'essence ; toujours notre vision elle-même nous cache l'objet (...) »¹³¹

Pourtant, la question de savoir si Fichte limite le point de vue religieux reste ouverte et ce, parce qu'il affirme qu'il faut s'élever au point de vue de la religion et alors : « (...) tous les voiles disparaissent ; le monde disparaît à tes yeux avec son principe mort, et la divinité elle-même rentre en toi sous sa forme première et primitive, comme vie, comme ta propre vie »¹³². L'homme saint est donc celui qui, en vivant et en aimant Dieu, : « (...) n'apparaît plus dans l'ombre ou couvert d'un voile, mais dans sa propre vie immédiate et vigoureuse (...) »¹³³. De la sorte, on comprend que l'homme religieux est celui qui délaisse les produits de son activité

¹²⁸ VB, p. 176.

¹²⁹ VB, p. 176. On souligne.

¹³⁰ VB, p. 177.

¹³¹ VB, p. 177.

¹³² VB, p. 177.

¹³³ VB, p. 177.

pour considérer l'action qui l'anime. Ce geste n'est cependant pleinement compréhensible que si l'on considère attentivement la huitième leçon de l'*Anweisung*, qui est beaucoup plus prolixe à cet égard et dans laquelle se pose à nouveau la question d'une possible limitation de ce point de vue, qui doit être aperçue si on veut faire droit au propos de Michel Henry et à l'idée que l'amour, compris par lui comme « immanence », excède toute espèce de « point de vue ». Remarquons enfin que Fichte n'est pas très bavard sur le cinquième point de vue de la Science. Il se contente brièvement de dire qu'elle parvient à donner le « Comment »¹³⁴ de la vie religieuse ; en d'autres termes, elle envisage de manière génétique ce qui pour la religion n'est qu'un fait.

3.2.1.2 Les regards et leurs travers: huitième et neuvième leçons

Notre hypothèse est que, d'une manière générale, tous les regards ou points de vue sur l'Etre connaissent une limite qui est celle de l'œuvre de la conscience. Les huitième et neuvième conférences consistent en un approfondissement des cinq points de vue exposés par Fichte lors de la cinquième conférence. A cette occasion, l'auteur mentionne l'ensemble des travers relatifs à chaque point de vue. Or, nous pensons que c'est en relisant attentivement ces limites particulières que peut se confirmer, non sans débats et hésitations, l'idée d'une limite du regard religieux qui serait le corrélat d'une découverte de la structure ontologique de l'être comme se dérobant nécessairement, en vertu de son immanence radicale, non seulement aux produits de l'activité de la conscience mais aussi à son action. Avant d'envisager ces limites, il faut néanmoins faire état des nouvelles indications que donne Fichte concernant l'idée d'un point de vue et le destin qui lui est réservé dans le chemin vers la Béatitude.

Les regards sont à présent envisagés par Fichte en tant qu'ils puisent leur possibilité dans la liberté. Ce concept renvoie une fois de plus à l'idée de l'homme comme conscience. En effet, d'une part, cette conscience s'oppose à l'être en soi et signifie, bien plutôt, l'existence de l'Etre, c'est-à-dire la manière dont celui-ci se manifeste. Cependant, l'être est également en lui-même image ; partant, il possède

¹³⁴ VB, p. 178.

non seulement une prétention à la manifestation, mais désigne aussi lui-même le mouvement de la manifestation en tant que telle. Or, ce dernier fait renvoie à l'idée qu'un être libre et autonome est capable de rendre compte, à partir de lui-même, de la réalité de l'être. Cette liberté, Fichte la nomme le moi et c'est bien lui que l'on retrouve à l'origine des cinq des points de vue sur l'être. Cependant, ceux-ci, comme nous l'avons déjà souligné précédemment, font partie d'un chemin qui vise l'unité de l'homme et de Dieu que désigne l'état de Béatitude. Dans cette quête, Fichte ne se contente pourtant pas de dire que le moi est nécessaire mais qu'il est voué, à terme, à disparaître pour être assumé dans la structure ontologique qui le sous-tend : (...) une fois le but atteint, cette conscience (...) s'évanouit (...) »¹³⁵. C'est pourquoi l'hypothèse que l'ensemble de ces regards soient limités nous semble d'actualité car il désigne en réalité les limites de la conscience. C'est même à l'occasion de l'explicitation de leurs limites respectives que Fichte place, à chaque fois, l'occasion d'un progrès spirituel, c'est-à-dire le passage d'un regard à un autre jusqu'à la Béatitude. Parcourons ce chemin qui nous mènera au débat concernant la limite du point de vue religieux.

La liberté matérielle

Ce point constitue l'« explicitation » de la manière dont le sujet est poussé à considérer le monde comme puisant sa réalité dans les choses qui tombent sous les sens extérieurs. Dans ce cadre, souligne Fichte, le moi est considéré comme sujet indépendant capable de former et de déterminer le monde. En ce sens qu'il est un être propre et autonome, ce dernier possède un instinct de Béatitude « (...) en et par des objets déterminés »¹³⁶. Dans cette opération, le moi crée les objets de son désir en leur donnant une forme. Cependant, bien que ce point de vue consacre le sujet comme « véritable créateur du monde sensible »¹³⁷, la limite fondamentale de ce point de vue, qui n'est autre que la liberté matérielle, réside en ceci que, dans ce cas, le moi reste tributaire du monde extérieur et que, de ce fait, à mesure que le monde change, l'objet du désir créé par le sujet ne peut manquer, à son tour, de subir des

¹³⁵ VB, p. 178.

¹³⁶ VB, p. 227.

¹³⁷ VB, p. 227.

modifications qui, à terme, font que celui-ci est traversé par une incertitude que vient dépasser une deuxième forme de liberté plus radicale.

Liberté générale

Passage du sensible à l'intelligible, la légalité est ici redéployée comme étant la seconde forme de liberté du sujet. Ce qui fonde la légalité, c'est la possibilité que ce dernier a de lui désobéir. Capacité dont le corollaire est l'obéissance, qui consiste pour le sujet à renoncer librement à ses inclinations. Le point positif de cette façon de voir est que le sujet ne désire plus rien d'autre que lui-même. La limite de ce point de vue est que, si le moi est cette liberté, alors « (...) il a encore un être propre »¹³⁸. Partant, son existence se présente encore comme quelque chose qui diffère radicalement de l'essence divine. Or, pour réaliser son union à Dieu, le moi est appelé à se dissoudre. Ceci n'est cependant pas le cas dans le cadre de la légalité puisque celle-ci se fonde sur la possibilité de la désobéissance et celle-ci présuppose un sujet libre et autonome capable de prendre une décision. De plus, le fait que l'homme puisse, dans ce cadre, renoncer à son inclination, possède un désavantage intrinsèque. En effet, si l'homme est privé de toute inclination, souligne Fichte, alors il n'a même pas d'inclination ni pour sa volonté, encore moins pour une autre volonté qui serait celle de Dieu. En conséquence de quoi, l'indifférence à la volonté de Dieu persiste même après le rejet de la sensibilité. Voilà les raisons pour lesquelles Fichte plaide pour un anéantissement du moi pour retrouver l'unité de l'homme avec Dieu : « tant que l'homme désire encore être lui-même quelque chose, souligne Fichte, Dieu ne vient pas à lui »¹³⁹.

Moralité pure et supérieure

A ce stade, l'homme possède encore une existence à part entière dans le monde sensible, néanmoins, il se démarque de l'attitude précédente en ceci qu'à présent, il a définitivement renoncé à lui-même. C'est l'amour divin qui efface l'amour de soi. Ici, toute forme de vie, ainsi que leurs objets, devient un moyen

¹³⁸ VB, p. 229.

¹³⁹ VB, p. 231.

d'atteindre Dieu. Cependant, la limite de cette position consiste à remarquer que le but de l'action humaine reste malgré tout la réalisation de son bonheur en dépit de l'amour de Dieu. En effet, atteindre Dieu n'a de sens pour l'homme uniquement parce que, de la sorte, *il* espère être heureux. Par conséquent, l'homme se présente toujours comme habité par un profond amour de soi puisque l'union avec Dieu n'est qu'un moyen de réaliser son bonheur et non pas la volonté de Dieu, qui n'est donc désirée qu'accessoirement¹⁴⁰. Fichte condamne sévèrement cette attitude :

« En résumé : cette façon de penser, réduite en une prière, s'exprimerait ainsi : "Seigneur ! Que ma volonté seule soit faite, et ceci dans toute l'éternité, rendue par là bienheureuse ; et en échange, tu auras la tienne accomplie durant ce bref et pénible passage dans le temporel" ; - ceci manifestement n'est qu'immoralité, folle superstition, irreligiosité et vrai blasphème de la sainte volonté de Dieu qui apporte la félicité. »¹⁴¹

L'homme moral et religieux

Dans le cadre du quatrième point de vue, sans aucun doute celui qui connaît le développement le plus important dans l'ouvrage de Fichte, les choses s'inversent puisque l'homme religieux est celui qui désire que la volonté de Dieu soit faite afin que, dans et par sa réalisation, la volonté du sujet puisse à son tour se réaliser. Les modalités d'accomplissement de la vie divine dans le moi consistent à consacrer sa vie à Dieu de telle manière que l'homme le retrouve dans l'ensemble de ses manifestations extérieures. La volonté de Dieu égale alors la volonté de l'homme et la constitue. On retrouve donc ici une forme de contemporanéité radicale entre l'homme et Dieu, qui s'était un temps perdue dans l'idée d'un moi indépendant. Concrètement, ce geste consiste pour l'homme à accepter ce qui lui arrive ainsi que la structure qui préside au déploiement de ces événements : « aussi, souligne Fichte, ne prétend-il [l'homme] avoir aucun avis, n'exercer aucun choix sur la structure objective de ces événements, mais accepte toutes les choses telles qu'elles se présentent »¹⁴².

¹⁴⁰ VB, p. 234.

¹⁴¹ VB, p. 235.

¹⁴² VB, p. 238.

Cependant, l'intelligence de l'anéantissement du moi en vue d'une parfaite unité entre l'homme et Dieu requiert, dans la démarche de Fichte, une reprise de quelques considérations sur la moralité supérieure esquissées à l'occasion de la cinquième leçon. Un des moments fondamentaux de cette typologie des regards sur Dieu à travers différentes conceptions du monde a bien consisté à affirmer la dimension poétique de la légalité. Celle-ci signifie, en effet, le règne de l'intelligible dont on apprend à présent qu'il se fonde dans et par l'Etre réel, c'est-à-dire dans l'Etre intime de Dieu lui-même en ce sens qu'il est « en soi et par soi » :

« directement, purement et de première main, sans être déterminé, et du même coup voilé et obscurci par quelque forme impliquée par l'indépendance du Moi et constituant par la même une limitation.»¹⁴³

Par-delà le moi, qui limite par son opération la compréhension de l'Etre de Dieu, il y a donc l'essence divine qui se donne sans aucune espèce de voiles. La moralité supérieure consiste alors pour le moi à se saisir dans la logique de ce déploiement totalement transparent de l'essence, et donc à refuser toute objectivation de l'essence dans le cadre du savoir généré par la conscience. Le lieu où une telle entreprise est possible réside dans la Beauté en ce sens qu'elle puise son origine en Dieu mais se manifeste néanmoins dans celui qu'il inspire¹⁴⁴. L'Etre idéal de l'homme qui traduit l'idée d'une assomption de son moi par l'essence divine renvoie chez Fichte au concept de « talent ». C'est ce dernier qui permet d'atteindre, par le truchement de la moralité supérieure ainsi comprise, l'idée de la religiosité dont l'essence est lue par Michel Henry comme le lieu de l'affectivité, autrement dit, comme l'essence de la manifestation en tant qu'immanence.

Fichte commence donc par reprendre l'idée selon laquelle, à travers une œuvre d'art, qui est la forme par laquelle la pensée devient visible, c'est en réalité au talent de l'artiste que le spectateur est confronté. Or, une des caractéristiques du talent, c'est sa spontanéité, qui le distingue en ceci de l'idée de la légalité en tant que liberté générale, qui nécessite une décision: « (...) le talent réel n'a nul besoin de s'exciter et de se pousser à l'aide de quelque impératif catégorique à pratiquer assidûment son art ou sa science, mais que tout à fait *spontanément* toutes ses forces

¹⁴³ VB, p. 239.

¹⁴⁴ VB, p. 241.

se tendront vers l'objet »¹⁴⁵. La recherche qui s'initie dans le talent n'a pas d'autre but qu'elle-même, c'est une activité poursuivie pour l'amour d'elle-même. A ce titre, elle se présente comme étant « source et racine véritable des joies de l'existence spirituelle »¹⁴⁶. Mais bien que le talent soit par essence suprasensible, une de ses limites est que son expression « (...) exige pourtant et nécessairement que cet objet spirituel revête dans le monde sensible une certaine enveloppe, une forme qui lui serve de support »¹⁴⁷. Ainsi en est-il dans l'exemple pris du tableau de maître qui est la manifestation extérieure du talent de l'artiste. Cependant, en même temps qu'il insiste sur cette médiation nécessaire, Fichte la relativise en disant que : « la forme produit la joie indirectement parce que c'est elle qui traduit cette activité »¹⁴⁸. L'élément fondamental qui annonce donc l'union radicale de l'homme et de Dieu reste l'*activité en elle-même*, c'est-à-dire la production de la forme : « le siège véritable de sa joie [du talent] réside directement dans l'activité par laquelle il produit cette forme »¹⁴⁹.

Le primat de l'activité sur son résultat extérieur est d'ailleurs ce qui marque le passage de la moralité supérieure à la religiosité. C'est en ce sens que Fichte souligne que, l'échec extérieur d'une activité vécue intérieurement peut avoir une vertu pédagogique. En cas d'échec, et la joie persistant dans l'activité, l'homme est invité à délaisser le monde pour entamer un « examen intérieur ». Avant d'en venir à ce point précis de l'exposé, l'importance de l'activité, comme seule source de joie procurée par la spontanéité du talent en tant que génialité, incite Fichte à condamner l'idée d'un salut par les œuvres. La grâce - même si l'auteur n'emploie jamais cette expression - comme « liberté accomplie » ne doit en aucun cas être concurrencée par « l'effort ». Ce concept désigne l'idée selon laquelle l'homme cherche à devenir autre chose que ce qu'il est dans l'état de grâce dans lequel l'installe son propre talent. Fichte atténue donc la portée pratique de son propos, en défendant la thèse qu'un tel effort qui s'opposerait au talent serait une forme d'arrogance et le signe d'un moi qui reprendrait son autonomie par rapport à l'Etre de Dieu. En ce sens, si l'humanité de l'homme n'est parfaitement accomplie que dans le cadre de sa parfaite

¹⁴⁵ VB, p. 242. On souligne.

¹⁴⁶ VB, p. 243.

¹⁴⁷ VB, p. 243.

¹⁴⁸ VB, p. 244.

¹⁴⁹ VB, p. 243.

union à Dieu dans et par son propre talent qui lui est donné, œuvrer à devenir quelqu'un d'autre serait purement et simplement se renier soi-même¹⁵⁰. Or, souligne Fichte, ceci est une « entreprise contre laquelle le christianisme met en garde »¹⁵¹.

La singularité de la vie religieuse réside en ceci que ce qui y est visé, c'est qu'aucun obstacle, aucune résistance ne vienne entraver le développement de l'Etre de Dieu en l'homme. Cette entreprise correspond à l'examen intérieur qui consiste à rejeter les objets de l'activité pour considérer uniquement son mouvement en tant que tel. Cependant, malgré la radicalité de pareille attitude, Fichte souligne qu'elle génère néanmoins des objets spirituels qui sont autant d'expressions de cette activité. Dans ce propos se trouve l'origine de la question de savoir si, décidément, le regard religieux connaît une forme de limitation. Contentons-nous de citer Fichte pour reprendre le débat qui naît chez Michel Henry à l'occasion de la dixième conférence, qui entend saisir l'essence même de la religiosité :

« (...) nous voilà en possession d'un caractère extérieur général de la volonté morale/religieuse, dans la mesure où celui-ci se dégage de sa vie intérieure, éternellement cachée en elle, pour apparaître à l'extérieur (...) l'objet de cette volonté n'est jamais que le *monde spirituel* des individus doués de raison ; car le monde sensible des objets est depuis longtemps réduit pour lui à une simple sphère d'activité.»¹⁵²

3.2.2 L'idée d'une essence de la religion sans science : amour et affectivité

La thèse de Michel Henry à l'égard de Fichte est bien celle selon laquelle Fichte à la fois découvre l'immanence, mais la plonge aussitôt dans l'obscurité car il reste sous l'emprise du monisme ontologique selon lequel l'essence de la manifestation est nécessairement pensée sous le paradigme de l'opposition, de l'aliénation, en somme, de la différence sous toutes les formes qu'elle peut prendre à travers la tradition philosophique. Or, nous pensons que cette lecture de Fichte est un jeu subtil d'interprétation dont le lieu se situe dans le concept d'amour tel qu'il est développé par cet auteur entre le quatrième et le cinquième point de vue sur l'être, c'est-à-dire entre la religion d'une part, et la science, d'autre part. Il faut à présent

¹⁵⁰ VB, p. 248.

¹⁵¹ VB, p. 248.

¹⁵² VB, p. 251. On souligne.

considérer cet entre-deux dans lequel Michel Henry lit l'apparition fugitive d'une conception de l'essence de la manifestation comme immanence. Notre thèse consiste à dire que la lecture henryenne veut, d'un côté, penser la limitation du point de vue religieux, laquelle libère l'affectivité. De l'autre, il s'agit pour le phénoménologue de soutenir que cette occurrence de l'immanence se trouve perdue dès lors que l'essence de la religiosité est subordonnée, par Fichte lui-même, à la Science qui témoigne du fait que ce dernier refuse de penser l'idée que l'amour pourrait valoir comme une expérience à part entière. Il faut donc ici, d'une part, évaluer la pertinence d'une possible limitation du regard religieux chez Fichte. D'autre part, il faudra se pencher sur le problème de la perte de l'amour comme expérience dès lors que celui-ci est subordonné à la réflexion.

3.2.2.1 Par-delà le regard religieux

Est-il pertinent de soutenir que le point de vue religieux connaît une limitation ? La question mérite d'être posée parce que Fichte évoque un au-delà de l'existence comprise comme conscience. Or, nous avons montré que celle-ci sous-tend l'ensemble des points de vue qui constituent la trame qui, à la fois, jalonne et fonde l'idée même d'une initiation à la vie bienheureuse comprise en tant que progrès spirituel : « Qu'est-ce donc qui nous donne la certitude de Dieu, si ce n'est l'amour appuyé uniquement sur lui-même et élevé hors de portée de tout doute possible dans la réflexion seule ? »¹⁵³. Notons bien que c'est dans le concept d'amour que Michel Henry lit, dans la perspective qui est la sienne, une occurrence de l'essence de la manifestation comme immanence. Cependant, qu'est-ce que l'amour pour Fichte ? L'auteur propose, dans la dixième conférence, une séparation qui vient rompre l'unité entre l'homme et Dieu, acquise lors des conférences précédentes. En effet, d'une part, il prétend que « l'Etre seul », dans l'existence, se distingue clairement de la « l'existence en tant qu'existence »¹⁵⁴. Cette distinction recoupe celle qui prend place entre l'Etre qui demeure éternellement en soi et le moi qui tente de le saisir et qui, dans ce geste, ne peut manquer de transformer la vie de l'Etre, son activité, en une « essence solidifiée »¹⁵⁵. On retrouve donc ici la logique qui sous-

¹⁵³ VB, p. 256.

¹⁵⁴ VB, p. 255.

¹⁵⁵ VB, p. 255.

tend l'ensemble des points de vues et leurs limites qui s'enracinent toutes dans le fait que le moi, dans son opération de comprendre l'essence, ne peut manquer de la transformer en un monde qui est systématiquement incompatible avec l'activité de l'essence. Cependant, par-delà ces limites qui sont celles des libertés matérielle et générale ainsi que celle de la moralité supérieure, Fichte évoque néanmoins la possibilité d'une contemporanéité entre l'homme et Dieu, notamment dans et par la religion. Cela ne signifie pas que ce dernier regard ne connaisse pas, à son tour, une certaine limite qu'il faut à présent élucider.

On peut légitimement penser qu'en réalité, le regard religieux ne connaît aucune forme de limitation et que c'est par son biais que l'homme accomplit sa vie spirituelle en retrouvant la béatitude, c'est-à-dire son union à Dieu par-delà les limites imposées par sa conscience. En effet, Fichte évoque l'idée que, par-delà l'opposition qui prend place entre Dieu et le moi, l'amour est le sentiment (*Empfindung*) qui signifie leur réunion, autrement dit, leur lien (*Band*), qui signifie une nouvelle unité radicale entre ces deux termes. Il s'agit donc de penser l'amour comme sensation en ce sens qu'il se présente comme l'essence même de la religion. Cet amour est en effet commun à Dieu et à l'homme. En Dieu, ce mouvement est pensé en tant que persistance, c'est-à-dire comme « amour de soi » qui *échappe nécessairement à toute espèce de représentation*. L'amour de Dieu pour l'homme désigne, quant à lui, la sensation de ce maintien de l'Etre par lui-même. Partant, souligne Fichte, « dans cet amour, l'Etre et l'existence, Dieu et l'homme ne font qu'un (...) »¹⁵⁶. Pour revenir à la question de savoir si le regard religieux connaît une limite, la réponse doit ici être négative parce qu'il désigne finalement l'activité de Dieu qui prend place dans l'homme. L'activité divine, son amour de soi, désigne donc en fin de compte l'essence de la religion qui se donne dans l'homme talentueux.

Néanmoins, surgit ici une ambiguïté chez Fichte puisqu'il est également question d'évoquer, en ce qui le concerne, que l'activité religieuse produit néanmoins des « objets spirituels ». S'il s'agit bien d'objets, n'est-on pas là en fin de compte face au même processus commun à tous les regards portés sur l'essence,

¹⁵⁶ VB, p. 255.

c'est-à-dire à l'éventualité d'une transformation de la vie divine en un monde mort, opération qui semble signifier l'idée même d'une limite de la conscience ? Cependant, cette éventualité ne doit pas nous faire oublier que c'est l'essence même de la religiosité qui rend possible le point de vue religieux et la production de ses objets. L'idée est donc la suivante : l'essence de la religion se dérobe sans cesse à l'ensemble de ses productions et c'est en ceci qu'il convient sans doute d'évoquer une limitation de ce type de regard.

Les conséquences d'une pareille dissimulation de l'essence de la religion par le biais de ses productions doivent faire l'objet d'une brève analyse. D'une part, ce que semble déplorer Michel Henry, c'est que l'unité apparemment acquise entre Dieu et l'homme est vouée, une fois de plus, à voler en éclats. En effet, si l'essence de la religion, c'est-à-dire l'activité divine en tant que telle, se dérobe à l'ensemble de ses productions, alors l'existence de l'homme, c'est-à-dire le moi en tant que tel, ne peut manquer d'être séparé de l'essence divine et est voué à le rester à jamais. L'existence humaine devient ici une existence de seconde main¹⁵⁷ qui est vouée à rester, dans sa compréhension de l'essence, le signe même de son impossibilité de la comprendre. Mais on soulignera que Fichte a besoin de défendre cette thèse puisque c'est l'écart entre l'homme et Dieu qui justifie l'idée même d'une initiation à la vie bienheureuse qui présuppose, quant à elle, l'idée d'un progrès. Comment une telle initiation serait simplement possible sans cette séparation ? On notera au passage que Michel Henry récuse cette idée d'initiation qu'il nomme, dans le manuscrit de *Paroles du Christ*, une « introduction » :

« Introduction à la Vie divine.

Etre et Vie

Etre [mot illisible]

Il n'y a pas d'introduction à la Vie divine.

Nous sommes toujours introduits où devait nous introduire l'introduire

Comment y sommes-nous introduits,

¹⁵⁷ EM, p. 375.

par cette vie elle-même, par la vie divine, et cela en tant que nous sommes des vivants.
[mot illisible] la vie en tant que Vie absolue divine est-elle le Premier [la suite de la proposition est peu lisible]

[En marge de gauche]

->Mort [vérifier expression] Vie Etre.

Cette première différence doit être écartée [mot illisible], confond tout. Etre ne serait-ce pas ce qu'il faut être avant de pouvoir Etre un vivant. L'Etre n'est-il pas l'introduction. L'Etre introduit à la mort [mot illisible]-> cf Fichte.»¹⁵⁸

En ce qui concerne le point positif de l'amour comme essence de la religion, c'est-à-dire de l'activité de Dieu, elle évoque l'idée de l'essence de la manifestation comme immanence qui se dérobe à toute espèce de représentation parce qu'elle se trouve toujours déjà donnée à elle-même en amont de toute espèce de processus menant à la division de l'essence, c'est-à-dire à sa transformation dans et par l'activité du moi en un monde mort. Michel Henry souligne à cet égard qu'il y a une identité fondamentale entre l'être et l'existence qui serait celle que l'on retrouve dans l'amour de Dieu pour lui-même et qu'il faudrait à cet égard distinguer radicalement de sa première compréhension par Fichte, qui est le fait que celle-ci renvoie à l'idée de l'essence de la manifestation comme aliénation: « (...) l'identité ici posée de l'être et de l'existence doit être *comprise rigoureusement* comme caractérisant en fait d'une façon positive la structure interne de l'existence elle-même, de telle manière qu'elle ne signifie plus (...) l'être hors-de-soi »¹⁵⁹. Une telle compréhension « rigoureuse » est-elle simplement possible dans la démarche de Fichte ?

3.2.2.2 L'amour de soi comme immanence et sa perte

La réponse est dans tous les cas négative. Néanmoins, on remarquera que Michel Henry, malgré ce constat, évoque la principale lacune inhérente à cette démarche, laquelle ne sera comblée que par la reprise de certaines thèses de Maître Eckhart dont la mobilisation ne se fera, on le comprend désormais, qu'au regard de la lecture de l'*Anweisung*. Selon Michel Henry, le principal défaut de Fichte, c'est qu'il

¹⁵⁸ Nous reproduisons ici un extrait de la note inédite n°27985 des notes préparatoires à *Paroles du Christ*. On souligne.

¹⁵⁹ EM, p. 377.

dénie à l'amour la possibilité même que celui-ci puisse constituer une expérience. Pour Michel Henry, qui interprète l'amour d'une manière radicalement différente à celle de Fichte, c'est de l'unité de l'essence avec elle-même que naît son effectivité phénoménologique. On retrouve cette idée dans le propos suivant : « (...) l'existence en ce sens qu'elle ne peut être sans se trouver originairement donnée à elle-même, en tant qu'immanente, il [appartient] de saisir elle-même et d'être elle-même une révélation (...) »¹⁶⁰. Or, c'est une thèse qui est maintenue à travers le *corpus* henryen puisqu'on retrouve dans *C'est moi la vérité*, certes dans un autre champ sémantique - celui de la « souffrance » - l'idée même de la logique d'une immanence qui de soi constitue la révélation: « Chargé de soi à jamais, il [le vivant] ne peut rompre le lien qui l'attache à lui-même dans le "souffrir" du "se souffrir soi-même" »¹⁶¹. Le propos doit nous intéresser puisqu'on constate que Fichte y fait l'objet de la même critique que l'on retrouve dès *L'essence de la manifestation* :

« Ce lien est son ipséité, l'ipséité de son Soi. L'ipséité n'est pas l'identité, la simple identité avec soi d'un moi défini par cette structure formelle et vide, la structure du A=A. Si vide est cette identité qu'elle s'est perdue dès son premier pas, brisée en la différence - la différence du A d'avec soi-même, différence à laquelle cette identité est identique. »¹⁶²

Si cette unité est brisée c'est donc parce que Fichte, selon Michel Henry, déclare que l'amour en soi n'a pas d'effectivité phénoménologique propre, c'est-à-dire qu'il ne constitue pas lui-même une manifestation. En effet, cela se vérifie non seulement au niveau de l'essence de la religion mais aussi dans l'intelligence de cette essence, dont on rappellera que, pour Fichte, elle est nécessairement liée à l'idée de la Science. Tout d'abord, au niveau de l'essence de la religion, il est relativement aisé de s'apercevoir que, si celle-ci produit des « objets spirituels », c'est que, dans le fond, elle continue d'être comprise comme différence. Dans ce cas, l'identité entre être et existence ne signifie rien d'autre que l'aliénation est portée à l'absolu comme essence de la manifestation. Michel Henry n'est pas dupe sur ce point puisqu'il souligne lui-même que, dans l'ensemble des points de vue sur l'Etre : « (...) l'existence en tant qu'immanente se dérobe (...) nécessairement, et cela non pas en

¹⁶⁰ EM, p. 378.

¹⁶¹ CMV, p. 250.

¹⁶² CMV, p. 250.

raison d'une déficience de ce pouvoir, parce que la connaissance qu'il suscite serait une connaissance déformante, - précisément, *elle ne déforme rien* - (...)»¹⁶³. L'ensemble des limites indiquées précédemment et finalement celle du regard religieux, ne font, en fin de compte, que confirmer la structure ontologique selon laquelle le moi, même dans son activité bienheureuse - le talent - ne fait qu'exprimer une variante de l'essence de la manifestation comme conscience ou réflexion. Or, cette évidence ne fait plus aucun doute dès lors que Fichte souligne que l'amour est la source de la vérité accomplie en l'homme et que « La vérité accomplie est science : or, l'élément de la science est la réflexion »¹⁶⁴. L'essence de la religion est ainsi subordonnée à la science donc à la réflexion et, partant, il convient de dire qu'elle est ultimement « la pure vérité objective »¹⁶⁵.

C'est là ce que ne peut accepter Michel Henry puisque, si l'essence de la religion est comprise dans et par la structure de la Science, qui est le cinquième point de vue sur l'Etre, alors se produit, une nouvelle fois, la dissimulation de l'essence. Si celle-ci n'apparaît pas, ou mieux si son apparaître est un disparaître, alors son mode de manifestation sombre dans l'indétermination et il n'y a aucune nécessité à affirmer que c'est la réflexion plutôt qu'autre chose. La connaissance de l'essence devient l'impossibilité de son savoir nécessaire. Mieux, sa connaissance devient un savoir hypothétique. Pour Michel Henry, il convient de combler cette lacune en établissant la possibilité - bien qu'il ne s'exprime jamais en ces termes - d'une essence de la religion qui ne soit pas pensée sous le paradigme de la Science. De par notre lecture de *L'initiation*, on comprend que la manœuvre du phénoménologue consiste donc à rejeter le cinquième point de vue sur l'Etre. On retrouve d'ailleurs discrètement l'idée d'une critique de la Science au détour de la lecture qu'opère Michel Henry de Mt 11, 25 :

« La religion (*religio*) étant le lien intérieur qui unit l'homme à Dieu, les pratiques religieuses consistent dans l'actualisation phénoménologique de ce lien. Dans cette union vécue avec Dieu, la vie du fidèle est transformée. A quel point cette transformation qui signifie le salut est étrangère à tout ce que nous entendons sous le nom de science ou de connaissance, cette parole du Christ suffit à l'établir : “Je te

¹⁶³ EM, p. 384. On souligne.

¹⁶⁴ VB, p. 257.

¹⁶⁵ VB, p. 257.

loue, ô Père..., pour avoir caché cela à ceux qui ont la science et la connaissance, et pour l'avoir révélé aux tout petits“. »¹⁶⁶

3.2.3 Die Johanneische Worte

L'idée même d'une essence de la religion délestée de la Science n'est cependant qu'une première étape qui sera concrétisée par la recherche d'un mode de phénoménalisation de cette essence, laquelle continuera d'être une image. Non point celle qui apporte la division de l'Absolu mais qui en exprime toute l'unité. C'est sans doute ce qui pourra caractériser la spécificité de l'amour comme affectivité. Avant d'en venir à ce point de l'exposé, il convient néanmoins de conclure cette étape de notre réflexion en reprenant les acquis de l'un et l'autre concept d'existence que Michel Henry lit dans la philosophie de Fichte. Nous le ferons en reprenant l'une et l'autre lecture du *Prologue* qui se trouvent dans l'*Anweisung*.

3.2.3.1 Le Verbe « scientifique » : le Fils moniste

Une première lecture fichtéenne du *Prologue* ne fait aucun doute sur son rapprochement, certes prudent, avec la théorie hégélienne du Verbe. La question de savoir comment Michel Henry distingue la « division » de l'« aliénation » reste ouverte. Nous répétons ici les propos évoqués plus haut, qui sont ceux de la sixième leçon de *L'initiation* dans laquelle Fichte rejoue l'ontologie développée dans la troisième leçon de son ouvrage : « Il était au commencement, est-il dit ; il était en Dieu ; il était lui-même en Dieu ; il était au commencement en Dieu (...) »¹⁶⁷. C'est bien du premier verset dont il s'agit, mais on y retrouve aussitôt la grande intuition selon laquelle l'Etre égale l'existence comprise ici comme conscience : « en dehors de l'Etre intime et caché en soi de Dieu (...) il existe en outre (...) et son existence que nous seuls distinguons de son Etre n'en n'est *pas distincte en soi et en lui* »¹⁶⁸. Nous avons vu comment cette première renvoie à la théorie du Verbe aliéné, par laquelle s'accomplit la perte de l'essence comme essence de la manifestation. Cependant, malgré ce travers, un des grands avantages de cette lecture consistait à

¹⁶⁶ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2004, p. 113.

¹⁶⁷ VB, p. 187.

¹⁶⁸ VB, p. 187. On souligne.

rendre possible une parfaite contemporanéité entre Dieu et l'homme en tant que conscience.

3.2.3.2 Le Verbe sans la science

Cette solution ne satisfait néanmoins pas les conditions de l'immanence et l'idée que l'essence de l'activité divine serait une autodonation qui précède toute forme d'aliénation. Or, la seconde lecture du *Prologue* de l'Évangile de Jean effectuée par Fichte évoque cette autre lecture de l'essence de la manifestation en tant qu'essence de la religion délestée de la science, c'est en tout cas la thèse que défend Michel Henry : « Fichte en vient à modifier (...) sa théorie du Verbe, c'est-à-dire l'interprétation donnée par lui au début de l'évangile de saint Jean »¹⁶⁹. Cependant, on ne manquera pas de faire remarquer ici que le phénoménologue ne cite pas l'extrait de l'*Anweisung*, dans lequel Fichte dit exactement ceci :

« Au commencement plus haut que tout temps et créateur de l'absolu du temps, est l'amour ; et l'amour est en Dieu, car c'est par lui que Dieu se maintient dans l'existence ; et l'amour est Dieu lui-même, il est et demeure en lui, tel que Dieu est en soi. »¹⁷⁰

Il est inutile de refaire toute la démonstration selon laquelle l'essence de la religion, qui n'est pas autre chose que l'activité divine, est l'amour que Fichte comprend « rigoureusement » comme Science qui désigne la structure de la réflexion dans toute sa pureté en ce sens qu'elle est délestée du réel. Le Verbe, dans ce cadre très précis, reste un synonyme de la vérité objective, tout comme chez Hegel d'ailleurs. Néanmoins, on constate que Michel Henry s'engouffre dans le seul espace, à vrai dire infime, que Fichte laisse entr'ouvert dans son texte avec l'idée d'un au-delà du temps, autrement dit, d'un par-delà la réflexion. D'où cette thèse originale du phénoménologue de concevoir un Verbe qui ne soit pas la Science. Cette éventualité que Fichte aurait aperçue se maintiendrait chez lui au mépris de l'idée que l'homme puisse à jamais atteindre, en tant que conscience, l'absolu, cette fois pensé comme immanence. En réalité, cette impasse est celle de la phénoménologie de la vie qui se met en quête d'un absolu qui serait, de par son unité avec lui-même, une expérience. Ce n'est qu'à ce prix que peut d'ailleurs se gagner l'idée d'une

¹⁶⁹ EM, p. 376.

¹⁷⁰ VB, p. 258.

parfaite unité entre l'homme et Dieu, qui ne s'établisse pas à l'encontre de l'essence de la manifestation comme immanence. De Fichte, il reste donc cette idée : l'amour de soi auquel, si on lui refuse la structure de la réflexion comme expérience, il faut trouver une image adéquate. Cette manœuvre n'est pensable que si on fait référence à la lecture henryenne de Maître Eckhart, qui permet de comprendre comment Michel Henry donne du poids à l'idée d'un Verbe qui se dérobe à tout espèce de réflexion mais qui est néanmoins capable de produire lui-même une expérience qui n'est en aucun cas celle de la Science.

4 TROISIEME CHAPITRE : « YMAGINE DENUDARI »

Conformément au parcours que nous avons proposé, il est à présent nécessaire d'évoquer la lecture henryenne de Maître Eckhart¹⁷¹ qui, à notre égard, est celle qui permet de concrétiser l'unité inconcevable entre l'homme et Dieu. Il était important, au préalable, d'évoquer longuement la théorie du Verbe chez Fichte et ses insuffisances. Sur ce dernier point, on comprend mieux désormais comment celles-ci sont provoquées par la dramatisation henryenne du concept d'amour fichtéen tel qu'il serait incapable de générer par lui-même une expérience à part entière. L'essence de la religion, autrement dit, l'activité de la vie divine mise à l'écart de toute Science, fait néanmoins l'objet d'un nouveau traitement qui permet de préparer une nouvelle lecture du *Prologue* johannique, laquelle sera pleinement réalisée par Michel Henry dans le cadre de *C'est moi la vérité*. Nous faisons ici l'hypothèse que les deux moments « aporétiques », que sont les concepts d'image et d'amour dans le cadre de la lecture henryenne de *L'initiation à la vie bienheureuse*, orientent la lecture du *corpus* eckhartien dans le dessein de trouver une essence qui soit à la fois et toujours en même temps manifestation. D'une part, il faudra souligner comment le rejet de l'image acquiert une nouvelle signification qui rejaillit sur la lecture henryenne des points de vues sur l'Etre. D'autre part, il conviendra de constater comment c'est la Déité eckhartienne qui donne à l'amour fichtéen, délesté de la Science, la phénoménalité dont il reste jusqu'à présent privé. C'est une telle idée qui signifie l'unité inconcevable, c'est-à-dire un authentique Logos qui ne soit pas synonyme de différence et qui rend, de ce fait, possible l'unité de Dieu et de l'homme au sein d'une authentique religion.

¹⁷¹ La littérature secondaire sur les rapports qu'entretient Michel Henry à la pensée de Maître Eckhart ont déjà fait l'objet de nombreuses études. Le lien avec Fichte n'y est cependant pas mis en exergue. Pour un autre point de vue sur les liens entre le phénoménologue et le Thuringien, on se permet de renvoyer le lecteur à : Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, « Michel Henry lecteur de Maître Eckhart », dans *Archives de Philosophie* (1973), p. 603-624. Natalie DEPRAZ « En quête d'une métaphysique phénoménologique ? La référence henryenne à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry » dans Alain DAVID et Jean GREISCH (dirs.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 2001, p. 255-279. Sébastien LAOUREUX, « De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », dans *Revue Philosophique de Louvain*, n°2 (2001), p. 220-253. Plus récemment : Rolf KÜHN et Sébastien LAOUREUX (éds.), *Meister Eckhart-Erkentnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie*, Freiburg/Munich, Karl Alber (coll. « Seele, Existenz und Leben »), 2008, p. 358-382.

4.1 Vers la « Déité » rejet des images, rejet de Dieu

Le titre du second chapitre de notre étude, nous l'avons délibérément intitulé « Fichte et son erreur fondamentale » ; cependant, celui-ci ne devient pleinement intelligible que si on prend acte de l'usage que fait Henry des *Traités et sermons*¹⁷² du Thuringien. Fichte déplorait en effet, dans la pensée hébraïque en général et chez Saint Paul en particulier, l'idée que : « Contraints de reconnaître l'unité et l'immutabilité absolue de l'Être divin en soi, mais ne voulant pas abandonner non plus l'existence autonome et véritable des choses finies, ils ont [les juifs] fait sortir celles-ci de celui-là par un acte arbitraire de l'absolu »¹⁷³. L'existence de l'homme est donc extérieure à celle de l'essence de Dieu et un des problèmes de Fichte, que nous avons délibérément laissé de côté, a consisté, en un sens à invoquer une certaine lecture du *Prologue* johannique afin d'affirmer, à l'aide du concept d'existence, l'idée que l'homme comme conscience est parfaitement contemporain de Dieu. Nous avons suffisamment insisté sur la manière dont Michel Henry dévoile l'aporie sous-jacente à cette manière de penser l'unité entre l'homme et Dieu. Cependant, il faut à présent bien voir comment la réfutation du premier concept d'existence constitue le point de départ du parcours henryen dans l'œuvre d'Eckhart qui, dans cette perspective : « (...) prêche à l'âme son union avec Dieu »¹⁷⁴.

D'une part, Michel Henry insiste sur le fait que c'est l'*Entbildung* qui permet de mettre « hors-jeu » le concept d'image pour libérer l'essence de la manifestation de toute espèce de différence. Pour rappel, celle-ci a été introduite chez Fichte par une conception de la phénoménalité en ce sens qu'elle repose précisément sur le dualisme entre l'être et son image qui se joue tant sur le plan de la conscience que celui de la Science. D'autre part, pour reprendre une nouvelle fois le champ sémantique fichtéen, ce geste qui permet un accès à l'essence de la religion dénuée de toute espèce de Science, est lu, par Michel Henry, comme ce qui renvoie, chez Maître Eckhart, comme le passage, de Dieu à la Déité.

¹⁷² Il s'agit de l'intitulé du recueil de textes rassemblés par Maurice de Gandillac. C'est à cette édition que Michel Henry fait constamment référence quand il aborde la pensée de Maître Eckhart : ECKHART, *Traités et sermons* (trad. M. de Gandillac), Paris, Aubier, 1942. Dorénavant, nous citons cet ouvrage comme suit : T.

¹⁷³ VB, p. 186.

¹⁷⁴ EM, p. 385.

4.1.1 L'Entbildung comme dépassement du dualisme

La démarche mise en place par Michel Henry afin de dépasser l'aporie fondamentale du concept d'amour fichtéen, qui serait privé de la possibilité de constituer par lui-même une expérience, commence par une certaine assimilation des thèses de Maître Eckhart avec la pensée de Fichte. D'une part, on peut dire que le phénoménologue fait se rencontrer Fichte et Eckhart sur trois points décisifs que sont l'idée d'une Béatitude, l'union entre Dieu et l'homme et enfin, le rejet du concept de création. C'est sur ce dernier point que le débat se profile. A cet égard, on peut avancer la thèse que c'est une radicalisation du rejet du concept de création à l'aune de la lecture eckhartienne du *Prologue* johannique qui permet à Michel Henry de légitimer la thèse d'une limitation du point de vue religieux dont est en partie tributaire la libération de l'essence comme immanence.

4.1.1.1 Transition : de Fichte à Eckhart

Trois points fondamentaux rapprochent donc les pensées de Fichte avec celles de Eckhart. Le paragraphe concernant ce dernier fait référence à l'idée que le but fondamental de cette pensée serait, selon Michel Henry, un enseignement qui indique à l'homme et plus spécifiquement à son âme : « (...) ce qu'elle doit faire pour s'élever à cette union [avec Dieu] où elle trouvera à la fois son salut et la *béatitude* »¹⁷⁵. Telle est bien l'entreprise de Fichte dans l'*Anweisung*, qui consiste à faire en sorte que l'homme opère un passage de la vie apparente à la vie véritable qui seule peut le mettre en état de Béatitude. Ainsi, par exemple : « (...) la vie véritable et sa béatitude consistent en l'union avec l'Immuable et l'Eternel »¹⁷⁶.

Si on en revient au texte de Michel Henry, il poursuit en affirmant par ailleurs que : « *l'union existentielle de l'homme avec Dieu n'est possible que sur le fond de leur unité ontologique* »¹⁷⁷. Et le phénoménologue de citer une première fois Eckhart dans le sermon intitulé « Toutes les créatures se rassemblent dans ma raison afin que je les prépare toutes à retourner à Dieu » : « (...) l'âme ne fut rien d'autre que

¹⁷⁵ EM, p. 385. On souligne.

¹⁷⁶ VB, p. 108.

¹⁷⁷ EM, p. 385.

l'opération de Dieu »¹⁷⁸. Fichte rejaillit ici une nouvelle fois puisqu'en un sens, lors de la lecture de la troisième conférence, Michel Henry a bien montré qu'une forme de contemporanéité entre Dieu et l'homme était possible à condition que ce dernier soit envisagé comme « conscience » parce qu'elle signifie exactement la même chose que l'existence. C'est ce qui, dans l'*Anweisung*, se disait comme ceci : « c'est seulement dans la pensée pure que notre union avec Dieu peut être reconnue »¹⁷⁹.

Enfin, un dernier lien est fait avec Fichte concernant le rejet du concept de création. Michel Henry souligne en effet que l'identité entre l'essence de l'âme et l'opération de Dieu est possible à condition que soit rejetée l'idée d'une création. Cette dernière idée renvoie, d'une part, au fait que l'âme serait extrinsèque à l'opération de Dieu et, d'autre part, que cette opération s'ajouterait à l'âme « (...) pour un temps et d'une manière contingente (...) »¹⁸⁰. Bien au contraire, convient-il d'affirmer, avec Eckhart, que l'âme ne constitue rien d'extrinsèque à l'opération de Dieu. Ce propos nous semble pouvoir être rapproché du rejet fichtéen de l'idée de création qui est d'ailleurs à l'origine de son anti-judaïsme : « Contraints de reconnaître l'unité et l'immutabilité absolue de l'Etre divin en soi, mais ne voulant pas abandonner non plus l'existence autonome et véritable des choses finies, ils ont fait sortir celles-ci de celui-là par un acte arbitraire de l'absolu »¹⁸¹. Or, dans ce cadre, c'est une des thèses centrales présentes dans *L'initiation* que d'affirmer que la création est : « (...) l'erreur fondamentale du judaïsme et du paganisme (...) »¹⁸². Cependant, c'est sur la manière de rejeter ce concept de création que Michel Henry façonne un débat entre Eckhart et Fichte.

¹⁷⁸ T, p. 245.

¹⁷⁹ VB, p. 146.

¹⁸⁰ EM, p. 386.

¹⁸¹ VB, p. 186.

¹⁸² VB, p. 183.

4.1.1.2 Quel rejet de la création ?

Dans le chef de Michel Henry, une partie de sa critique envers Fichte semble pouvoir être comprise comme le dessein de montrer que, malgré son rejet explicite de la création, il subsiste néanmoins chez lui l'idée d'une création qui serait notamment à lire dans le premier concept d'existence qui définit l'homme comme conscience. C'est ce dernier qui semble par ailleurs être visé par la mobilisation henryenne de l'*Entbildung* eckhartienne dès lors que l'homme comme conscience tente d'être dépassé pour assurer son union à Dieu, qui ne soit pas pensée sous le concept d'existence, autrement dit, à partir du dualisme de l'être et de son image. Nous faisons ici l'hypothèse que c'est le rejet de l'homme comme conscience qui, dans un premier temps, sous-tend la lecture henryenne du rejet du statut de créature tel qu'on le trouve dans la pensée de Maître Eckhart et qui, en un sens, conditionne l'inclusion de l'homme en Dieu.

Nous avons analysé la manière dont Fichte rejette le concept de création qui serait celui de Saint Paul et de son « parti ». L'effort fichtéen produit, pour tenter de dépasser l'abîme qui prend place entre l'homme et Dieu, consiste à relire le *Prologue* johannique à l'aune d'un premier concept d'existence : « en dehors de l'Etre intime et caché en soi de Dieu (...) il existe en outre (...) et son existence que nous seuls distinguons de son Etre n'en n'est *pas distincte en soi et en lui* »¹⁸³. Michel Henry, dans l'interprétation qu'il propose de ce premier concept d'existence, insiste cependant sur le fait qu'en elle, la vie divine est pensée sous la modalité du dualisme de l'être et de son image qui incarne, selon lui, une des nombreuses figures du « monisme » selon lequel l'essence de la manifestation est « aliénation ». Le dualisme signifie que Dieu n'est pas uniquement cet « être caché » qui aurait une prétention à la manifestation mais, qu'en outre, il désigne bien le mouvement de la manifestation en tant que tel, c'est-à-dire son essence.

Par ailleurs, il a été question de montrer que l'homme en tant que conscience désigne ce même mouvement par lequel Dieu se réalise. Ceci constituait à la fois sa parfaite contemporanéité avec Dieu, mais également son écart avec lui. En effet, les différents points de vue sur l'Etre, témoignent de cette distance. Ceux-ci, parce qu'ils

¹⁸³ VB, p. 187. On souligne.

puissent leur possibilité dans la conscience, génèrent des images de l'Etre qui sont autant de savoirs. Or, le savoir, selon Fichte, est une image de l'Etre qui correspond à la transformation de la vie et de l'activité divine en un « être fixe ». Seul le point de vue religieux semble faire exception en ce sens qu'il permet, d'une certaine manière, d'assurer une parfaite contemporanéité entre l'homme et Dieu. Emmanuel Cattin n'a d'ailleurs pas manqué de faire remarquer que : « *pour la religion, il n'y a que des images (...)* »¹⁸⁴. Si on se contente de suivre Fichte en laissant de côté son interprétation henryenne, c'est somme toute un constat tout à fait adéquat puisque l'essence de la religion qui désigne l'activité divine reste pensée dans le cadre de la Science qui est réflexion donc existence, c'est-à-dire, en fin de compte et pour reprendre les termes exacts de Fichte, : « la pure vérité objective »¹⁸⁵. Est-il cependant légitime de soutenir que cette conception de la religion et l'acceptation de sa limite propre signifie la contemporanéité de l'homme et de Dieu visée par Eckhart lui-même ? L'interrogation est légitime dès lors qu'il s'agit d'affirmer que parce que, dans la religion, il n'y a que des images :

« (...) Fichte retrouve bien l'appel eckhartien à devenir pure image de Dieu, à vivre en tant qu'image dans l'anéantissement du soi : l'image en elle-même n'est rien, elle tient tout son être de l'Etre dont elle est l'image. »¹⁸⁶

Il n'est pas ici question de contester cette lecture certes plus orthodoxe de Fichte puisqu'elle rend parfaitement compte de l'inversion décisive qui se produit entre le troisième et le quatrième regard sur l'Etre : « L'homme religieux sait qu'il n'est rien, que rien n'est en soi-même, mais qu'il n'est que pour autant qu'il est image de l'Etre, pour autant qu'il est uni à l'Etre (...) »¹⁸⁷. C'est bien la thèse avancée par Fichte dès lors qu'il aborde le thème du talent. C'est cependant une autre lecture de l'anéantissement du soi que propose Michel Henry dès lors qu'il relit Eckhart. En effet, le rejet de la création reviendrait dans la pensée du Thuringien à penser l'identité entre l'homme et Dieu par le rejet du concept de création. Néanmoins, ce geste ne revient pas simplement à mettre hors-jeu le concept de création tel que Fichte l'accomplit par l'affirmation de la parfaite contemporanéité de

¹⁸⁴ Emmanuel CATTIN, « La religion fichtéenne », *art. cit.*, p. 135.

¹⁸⁵ VB, p. 257.

¹⁸⁶ *Idem*

¹⁸⁷ Emmanuel CATTIN, « La religion fichtéenne », *art. cit.*, p. 136.

Dieu comme existence et de l'homme comme conscience en ce sens qu'ils désignent tous deux un même mode de manifestation qui se fonde en ultime recours sur le dualisme de l'être et de son image. Ce geste prend une tournure plus radicale puisqu'il s'agit de penser l'amour, l'humilité et la pauvreté en ce sens qu'elles seraient capables de mettre à nu l'essence. Or, d'après Michel Henry, cette destruction, que l'on doit à Eckhart, correspondrait, dans un premier temps, à l'exclusion de toute espèce d'« image »¹⁸⁸. Cet usage de l'*Entbildung* eckhartienne suggère par la négative que le concept de création correspond chez Fichte au mode de manifestation qui fonde conjointement conscience, existence et Science.

A quoi correspond donc le rejet de toutes les images s'il ne signifie pas simplement l'anéantissement du moi dans le cadre de la vie religieuse dans laquelle l'homme tend à se faire activité de la vie divine, Image, ou encore « vérité objective » ? Michel Henry insiste sur le fait que Maître Eckart pense que l'homme peut s'unir à Dieu uniquement s'il se dépouille de son statut de créature. Or, cette opération, qui signifie par ailleurs le rejet de la *naissance*, est plus radicale que celle de Fichte. Un premier regard inattentif pourrait cependant nous faire penser le contraire. Eckhart dit bien ceci : « Si tu veux trouver la nature sans voile, il faut briser toutes les images ; plus on avance dans ce travail, plus on approche de l'Essence »¹⁸⁹. Fichte insistait, quant à lui, sur le fait que : « (...) cette existence divine, aux degrés inférieurs de la vie spirituelle, est vue au travers de voiles opaques et sous forme d'ombres confuses qui proviennent de l'organe spirituel au moyen duquel on considère soi-même et l'être »¹⁹⁰. Dans la foulée, on a vu comment c'est le regard religieux qui permet de dépasser ce voilement de l'essence parce que, dans ce cas : « (...) tous les voiles disparaissent ; le monde disparaît à tes yeux avec son principe mort, et la divinité elle-même rentre en toi *sous sa forme première et primitive*, comme vie, comme ta propre vie »¹⁹¹. Donc, selon Fichte, l'anéantissement du moi consiste à refuser les formes, autrement dit, les images, pour laisser entrer en soi la divinité « sous sa forme première et primitive ». Le rejet des

¹⁸⁸ EM, p. 393.

¹⁸⁹ T, p. 213.

¹⁹⁰ VB, p. 146.

¹⁹¹ VB, p. 177.

images consiste au fond à retourner au dualisme de l'être et de son image qui est la Forme en tant que telle.

C'est à cette équation que Michel Henry s'attaque, puisque selon lui, la Forme est le concept de création qui reste présent chez Fichte. Cette manœuvre se réalise en mobilisant la lecture eckhartienne de Jn 1, 1 qui vise, selon nous, à limiter le point de vue religieux, pour valider la thèse qui jusqu'ici paraît peu probable, selon laquelle Fichte a réussi à penser l'amour comme immanence.

La manière dont Michel Henry propose tacitement de limiter le point de vue religieux se fait jour dès lors qu'il insiste sur le fait que, chez Maître Eckhart, « le rejet de toutes les images (...) est aussi celui des “formes” »¹⁹². La référence henryenne au sermon intitulé « De l'éternelle jeunesse de notre âme »¹⁹³ est essentielle, non seulement parce qu'elle suggère l'idée de la manière dont se réalise la mise en cause du dualisme de l'être et de son image, mais également parce que cette critique se fait par la mobilisation d'une des interprétations du *Prologue* johannique que propose le Thuringien¹⁹⁴ :

« Saint Jean a dit “Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu”. Eh bien ! Pour qu'un homme entende cette parole dans le Père, en qui est tout repos, *il faut qu'il devienne lui-même absolument calme et se sépare de toute image et de toute forme*. Il faut qu'il s'unisse à Dieu avec tant de fidélité que le monde entier ne puisse lui causer ni plaisir, ni peine. Il doit prendre toutes choses telles qu'elles sont en Dieu.»¹⁹⁵

Cette occurrence n'est pas anodine puisque l'homme doit se séparer de « toute image *et* de toute forme ». C'est cette conjonction qui suggère que l'image n'est pas la forme. Ceci est déterminant à plus d'un égard. On a pu constater que, chez Fichte, le rejet de l'image ne correspond en aucun cas au rejet de la Forme puisqu'en un sens, c'est le rejet des images qui met à nu la Forme. Or, Michel Henry lecteur de Eckhart met en avant le fait que la destruction qu'il propose est plus radicale puisqu'elle met en question le dualisme de l'Etre et de son image. L'au-delà

¹⁹² EM, p. 394.

¹⁹³ T, p. 201-203.

¹⁹⁴ Il faut ici remarquer que Michel Henry, dans ce passage de *L'essence de la manifestation*, ne cite pas cette lecture du *Prologue* mais se contente de la mentionner en note de bas de page. Néanmoins, en vertu de la problématique qui est la nôtre, on ne peut écarter la thèse que cette référence tacite soit fondamentale pour le phénoménologue.

¹⁹⁵ T, p. 202.

d'un point de vue religieux chez Fichte était une thèse sujette à discussion en ce sens que le dépassement des images ne mettait aucunement en doute la production d'objets spirituels, ce qui attestait d'un maintien de la structure du dualisme de l'être et de son image. Néanmoins, on a vu Michel Henry suggérer un deuxième concept d'existence chez Fichte, qui serait l'amour de soi comme excédant toute espèce de représentation. Cette thèse n'est sensée que si on comprend le fond eckhartien de ce propos qui permet d'accréditer l'idée d'un amour qui échappe à la forme et qui limite donc le point de vue religieux en se présentant donc à nous comme immanence permettant de penser l'unité inconcevable qui lie l'homme à Dieu sans création.

4.1.2 Rejet de Dieu accès à la Déité

L'autre impasse, qui rendait douteuse la thèse henryenne qui faisait de Fichte un penseur de l'immanence, était celle selon laquelle le cinquième point de vue sur l'Être, c'est-à-dire la Science, déterminait dans le cadre de *L'initiation*, le « comment » de l'essence de la religion. Or, point d'hésitation à cet égard, il s'agit bien de la vérité objective, autrement dit, de la pure réflexion, autre expression qui désigne le dualisme. Affirmer, même avec l'aide de Maître Eckhart, la thèse d'un au-delà de la religion ne suffit donc pas à prémunir celle-ci contre l'idée d'un rejaillissement dans son essence, épurée de toute image et de toute forme, de la structure ontologique de la réflexion. Notre propos veut mettre en lumière comment le rejet eckartien de Dieu pour accéder à la divinité est la réponse de Michel Henry à l'idée de la Science comme définissant, chez Fichte, le comment de l'essence de la religion, c'est-à-dire, en fin de compte, de l'amour.

4.1.2.1 La passivité ou l'essence de la religion sans la Science

Le rejet de la naissance comme processus de génération d'images se fait en effet non seulement en mettant hors-jeu toute espèce d'image et toute forme, c'est-à-dire de la créature en général mais également, souligne Michel Henry, par le rejet : « (...) de ce qui la crée et lui donne naissance dans le monde, au sens d'un pouvoir et d'une activité, celle-ci explicitement reconnue comme telle, comme “activité”, comme “opération”, ou comme “médiation” »¹⁹⁶. Ce rejet caractérise l'essence de la manifestation comme immanence et serait la signature de l'unité inconcevable. On

¹⁹⁶ EM, p. 398.

constate une fois de plus que c'est Fichte qui est dans le collimateur de l'usage henryen de Maître Eckhart. La référence au *Sermon n°2*, dans lequel Maître Eckhart fait état de la signification de la virginité de Marie, nous semble directement viser la *Wissenschaft* fichtéenne qui est susceptible de recouvrir l'essence de la religion. C'est à ce stade et pour préserver cette dernière du mode de phénoménalité selon lequel s'accomplit sa perte que Michel Henry fait intervenir la distinction eckhartienne entre « Dieu » et la « Déité ».

La Déité, telle que Michel Henry l'interprète, est l'unité inconcevable et la source même du rejet de toute espèce d'altérité dans l'essence ; rejet que l'on peut indirectement lire comme étant celui qui se dirige contre la conception hégélienne du Verbe. Hegel disait bien ceci : « (...) comme un événement, on dira que l'essence éternelle engendre pour soi un *autre* »¹⁹⁷. Or, ce rejet est celui de toute opération et c'est à ce titre que, selon Eckhart : « l'Essentialité divine, où Dieu s'abstient de toute *activité* »¹⁹⁸. Il nous semble patent que ce terme d'« activité » renvoie à l'essence de la religion pensée sous le paradigme de la Science. En effet, nous avons pu constater comment l'élément fondamental qui annonce l'union radicale de l'homme et de Dieu reste, chez Fichte, l'*activité en elle-même*, c'est-à-dire la production de la forme : « le siège véritable de sa joie [de l'homme talentueux/religieux] réside directement dans l'activité par laquelle il produit cette forme »¹⁹⁹. Or, le talent est bien l'essence de la religiosité. Cesser toute activité doit donc être compris chez Michel Henry comme la volonté d'accréditer l'autre thèse qui paraissait incongrue dès lors qu'elle était prêtée à Fichte, à savoir l'idée que l'essence de la religion comme amour constituait, si on reprend la hiérarchie des points de vue sur l'être, un en-deçà de la Science.

Que l'essence de la religion produise des formes dans et par son activité, atteste de sa dépendance à l'égard de la Science comme « pure objectivité ». Or, Michel Henry s'en prend directement à cette structure qui sous-tend la possibilité des formes, dès lors qu'il souligne, en reprenant le commentaire de Eckhart concernant Jean 16, 7 :

¹⁹⁷ *Phe* II, p. 273. On souligne.

¹⁹⁸ T, p. 250. On souligne.

¹⁹⁹ VB, p. 243.

« Dans la pure déité il n'y a absolument *aucune activité* ; aussi bien l'âme n'atteint-elle à la Béatitude parfaite qu'en se jetant dans le désert de la Déité, là où il n'y a plus ni opérations, ni *formes* (...)»²⁰⁰

Le fait que, dans la Déité, il n'y ait plus aucune activité est directement corrélé à la disparition des formes. La passivité est donc ce qui fait la spécificité de la Déité dans sa différence avec Dieu parce que celui-ci reste pensé comme opération. Subordonner l'au-delà du point de vue religieux à cette passivité c'est donc penser l'essence de la religion délestée de toute activité, donc de toute espèce de Science. Ce point est tout à fait central puisque l'essence n'est donc plus pensée comme division d'avec soi-même mais comme union. C'est la thèse de l'amour comme immanence qui trouve ici sa justification.

4.1.2.2 La solitude comme rejet de l'unité morte

Au terme de ce premier moment eckhartien, dont on comprend à présent qu'il constitue une réponse aux apories posées par Fichte dans l'*Anweisung*, c'est tout le dessein de l'entreprise henryenne qui est sur le point de toucher à son but, à savoir de penser l'unité radicale entre Dieu et l'homme. Le rejet du statut de créature concernant l'homme est en un sens le refus de penser ce dernier comme conscience. L'existence qui sous-tend ce pouvoir vient par ailleurs de subir une critique radicale qui fait finalement que cette dernière ne peut plus être pensée comme réflexion mais comme unité. La Déité est donc « non-opération », pure passivité. Or, elle signifie le rejet de toute espèce de création et on comprend maintenant que ce qui se cache derrière ce concept n'est pas autre chose que l'idée même de la Science. Michel Henry pense donc l'essence de la religion sans ce cinquième point de vue sur l'Etre et se sert de Maître Eckhart pour décrire la manière dont se réalise, en son sein, l'unité qui détermine la nouvelle relation qu'entretient Dieu à lui-même, religion originaire qui définit son rapport à l'homme. Cette essence comme immanence, Michel Henry en lit le fondement dans cette proposition du *Sermon n°3* : « Dieu est immanent à cette pure essentialité de lui-même, qui ne renferme rigoureusement plus rien d'autre (...). Dieu est une pure subsistance-en-soi-même, où il n'y a ni ceci, ni cela ; car tout ce qui est en Dieu est Dieu ! »²⁰¹. C'est le fait qu'il n'y ait rien d'autre,

²⁰⁰ T, p. 242.

²⁰¹ T, p. 131.

voire même, qu'il n'y ait pas d'autre - au sens où Hegel aurait pu dire que l'essence engendre pour elle-même un autre - qui fait dire à Michel Henry que l'essence produit son propre contenu et que de cette manière :

« (...) l'essence qui subsiste dans le rejet hors d'elle du pouvoir créateur de l'extériorité et, par conséquent, de celle-ci, n'est pas l'unité morte (...) [est] l'essence de l'absolu lui-même, son pouvoir originaire et fondamental de parvenir en soi, de telle manière cependant que, dans ce parvenir et par lui, il demeure en soi dans l'unité ontologique structurelle de son développement intérieur (...).»²⁰²

Or, à n'en point douter, cette immanence détermine également l'essence même de l'homme qui est donc définie par son lien à Dieu. A cet égard, Michel Henry mobilise un autre sermon de Maître Eckhart dans lequel ce dernier explique comment : « il y a quelque chose dans l'âme qui dépasse l'essence créée »²⁰³. L'homme religieux, pour reprendre l'expression de Fichte, n'est donc plus cet homme qui est condamné à rester dans une image et finalement dans la forme qui le maintient à l'écart de l'essence comme immanence. Cependant, c'est bien ce problème qui se pose à Michel Henry²⁰⁴. Si ce n'est plus la Science qui constitue l'essence de la religion comme expérience, à quelles conditions l'unité ontologique qui vient d'être redécouverte et qui, en un sens, constitue le contenu de l'amour privé de Science, peut-il générer en lui-même une expérience et se constituer non seulement comme engendrement mais également comme révélation ?

²⁰² EM, p. 403.

²⁰³ T, p. 231.

²⁰⁴ EM, p. 407.

4.2 Une nouvelle image : l'essence originelle du Logos

Ce dernier moment de notre exposé entend rendre compte de la manière dont Michel Henry pense l'essence de la religion comme étant capable de se présenter également comme une révélation. Si tel est bien le cas, alors la double aporie soulevée par la lecture de l'*Anweisung* peut être résolue. Pour rappel, le premier concept d'existence rendait possible une parfaite contemporanéité entre Dieu comme existence et l'homme comme conscience. Le second concept d'existence, en l'occurrence, l'amour, dont on sait à présent qu'il est le fruit d'une lecture conjointe de Fichte et de Eckhart, menait à l'impasse exactement inverse. En effet, dans ce cas, Fichte se présentait comme un penseur de l'essence comme immanence mais aux dépens de l'union entre l'homme et Dieu. C'est cette dernière impasse qui trouve ici sa résolution, dont on remarquera par ailleurs qu'elle se fait, une nouvelle fois, à l'aide d'une autre lecture du *Prologue* johannique proposée par Maître Eckhart.

4.2.1 L'immanence et son pouvoir de révélation

Que l'essence constitue son propre contenu, c'est là, selon Michel Henry, l'élément déterminant qui, chez Maître Eckhart, fait en fin de compte que celle-ci ne soit pas réductible à un étant mort, comme aurait pu le penser Fichte : « (...) l'essence qui est à elle-même son propre contenu se trouve interprétée, sur le fond en elle de cette identité, non comme l'étant mort et perdu dans sa nuit, mais au contraire comme Raison (...) »²⁰⁵. On reconnaît ici une allusion à l'œuvre de la conscience qui transforme la vie en un étant mort. Or, c'est là un paradoxe puisqu'elle est engendrée par la *Lebendigkeit* de l'existence. En effet, Fichte disait bien qu'il ne suffisait pas de penser un Etre fermé sur lui-même, c'est-à-dire caché en soi, mais bien son existence²⁰⁶. Le fait que l'Etre comme existence, autrement dit, sa vie intime, finit par semer la mort par l'œuvre de la conscience est une aporie que Michel Henry a parfaitement mise en lumière. Celle-ci, qui signifie donc la séparation radicale et insurmontable de l'homme avec Dieu, se trouve résolue dès lors que l'existence, c'est-à-dire la manifestation de l'Etre, ne se trouve plus pensée sous le dualisme de

²⁰⁵ EM, p. 407.

²⁰⁶ VB, p. 140.

l'Être et de son image, dès lors que précisément le contenu de l'essence cachée en soi, radicalement unie à soi-même et qui précède l'existence au sens dont il vient d'être question, constitue de lui-même une révélation. Cette dernière n'est plus créée par la séparation de l'Être d'avec lui-même, mais par son unité infrangible qui est l'essence de la religion privée de Science. Comprise de la sorte, l'essence devient une révélation de soi selon la structure de l'Unité. A ce titre, Michel Henry n'hésite pas à dire que : « (...) *la vie, comme constituée par l'unité, constitutive et fondatrice d'une révélation, (...) est en elle-même révélation* »²⁰⁷. Demeurer en soi-même ne signifie donc pas être voué à rester caché, mais bien le fait se révéler. Telle est la logique qui définit l'effectivité phénoménologique de Dieu.

On ne manquera pas d'être attentif au fait que cette thèse se fait au nom d'une autre lecture du premier verset du *Prologue* johannique telle qu'on la retrouve dans les Sermons du Thuringien. Ce qui intéresse Michel Henry dans cette autre lecture, c'est bien le fait que la manifestation, autrement dit, le Verbe de Dieu, son Fils, est « sans médiation » à l'égard du Père. Ceci revient à dire que Dieu n'engendre pas pour lui un autre, comme aurait pu le dire Hegel, mais qu'en son Fils, c'est Lui-même qui se révèle tout en demeurant en soi : « Saint Jean ne dit-il pas en effet "Le Verbe était en Dieu". Il lui était absolument égal, il était en Lui *sans médiation*, ni plus bas, ni plus haut, mais égal »²⁰⁸. Ce « sans médiation », qui signifie que l'essence est en elle-même une révélation, est une thèse que défendra Michel Henry jusqu'au bout de son œuvre, notamment dans *C'est moi la vérité*, où il est question, nous y viendrons, de penser l'« intériorité réciproque » du Père et du Fils.

4.2.2 L'ami, ou l'homme comme « théognocte »

De quelle manière se trouve résolue l'aporie engendrée par le second concept d'existence dès lors que l'on comprend que l'amour, qui est l'essence de la religion, est en soi une révélation, c'est ce que Michel Henry explique dès lors qu'il interprète le *Sermon n°10* de Maître Eckhart, au cours duquel ce dernier commente Jean 15, 15 : « Je ne vous appelle plus serviteurs (...) mais je vous ai appelés amis (...) ».

²⁰⁷ EM, p. 408. On souligne.

²⁰⁸ T, p. 148. On souligne.

L'amour, dès lors qu'il ne constitue pas par lui-même une révélation, ne pouvait manquer, chez Fichte, d'être livré à la conscience, ou finalement à la Science pour se révéler. Or, dans l'un et l'autre cas, c'est la fracture entre Dieu et l'homme qui est consacrée, autrement dit, la mort. Cette dernière aporie, qui compromet l'unité de Dieu et de l'homme, se trouve néanmoins surmontée dès lors que l'on comprend que *l'unité de l'âme avec Dieu signifie en réalité l'unité interne de l'essence en ce sens qu'elle est une révélation*²⁰⁹. Voilà ce qu'il fallait entendre par « unité inconcevable ». Cette équation sera néanmoins approfondie et nuancée dans la lecture henryenne du *Prologue* qui constitue l'objet de notre quatrième et dernier chapitre.

²⁰⁹ EM, p. 411.

5 QUATRIEME CHAPITRE : « AU COMMENCEMENT ETAIT... L'INFORMATION CREATRICE »

Le quatrième et dernier moment de notre étude est consacré à la lecture originale du *Prologue* johannique que Michel Henry propose dans *C'est moi la vérité*. Il s'agira, à ce titre, de comprendre comment, en réalité, celle-ci est gouvernée par les acquis de la théorie du Verbe telle qu'elle se lit dans *L'essence de la manifestation*, dont les principaux moments viennent d'être rappelés. De la sorte, c'est bien une « phénoménologie de la naissance » que propose le phénoménologue dès lors qu'il cherche à interpréter le début de l'Evangile selon Saint Jean. Un concept clé refait ici surface et se voit approfondi, en l'occurrence, celui de « naissance ». L'ambiguïté de ce terme laisse place à deux conceptions radicalement antithétiques qui définissent les présupposés herméneutiques selon lesquels Michel Henry donne sens radicalement nouveau à la proposition selon laquelle « Au commencement était le Verbe... ». On ne se contentera toutefois pas uniquement de montrer comment les lectures conjointes de Fichte et de Eckhart sont décisives pour qualifier l'un et l'autre concept de naissance.

En effet, l'étude des manuscrits ayant servi à la rédaction de la « trilogie » a révélé plusieurs occurrences d'un auteur qui passerait inaperçu sans une lecture des notes préparatoires par lesquelles Michel Henry développe sa philosophie du christianisme. Claude Tresmontant (1925-1997) fait partie de ces auteurs relativement peu cités dans l'œuvre publiée du phénoménologue. Tout au plus est-il cité une fois explicitement dès lors qu'il s'agit de définir le statut de l'Evangéliste Jean²¹⁰ qui renvoie aux thèses polémiques du *Christ hébreu*²¹¹. La thèse principale de

²¹⁰ Voici ce que dit Michel Henry de la figure de Saint Jean à l'occasion de son article « Archi-christologie » dans lequel figure la seule référence explicite à Claude Tresmontant dans le *corpus* publié: « Il faut se demander en premier lieu comment ces paroles prononcées sur lui-même par le Christ ont pu parvenir jusqu'à nous, dans une sorte d'immédiateté, en sorte qu'il nous semble les entendre de sa propre bouche (...). Jean, prêtre mystique, théologien éminent de l'entourage du grand prêtre, eut le premier, raison de son génie et de la pureté de son cœur, l'intelligence de ce que le Christ lui dit de lui-même, à savoir qu'il est le Christ, le Fils de Dieu. » dans Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2004, p. 115. Il s'agit là, sans contestation possible, d'une référence aux propos de Claude Tresmontant « Le quatrième Evangile est un livre de haute théologie, l'œuvre d'un théologien qui appartenait au haut sacerdoce hébreu, faisant probablement partie, initialement, du groupe des Sadducéens. S'il est dit et répété que le Seigneur l'aimait, c'est sans doute ou peut-être parce qu'il était un disciple éminent qui avait particulièrement bien compris l'enseignement du Seigneur. Il avait ses propres notes, ses propres documents (...). Ce livre d'un théologien sacerdotal commence par un commentaire du Document,

cet ouvrage s'inscrit en faux contre l'exégèse contemporaine en partant du principe que les Evangiles sont un ensemble de notes manuscrites rédigées directement en hébreu sur la base de l'enseignement du messie, qui furent ensuite traduites en grec²¹². Ce n'est pas notre but ici de revenir sur la polémique qu'a suscitée cette thèse ni d'ailleurs sur ses enjeux herméneutiques²¹³. Cependant, on ne manquera pas de souligner que replacer cette thèse dans l'ensemble de la logique de l'œuvre de Claude Tresmontant, c'est découvrir une préoccupation qui est également celle de Michel Henry : singulariser le judéo-christianisme en ce sens qu'il constitue une ontologie à part entière dans sa différence d'avec la pensée grecque. Le premier, auteur, dès le début de son œuvre, souligne que la pensée hébraïque va en sens inverse de la pensée grecque²¹⁴. Alors que le second souligne par exemple que : « (...) l'incompatibilité radicale du concept grec de Logos atteint son paroxysme dès que celle-ci revêt la signification qui sera la sienne dans le christianisme (...) »²¹⁵.

sacerdotal lui aussi, Genèse 1 : *bereschit*... Dans nombre de cas, par exemple à la fin, c'est lui qui est le plus près des événements » in Claude TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles. Présentation de Mgr J.-CH. Thomas*, Paris, O.E.I.L., 1983, p. 306. On souligne.

²¹¹ Claude TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles. Présentation de Mgr J.-CH. Thomas*, Paris, O.E.I.L., 1983. Dans ce cadre, l'auteur se penche sur la question de la genèse des Evangiles. Il ne faut cependant pas oublier que cette démarche suscita, dans le milieu des exégètes, une immense polémique. Pour une réponse aussi critique que directe relative à l'ouvrage du « Correspondant de l'Institut », il faut impérativement faire référence à la réponse de Pierre Grelot : Pierre GRELOT, *Evangiles et tradition apostolique. Réflexions sur un certain « Christ hébreu »*, Paris, Cerf (coll. « Apologues »), Paris, 1984. Pour un aperçu général des tenants et des aboutissants de ce débat, on renvoie le lecteur à Emilio RASCO, *Deformación y formación de los Evangelios. De Claude Tresmontant a Pierre Grelot*, dans *Gegorianum*, 67, 2 (1986), p. 329-339. Certaines recensions permettent également de se faire une idée des immenses problèmes que pose la démarche de Tresmontant: Gerard SLOYAN, *Le Christ hébreu*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, 47 (1985), p. 745-747 ainsi que J. WINANDY, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), p. 260.

²¹² « Que les Evangiles de Matthieu, de Marc et de Luc, dans leur texte grec, soient des traductions faites à partir de textes hébreux antérieurs, c'est donc une évidence pour qui a pris l'habitude de lire la Bible hébraïque en hébreu. A chaque pas, dans sa lecture des Evangiles grecs, il reconnaît les expressions hébraïques auxquelles il est habitué par la lecture des livres hébreux de la vieille Bibliothèque inspirée des Hébreux nomades installés au pays de Chanaan » dans Claude TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles. Présentation de Mgr J.-CH. Thomas*, Paris, O.E.I.L., 1983, p. 37.

²¹³ On se permet de renvoyer le lecteur à notre travail sur cette question : Joaquim HERNANDEZ-DISPAUX, « De la Bible comme poème aux Paroles du Christ. Enjeux herméneutiques de la lecture henryenne du *Christ hébreu* », dans *Re-lire Michel Henry, Actes du Congrès de Louvain*, sous la direction scientifique de Gr.JEAN, N. MONSEU et J. LECLERCQ, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012, texte sous presse.

²¹⁴ Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina »), 1953, p. 14.

²¹⁵ Michel HENRY, *Incarnation*, op. cit., p. 11.

Dans l'un et l'autre cas, il y a donc une forme de rejet de la pensée grecque pour approcher le christianisme.

Il est par ailleurs intéressant de constater que Claude Tresmontant donne un sens particulier à cette différence radicale entre pensée grecque et monde biblique en appliquant à celle-ci des catégories fondamentales chères à la philosophie d'Henri Bergson. Si la pensée grecque appartient au registre de la « fabrication », l'ontologie biblique serait, quant à elle, tributaire du concept de création : « Penser la genèse du réel comme création, comme une opération positive est une originalité de la tradition biblique »²¹⁶. Ce dernier renvoie, par contraste avec la version grecque de ce concept selon laquelle le réel est donné d'une seule fois, à l'idée plus spécifique d'un processus qui serait une « création continuée »²¹⁷ dont la temporalité manifeste une création en train de s'effectuer gouvernée par l'idée de durée. C'est ce contexte qui pousse Claude Tresmontant, dans la perspective qui est la sienne, à lire le premier verset du Prologue johannique comme suit : « au commencement était l'information créatrice, elle était auprès de Dieu »²¹⁸. Michel Henry rejette le concept de création mais pourtant il continue d'affirmer que la vie n'est pas inerte et qu'en ceci, elle est « (...) essence agissante, se déployant avec une forme invincible, source de puissance, puissance d'engendrement immanente à tout ce qui vit (...) »²¹⁹. Michel Henry a-t-il rejeté toute espèce de concept de création ? Quels sont les rapports entre « engendrement » et « durée ». Nos réflexions à ce sujet seront un ultime approfondissement de la signification du rejet de l'idée de création dans l'approche phénoménologique du christianisme.

²¹⁶ Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, op. cit., p. 14.

²¹⁷ Claude TRESMONTANT, *Problèmes du christianisme*, Paris, Seuil, 1980, p. 75.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 52.

²¹⁹ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 72.

5.1 Phénoménologie de la naissance

Michel Henry, dans son œuvre tardive, se rapproche des Écritures afin d'en faire une interprétation dont le présupposé fondamental est, à notre avis, celui de la logique de l'inconcevable unité. Ceci est patent dès lors que notre auteur distingue fondamentalement deux concepts de naissance. Le premier, la naissance réputée mondaine, évoque sans les mentionner l'ensemble des logiques de l'essence qui contreviennent à la dynamique selon laquelle l'essence se déploie en régime d'immanence. Le spectre du « monisme ontologique » et ses variantes les plus diverses, que ce soit celles de l'homogénéité de la vie, l'aliénation ou encore la Science, rejaillit inéluctablement à l'heure de qualifier le travers radical de ce en quoi consiste naître dans le monde : « (...) la venue au monde « hors de soi » du monde l'étreinte de la vie avec soi serait *brisée* avant que de se produire) - si la Vérité de la Vie est irréductible à celle du monde »²²⁰. Le champ sémantique heideggerien de l'être-au-monde, qui saisit l'unité de tous les modes de fraction de l'essence comme immanence, ne doit pas nous faire oublier que la remarque est également dirigée contre Hegel et Fichte. La naissance mondaine ne signifie rien d'autre que la perte de l'inconcevable unité. En marge de celle-ci, Michel Henry souligne néanmoins qu'il existe un autre concept de naissance : « La génération de l'Archi-Fils dans le procès d'auto-génération de la vie absolue, c'est là ce que désigne son Archi-naissance contemporaine du surgissement de la vie elle-même, impliquée en elle, *une avec elle* »²²¹. Bien que l'on ne puisse manquer de constater que le champ sémantique de l'unité refasse ici surface, il est patent que c'est bien ce concept qui gouverne la lecture henryenne du *Prologue* johannique, son exégèse originale par laquelle on peut dire de lui qu'il en constitue à la fois - dans un cercle herméneutique - l'exposé : « C'est cette naissance véritable et la seule possible comme l'Archi-génération transcendante de l'Archi-Fils qu'expose le *Prologue* fulgurant de Jean »²²². Avant d'en considérer quelques passages fondamentaux et pour offrir un point de synthèse des trois chapitres précédents, il convient, en outre, de revenir sur les deux concepts de naissance.

²²⁰ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 78. On souligne.

²²¹ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 77. On souligne.

²²² *Ibidem*, p. 100.

5.1.1 Naissance mondaine, naissance dans la vie

Le lien entre *L'essence de la manifestation* et *C'est moi la vérité* doit être explicité parce qu'il permet de mieux comprendre comment les intuitions initiales de la phénoménologie de la vie font l'objet d'une reformulation et d'un approfondissement dans l'œuvre tardive de Michel Henry. On se concentre donc ici sur quelques passages de la « trilogie » qui nous semblent faire discrètement mais certainement référence aux acquis du lien critique qu'entretient Michel Henry aux différentes lectures du *Prologue* et qui rend possible la théorie de l'inconcevable unité. Voyons donc ici brièvement comment les deux concepts de naissance proposés par Michel Henry dans sa philosophie du christianisme peuvent être envisagés comme autant d'acquis de ses lectures conjointes de Hegel, Fichte et Eckhart.

5.1.1.1 « Ils n'en n'ont pas même l'image »

Nous avons déjà aperçu comment le traitement henryen de la naissance mondaine ne peut manquer de faire référence à l'idée d'une fracture initiale de l'essence en tant qu'immanence telle qu'on peut la lire chez Hegel et Fichte. Cette évidence se voit toutefois confirmée par un indice textuel qui vient confirmer cette idée. Michel Henry souligne que ceux qui sont nés dans et par le monde sont profondément incapables de penser l'Archi-naissance dont il nous reste encore à comprendre toute la logique. Ainsi est-il question de souligner que : « Bien que l'éprouvant sans cesse [naissance transcendante], ils [les mondains] ne parviennent pas, en raison de son caractère invisible, à s'en faire une conception correcte, *pas même l'image* »²²³.

Que la vie, par son caractère invisible, échappe à l'image, ceci n'est pas sans nous faire penser à des thèses antérieures, notamment l'idée qu'un rejet du dualisme de l'être et de son image est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse saisir l'inconcevable unité. Rappelons que celui-ci s'accomplit chez Michel Henry par une radicalisation de la mise hors-jeu du concept de création telle que Fichte le pense à l'encontre de la pensée juive, en invoquant l'idée d'une unité de l'homme en tant que conscience avec Dieu comme réflexion. Mettre hors-jeu toute image, nous l'avons montré au cours du quatrième chapitre, ne signifie pas seulement le rejet des images

²²³ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 93. On souligne.

mais celui de la forme qui le sous-tend, autrement dit, de ce que Fichte nomme la Science et qui, selon lui, était l'intelligence nécessaire de l'essence de la religion. Si celle-ci fonde l'homme comme conscience, alors ne peut manquer de se produire un paradoxe absolument tragique, lequel renvoie à l'idée que la vie de l'essence, si elle est sous-tendue par le dualisme de l'être et de son image, ne peut qu'engendrer sa mort puisque, selon Fichte, de ce fait même: « Nous ne savons rien de cette vie divine immédiate (...) : car au premier contact de la conscience, elle se transforme déjà en un monde mort (...) »²²⁴. C'est là une situation que dénonce Michel Henry puisqu'il suggère, dans une note manuscrite que nous avons citée précédemment, que l'Etre est une introduction à la mort. Dans ce contexte, affirmer que l'homme qui reproduit ce processus n'a pas même l'image de l'archi-naissance, c'est donc dire qu'elle est antérieure au massacre ontologique que constitue, pour Michel Henry, la *Wissenschaft*.

5.1.1.2 L'Archi-naissance : demeurer en soi et se révéler

Que Michel Henry rejette le concept de naissance, en ce sens qu'il renvoie finalement à la logique du dualisme de l'être et de son image, ne signifie pas pour autant qu'il renonce à rechercher un concept de naissance qui soit complètement adéquat à la logique de l'immanence et qui puisse, à ce titre, en exprimer toute l'idée. Par contraste avec la création qui évoque l'idée d'une fracture de l'essence, Michel Henry pense que la génération est cette expression qui convient parfaitement pour dénoter l'inconcevable unité entre le Père et le Fils que présuppose l'union de l'homme à Dieu. A ce titre, naître signifie venir dans la vie²²⁵. La Vie désigne quant à elle une « essence agissante, se déployant avec une force invincible, source de puissance [qui est une] puissance d'engendrement immanente à tout ce qui vit et ne cessant de lui donner la vie »²²⁶. Or, précisément, souligne Michel Henry, cette puissance qui est la vie possède une dynamique propre qui constitue elle-même un type de naissance radicalement différent de celui de la naissance mondaine. En ce sens, la vie est décrite comme un parvenir originel de la Vie en elle-même qui exclut de lui-même l'Etre : « La vie n'«est» pas. Elle advient et ne cesse d'advenir »²²⁷. La

²²⁴ VB, p. 177.

²²⁵ Michel HENRY, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 80.

²²⁶ Michel HENRY, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 72.

²²⁷ Michel HENRY, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 74.

vie est donc, en ce sens, étrangère à la science et produit sa propre essence indépendamment de toute réflexion, ce qui signifie finalement que la vie s'engendre et qu'elle constitue, à ce titre, une « épreuve de soi » qui est la définition même du vivre comme immanence puisqu'elle est toujours un « demeurer en soi »²²⁸.

La naissance dans la vie désigne donc deux choses, selon Michel Henry. D'une part, le fait qu'un vivant parvienne dans la vie ; d'autre part, le parvenir en soi de la vie en elle-même, qui rend possible la naissance du vivant dans l'immanence. Concernant la seconde acception de cette naissance, Michel Henry souligne comment elle est un « demeurer en soi ». Or, nous avons pu constater, au cours de cette étude, que cette expression est celle qui désigne l'unité inconcevable du Père et du Fils en ce sens qu'elle est gouvernée par la logique de l'immanence. Rappelons ici que ce « demeurer en soi », Michel Henry l'oppose presque mot à mot à Philippiens 2, 6-7, c'est-à-dire au passage des Ecritures qui sous-tend la lecture hégélienne de Jn 1, 1 : « Il possédait depuis toujours la condition divine mais il n'a pas voulu *demeurer* de force l'égal de Dieu. Au contraire, il a renoncé à tout ce qu'il avait et il a pris la condition de serviteur (...) » (*Philippiens* 2, 6-7). C'est contre cette idée que Michel Henry prône l'idée d'un « demeurer en soi-même dans l'identité primitive avec soi »²²⁹. Dieu ne crée donc pas un « autre » en vue de son incarnation.

Ce demeurer en soi-même, qui s'oppose en tout point à la logique de la division et de l'aliénation, est nécessaire car c'est lui qui garantit l'unité de l'essence et donc la possibilité pour cette dernière de se constituer comme une expérience radicalement étrangère à la logique du dualisme de l'être et de son image. Cette unité est relue et approfondie par Michel Henry dans sa philosophie du christianisme. A ce titre, l'identité de l'éprouvant et de l'éprouvé est ce qui rend possible la « naissance originaire de la phénoménalité »²³⁰. Le fait que l'essence s'engendre tout en demeurant en elle-même est en fin de compte ce qui fait conjointement qu'elle est une révélation qui garantit l'effectivité phénoménologique du processus par lequel elle est produite. Michel Henry désigne cette parfaitement contemporanéité de

²²⁸ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 75.

²²⁹ EM, p. 373.

²³⁰ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 75.

l'engendrement et de la révélation en évoquant l'idée d'une Ipséité originelle qui fait que « l'auto-génération s'accomplit comme auto-révélation »²³¹. Or, celle-ci est tout à fait centrale puisqu'elle constitue une intelligence possible du Fils qui est ce soi singulier qui, engendré, se révèle et se constitue de la sorte comme soi singulier : « C'est ainsi que dans son auto-génération absolue, la Vie génère en elle Celui dont la naissance est l'auto-accomplissement de cette Vie - son accomplissement sous la forme de son auto-révélation »²³². L'Archi-naissance est donc la relecture par Michel Henry de l'unité infrangible de l'essence en ce sens qu'elle constitue de ce fait une expérience.

5.1.2 La lecture henryenne du Prologue johannique

Jusqu'à présent, Michel Henry n'a pas formulé de lecture propre du *Prologue* johannique. Notre hypothèse de travail consistait à dire à cet égard que celle-ci n'est possible que par la quête de l'immanence au gré de l'explication par différentes lectures des premiers versets de l'Evangile selon Saint Jean, en l'occurrence, celle de Hegel, Fichte et Eckhart. Les trois premiers chapitres ont expliqué ce mouvement pour le moins complexe. Néanmoins, malgré le rejet de l'essence de la manifestation comme aliénation, on remarque certaines similitudes entre Michel Henry et Hegel au niveau du rapport qu'ils entretiennent aux Ecritures. Lors de notre premier chapitre, nous avons émis l'idée que Hegel mobilisait certains présupposés herméneutiques dont la compréhension se voyait approfondie et radicalisée par leur application au *Prologue* johannique. Il est intéressant de constater un mouvement analogue chez Michel Henry puisque l'approche de ce même passage des Ecritures par le biais de l'unité inconcevable, permet d'avoir une meilleure compréhension de l'Archi-naissance en ce sens qu'elle décrit les conditions de l'union de l'homme à Dieu. On se propose donc ici de faire état de deux moments fondamentaux de la lecture henryenne du *Prologue* johannique. D'une part, il conviendra de revenir sur Jn 1, 12-13 qui décrit les conditions de l'union à Dieu. D'autre part, il faudra saisir le sens que Michel Henry prête à Jn 1, 1.

²³¹ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 76.

²³² *Ibidem*

5.1.2.1 Jn 1, 12-13 : naissance humaine, naissance en Dieu

Michel Henry initie son commentaire systématique du *Prologue* johannique en appliquant explicitement aux douzième et treizième versets la distinction entre les deux types de naissance qui sert à qualifier la spécificité de l'auditeur auquel s'adresse l'Évangéliste Jean. Rappelons ici le contenu des versets en question : « (...) à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, lui qui ne fut engendré ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » (Jean 1, 12-13). A cet égard, Michel Henry s'empresse de souligner que : « Jean ne sait rien d'une telle génération [génération mondaine] qui n'en est pas une (...) »²³³. Or, ce présupposé qui vise à mettre hors-jeu la naissance mondaine est limitatif de l'auditoire auquel s'adresse le *Prologue* johannique : « C'est pourquoi, souligne Michel Henry, il [Saint Jean] ne s'adresse qu'à "ceux qui ne sont nés ni du sang ni d'un vouloir charnel ni d'un vouloir humain" »²³⁴. Il est patent que ceux à qui s'adresse ce verset correspondent à ceux qui « l'ont [le Verbe] accueilli ». A l'auditoire est donc décrit sa propre condition qui est le fait d'être extrait du vouloir humain pour être transporté sur le plan de la filiation divine puisque le douzième verset dit bien que à ceux qui ont accueilli le Verbe est donné le pouvoir de devenir « enfants de Dieu ». Quant à la signification de la volonté humaine, il ne fait aucun doute qu'elle renvoie chez Michel Henry à la naissance mondaine, concept qui rassemble en lui toutes les entorses faites à l'immanence. Toute l'herméneutique henryenne du *Prologue* est gouvernée par l'idée que la description par Saint Jean de la condition filiale de ceux qui reçoivent le Verbe présuppose, en ce qui le concerne, un passage de la naissance mondaine à la naissance divine. On comprend comment se dessine ici un geste analogue à celui de Hegel, puisqu'on peut en quelque sorte dire de Michel Henry qu'il tente d'extirper les propos du *Prologue* de toute référence à la génération humaine pour se concentrer sur la génération divine de l'humanité, qui semble être la condition de son unité avec Dieu.

²³³ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 100.

²³⁴ *Ibidem*

5.1.2.2 Jn 1, 1 : « Au commencement était...l'étreinte initiale »

On n'a pas cessé de remarquer que ce passage de la génération humaine à la génération divine était conditionné par une certaine conception de l'essence, c'est pourquoi Michel Henry, après avoir analysé l'auditoire qui est subordonné à la condition de Fils, revient naturellement vers le premier verset du *Prologue* qui décrit, selon lui, mais non sans ambiguïté, la logique de l'essence comme immanence. A ce titre, c'est l'idée d'un demeurer en soi qui ici refait surface puisqu'il est question une nouvelle fois de l'opposer à Hegel. En effet, « au commencement était le Verbe » désigne, selon Michel Henry, l'unité inconcevable entre le Père et le Fils qui renvoie à l'idée que « (...) l'étreinte initiale de l'Ipséité essentielle – le Premier vivant - ne s'en va pas hors d'elle mais *demeure* en elle, dans cette étreinte de la vie (...) »²³⁵. Cette permanence du Fils dans le Père est ce qui donnerait par ailleurs un sens au fait que « le Verbe était auprès de Dieu ». Mais sur ce point, Michel Henry souligne que, parce que ce passage est soumis à la logique de l'immanence : « ce que signifie cet "auprès de" est arraché à la longue suite des contresens que va lui faire subir la pensée occidentale jusqu'au *bei sich* hégélien »²³⁶. La référence à Hegel n'est plus l'objet d'aucun étonnement puisqu'elle signifie, pour Michel Henry, la perte de l'unité que nous avons eu l'occasion d'analyser lors du premier chapitre de notre étude. Toutefois, on ne manquera pas de souligner ici que la vie semble être dotée d'un pouvoir de négation qui sous-tend celle qui œuvre déjà dans le treizième verset du *Prologue* johannique. L'articulation entre les deux versets apparaît plus clairement dès lors que le « auprès de » rejette l'altérité supposée d'un Fils qui aurait dû devenir autre pour incarner le Père. C'est à partir de cette même logique que les enfants de Dieu sont réputés ne pas être nés d'un vouloir humain compris comme naissance mondaine.

²³⁵ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 101. On souligne.

²³⁶ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 101.

5.2 Engendrement et création continuée

Nous avons déjà évoqué l'idée que Michel Henry et Claude Tresmontant poursuivaient des buts analogues dans leurs démarches respectives. Il y a lieu, dans l'un et l'autre cas, de singulariser le christianisme dans sa différence avec la pensée grecque. Dans cette perspective, la différence entre création et fabrication est essentielle en ce sens qu'elle permet de singulariser la pensée judéo-chrétienne. Le but de ce dernier moment est d'évaluer la pertinence d'un rapprochement du concept d'engendrement qui désigne ce que Michel Henry appelle l'Archi-naissance avec le concept bergsonien de « création continuée » qui, selon Claude Tresmontant, définit la temporalité originale de la métaphysique biblique. Cette réflexion nous permettra de nuancer le caractère a-cosmique, c'est-à-dire a-temporel, que l'auteur de la phénoménologie de la vie attribue à l'unité inconcevable. Dire que l'immanence possède une temporalité propre sera, en ce qui nous concerne, une occasion de comprendre ce que signifie réellement le rejet du concept de création chez Michel Henry. Dans la foulée, ceci nous permettra de répondre à l'objection du théologien Yves Marie Blanchard, qui reproche à la lecture henryenne du *Prologue* johannique, son « (...) indifférence à l'égard du processus historique de la révélation »²³⁷.

5.2.1 Claude Tresmontant et la pensée hébraïque

La thèse principale de Claude Tresmontant, qu'il défend notamment à l'encontre de Heidegger, est celle selon laquelle les textes bibliques contiennent d'eux-mêmes une ontologie qui ne se confond pas avec celle du monde grec. Ainsi fait-il remarquer que : « L'univocité de l'être est chez Martin Heidegger un présupposé qui résulte de ce qu'il n'a pas daigné examiner critiqueusement l'apport hébreu en ontologie »²³⁸. Cependant, il ne faut pas oublier que Claude Tresmontant ne rejette pas toute espèce de philosophie pour établir l'idée d'une ontologie biblique autonome. La distinction entre création et fabrication doit ici être envisagée car elle ouvre la question d'une temporalité judéo-chrétienne qui serait gouvernée par le

²³⁷ Yves-Marie BLANCHARD, « Michel Henry, lecteur de saint Jean » in Philippe CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf (coll. « Philosophie et théologie»), 2004, p. 87.

²³⁸ Claude TRESMONTANT, *Problèmes du christianisme*, op. cit., p. 45.

concept de création continuée qui est gouvernée par l'idée de durée, laquelle doit être confrontée à l'idée henryenne d'engendrement.

5.2.1.1 Création et fabrication : la temporalité biblique

Dès 1953, dans son *Essai sur la pensée hébraïque*, Claude Tresmontant ne manque pas de faire un puissant constat : « La création, le temps (...) sont des notions qui ont toujours échappé aux philosophies modernes comme anciennes. C'est l'apport propre de la tradition biblique (...) »²³⁹. Mais aussitôt, l'auteur ajoute une nuance importante : « Le propre de la création est de n'être pas fabrication »²⁴⁰. La fabrication renvoie à l'idée que tout serait créé d'un seul coup dans un temps limité. En revanche, l'idée de création tient compte du fait que le réel est en train de se créer. En outre, la création se distingue de la fabrication en ceci que, dans le cadre de la première, c'est une éternelle nouveauté qui ne cesse d'être créée alors que la seconde ne propose que du « même ». Bergson et son concept d'évolution créatrice est, à cet égard, l'auteur à partir duquel l'idée hébraïque de la genèse serait rendue intelligible. L'idée que le monde biblique se caractérise par ce concept très spécifique fait d'ailleurs dire à Claude Tresmontant que : « Les analyses bergsonniennes sont un instrument précieux pour dégager la conception biblique du temps »²⁴¹.

En ce sens, il est question, une nouvelle fois, de constater que, parce que le réel est en évolution, il présuppose nécessairement un principe créateur qui ne cesse d'œuvrer, d'où l'idée d'une « éternité créatrice », qui serait la « Source de l'information », autrement dit, Dieu. C'est d'ailleurs sur ce point que Claude Tresmontant fait une lecture tout à fait originale de Jn 1, 1 : « au commencement était l'information créatrice, elle était auprès de Dieu »²⁴². C'est d'ailleurs dans ce sens que va la traduction personnelle que cet auteur propose de ce passage de l'Evangile de Jean : « Au commencement était le parler et le parler était à dieu et

²³⁹ Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, op. cit., p. 25.

²⁴⁰ *Ibidem*

²⁴¹ *Ibidem*, p. 38.

²⁴² Claude TRESMONTANT, *Problèmes du christianisme*, op. cit., p. 52.

dieu était le parler »²⁴³. Dès lors qu'il justifie son choix de remplacer Verbe « Parole » par « le parler » il précise à cet effet que :

« Toute création dans l'Univers et dans la nature est l'œuvre d'une parole créatrice. Rien n'est créé sans cette parole créatrice. C'est *l'acte de dire* qui est au principe de toute création. Le mot *parole* en français présente l'inconvénient de désigner *ce qui est dit*, la chose qui est dite. Dans Genèse 1, c'est l'acte même de dire qui est à l'origine de chaque création nouvelle. La parole de Dieu est créatrice. Ce qui est dit, c'est l'être créé. L'acte de dire, c'est l'acte de créer. »²⁴⁴

Michel Henry, on le sait, condamne fermement le concept de création en ceci qu'il contredit la logique de l'immanence gouvernant l'unité du Père et du Fils, qui rend possible l'union de l'homme à Dieu. Pourtant, on ne manquera pas d'observer ici que la dimension poétique de la parole de Dieu, que Claude Tresmontant met en exergue dès lors qu'il traduit « Parole » par « le parler », ne contredit pas, à première vue, la logique de l'engendrement, c'est-à-dire celle de l'immanence telle que Michel Henry l'envisage sous le concept d'Archi-naissance. Il est en effet frappant d'envisager, dans ce nouveau contexte, la formule selon laquelle la vie : « essence agissante, se déployant avec une force invincible, source de puissance [qui est une] puissance d'engendrement immanente à tout ce qui vit et ne cessant de lui donner la vie »²⁴⁵. Michel Henry a-t-il dès lors véritablement rejeté tout concept de création ? Cette dernière citation vient jeter le trouble dans une question qui semblait réglée après son explication avec Fichte. Un argument plaide en faveur de cette thèse, qui nécessiterait un traitement nettement plus conséquent et un débat avec Bergson, qu'il n'est pas ici question d'aborder. Tout comme le « parler » ne cesse de créer, la vie ne cesse de se déployer dans ce à quoi elle se donne. Cette similitude nous paraît de la plus haute importance au moment de souligner que l'immanence possède une temporalité et qu'à ce titre, dire son statut a-cosmique ne lui empêche aucunement de posséder un temps qui lui serait propre. Néanmoins, il faut nuancer cette ressemblance en ceci qu'elle ne se confond pas intégralement avec la conception que Claude Tresmontant se fait de Dieu.

²⁴³ Claude TRESMONTANT, *Evangile de Jean* (trad. Tresmontant), Paris, F.X. de Guibert, 1994, p. 17.

²⁴⁴ Claude TRESMONTANT, *Evangile de Jean* (trad. Tresmontant), *op. cit.*, p. 121.

²⁴⁵ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 72.

5.2.1.2 Le statut du rejet de la création chez Michel Henry

La ressemblance entre le concept de création continuée et celui d'engendrement ne doit pas faire oublier l'extrême prudence de Claude Tresmontant à l'égard de ce dernier. Selon la perspective qui est la sienne, le concept de génération doit être réservé au Christ, sous peine de quoi, on tombe dans le registre de la gnose, qui est le fruit d'une confusion entre génération et création. Dans ce cadre, souligne l'auteur, la génération du Christ est mise sur le même plan que la génération de l'homme²⁴⁶. Il est indéniable que, si on prend acte de ce point de vue, il est impossible de ne pas tenir que Michel Henry a des tendances gnostiques, mais cette question est très problématique et doit faire l'objet d'un débat que nous n'aborderons pas ici. Quoi qu'il en soit, pour sortir de cette confusion, on doit donc soutenir, toujours selon Claude Tresmontant, que : « (...) le monde est créé, et non engendré, c'est-à-dire que le monde n'est pas fait de la substance divine (...) »²⁴⁷. Notre hypothèse de travail consiste à dire que cette distinction peut nous révéler le statut du rejet de la création chez Michel Henry, ce qui peut inverser l'objection que lui font certains théologiens et révéler le véritable fossé qui le sépare de la théologie.

Le grand principe que soutient Claude Tresmontant est que le monde n'est pas éternel sous peine de quoi, on ne peut penser l'idée qu'il évolue, ce qui, par ailleurs, peut se vérifier dans l'expérience. Ce fait est radicalement incompatible avec la méthode expérimentale prônée par cet auteur selon laquelle l'enseignement du Christ doit se vérifier dans le réel, sous peine de quoi, il ne peut manquer de tomber en désuétude. De plus, si on soutient que le monde est éternel, c'est le risque du panthéisme qui se profile à l'horizon. La sauvegarde du monothéisme ne se fait donc qu'au prix d'une nette distinction entre Dieu et le monde. Ce dernier est en régime d'évolution créatrice puisque l'expérience témoigne du fait qu'il évolue du simple vers le complexe. On retrouve ici l'idée d'une genèse, c'est-à-dire finalement celle d'une création continuée. Si le monde était le seul être, souligne Claude Tresmontant, alors il faudrait bien conclure qu'il est le seul être et qu'à ce titre, il

²⁴⁶ Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961, p. 197.

²⁴⁷ Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme*, op. cit., p. 196.

serait réputé « auto-créateur »²⁴⁸. Cependant, l'idée qu'un monde qui est en évolution soit tel est une absurdité métaphysique. En effet, s'il évolue, c'est qu'il lui manque nécessairement quelque chose. Par conséquent, il ne peut constituer un absolu puisqu'à ce dernier, et en vertu même de son statut, il ne peut rien manquer. D'où la thèse selon laquelle le monde est nécessairement créé. L'acte créateur a beau appartenir à Dieu puisque c'est bien lui qui dispense l'information créatrice, il ne se confond néanmoins pas avec sa création. Il n'est pas, quant à lui, en régime de genèse puisqu'il est l'absolu à quoi rien ne manque. Si l'univers est créé par la parole de Dieu, ce dernier reste, quant à lui, radicalement incréé : « Dieu, souligne Claude Tresmontant, est la plénitude absolue avant la création »²⁴⁹.

S'il est bien une chose que rejette fermement Michel Henry, c'est l'idée que Dieu soit incréé, c'est en tout cas le paradoxe qui naît dans son rejet très spécifique de l'idée de création et ce, malgré le fait qu'il ne cesse d'affirmer que : « La vie est incréée. Etranger à la création, étranger au monde, tout procès conférant la Vie est un procès de génération de la Vie absolue comme génération en elle de son Verbe (...) »²⁵⁰. En effet, suspendre toute distance phénoménologique, c'est-à-dire toute création, permet de saisir l'essence de la manifestation comme un processus de génération capable de constituer par lui-même une expérience. On a suggéré à cet égard qu'il y avait, selon toute vraisemblance, une similitude entre ce type d'engendrement et l'idée d'une création continuée. Cela s'avère d'autant plus patent que Michel Henry revient souvent, certes dans un autre contexte, à l'idée que la vie est un processus d'accroissement de soi. Or, cette idée est en toute rigueur de termes une absurdité métaphysique. Entendons par là que si la vie, c'est-à-dire la logique de l'immanence qui conditionne l'unité entre le Père et le Fils, peut s'accroître alors, elle ne peut prétendre à être l'absolu. Pourtant, il est patent que le geste de Michel Henry consiste à considérer cette vie comme telle, c'est en tout cas la lecture qu'il fait du quatrième verset du *Prologue* « en lui était la vie... » : « Jean comprend cette Vie *absolue* comme le mouvement éternel en lequel la vie vient en soi, c'est-à-dire

²⁴⁸ Claude TRESMONTANT, *Le problème de la révélation*, Paris, Seuil, 1969, p. 12.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁵⁰ Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 107.

s'engendre elle-même »²⁵¹. Dès lors, on doit conclure, en restant prudents, que le rejet de la création chez Michel Henry consiste, en réalité, et malgré le champ sémantique qu'il emploie, à porter à l'absolu l'idée de génération qui est exclusive de l'idée que Dieu reste incréé puisqu'il ne cesse de s'accroître et de se produire. Le rejet de la création chez Michel Henry signifie paradoxalement l'idée que tout ne cesse, en créant, de se créer.

5.2.2 Le Temps de la vie

Il nous semblait important de souligner ce paradoxe, qui gagnerait à être approfondi, parce qu'en lui s'inversent les objections qui ont été faites à l'encontre de la lecture henryenne du *Prologue* johannique. Le seul article qui ait été consacré à cette question est le résultat d'un échange entre Michel Henry et des théologiens de l'Institut Catholique de Paris. Yves-Marie Blanchard s'interroge à cette occasion sur la question de savoir si : « (...) l'effort spéculatif du philosophe [Michel Henry] est bien respectueux du prologue »²⁵². Dans cette perspective, le principal grief qui est fait à Michel Henry serait celui d'avoir négligé le rôle fondamental qu'y joue le Baptiste : « (...) l'ignorance totale de la figure de Jean-Baptiste, pourtant massivement insérée à deux endroits du prologue (versets 6 à 8 et 15), constitue à nos yeux une trahison du texte, impliquant de fait un renoncement au cadre historique délibérément affiché par la rédaction johannique »²⁵³. Le sens de cette remarque doit être pris très au sérieux en ce sens que s'y cache une objection récurrente faite à la phénoménologie de la vie, celle d'insister sur le caractère transcendantal de la vie en ce sens qu'il serait exclusif de l'historicité de Jésus-Christ. On remarquera cependant que la lecture henryenne du *Prologue* johannique ne néglige pourtant pas la fonction du Baptiste. Cependant, le rôle qui lui est prêté, tout en donnant du crédit aux objections faites à Michel Henry, n'en prépare pas moins une objection plus radicale qui peut lui être faite et qui traduit à notre sens, dans le chef du théologien, une forme de nostalgie de l'incréé.

²⁵¹ Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 106. On souligne.

²⁵² Yves-Marie BLANCHARD, « Michel Henry, lecteur de saint Jean », *art. cit.*, p. 86.

²⁵³ *Ibidem*, p. 85.

5.2.2.1 Le rôle du Baptiste : Jn 1, 15 : un problème pour la dogmatique

Yves-Marie Blanchard a tout à fait raison de souligner que Michel Henry omet, dans *Paroles du Christ*, les versets du *Prologue* johannique où il est question du rôle de Jean-Baptiste. Néanmoins, ce constat ne peut pas être fait dans le cadre de *C'est moi la vérité*. Avant d'envisager la lecture henryenne de Jean 1, 15, il faut toutefois faire entièrement droit à la remarque qui lui est formulée par le théologien parce qu'elles reflètent un malaise tout à fait justifié du point de vue la méthode de la théologie dogmatique qui révèle une certaine incompatibilité avec une démarche qui tend à mettre de côté l'idée même d'une théologie positive.

La thèse selon laquelle Michel Henry néglige le rôle du Baptiste refléterait le fait que le phénoménologue tend à ignorer, dans la démarche qui est la sienne, la médiation historique du transcendantal johannique. C'est ce qu'exprime bien Yves-Marie Blanchard quand il se permet de rappeler que: « (...) le discours johannique sur l'incarnation du Verbe se déploie, non seulement au niveau transcendantal de l'ordre de l'archi-intelligibilité de la Vie absolue, mais plus concrètement sur la scène de l'histoire (...) »²⁵⁴. Il est indéniable que cette remarque fait implicitement référence aux propos de Michel Henry lorsqu'il affirme, dans des déclarations souvent fracassantes, que le Christ ne se réduit pas à son histoire mondaine. Nous avons par ailleurs vu toute la méfiance que développe la phénoménologie à l'égard de l'idée d'une « médiation » qui renvoie sans aucun doute possible au statut incréé qui, dans cette démarche, est prêté à Dieu : « La vie est incréée »²⁵⁵. Par rapport à une telle objection qui consisterait à dire que la Vie, autrement dit, l'immanence qui sert à qualifier l'unité inconcevable, aurait tendance à ignorer le temps, le rôle que donne Michel Henry au Baptiste n'apparaîtra que d'autant plus choquant. En effet, le quinzième verset du *Prologue* dit bien ceci « Jean lui rend témoignage et proclame : “Voici celui dont j'ai dit : après moi vient un homme qui m'a devancé, parce que, avant moi, il était” » (Jn 1, 15). Or, le phénoménologue s'empresse de subordonner ce verset aux principes herméneutiques qui sont les siens puisque sa thèse consiste à dire qu'en disant cela, le Baptiste est celui qui met fin à l'idée d'une généalogie

²⁵⁴ Yves-Marie BLANCHARD, « Michel Henry, lecteur de saint Jean », *art. cit.*, p. 85.

²⁵⁵ Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 107.

humaine²⁵⁶. La fonction de ce dernier est donc d'inverser le concept de naissance mondaine en le reconduisant au site transcendantal de l'Archi-naissance qui est gouvernée par la logique de l'engendrement : « celui qui vient après moi est passé avant moi ».

Une telle inversion est-elle désirable d'un point de vue « strictement théologique » ? La réponse doit être négative en ceci qu'elle semble contredire un des devoirs fondamentaux de la théologie dogmatique. Emilio Brito insiste à cet égard sur le fait que la dogmatique comporte en elle trois tâches fondamentales qu'elle ne peut omettre sous peine de quoi elle met en péril le caractère nécessairement intégré de la démarche théologique. La première de celles-ci doit nous intéresser en ce sens qu'il convient, en dogmatique, de ne jamais séparer démarche spéculative et geste positif. En ce sens :

« (...) la théologie dogmatique, souligne Brito, n'accomplit fructueusement son œuvre que dans un mouvement de renvoi perpétuel par lequel l'*intellectus fidei* opère un retour du positif aux sources contingentes de la foi, tandis que, réciproquement, l'*auditus fidei* se réfléchit dans l'intelligence spéculative de ce que l'on croit.»²⁵⁷

La remarque de Yves-Marie Blanchard qui traduit toute sa méfiance à l'égard de la lecture phénoménologique du *Prologue* johannique, se justifie d'autant plus qu'elle suggère que Michel Henry refuse le « positif » et met en péril le caractère intégré du geste théologique. Pour mieux saisir cette conséquence du rôle attribué par Michel Henry au Baptiste, il est nécessaire d'envisager les propos de Claude Geffré (1926-) selon lequel : « La théologie dogmatique et la théologie biblique sont deux tâches *inséparables* et complémentaires du travail théologique (...) »²⁵⁸. Les rapports entre ces deux disciplines de la théologie sont par essence conflictuels et incertains. Il y eut un temps où l'Écriture était uniquement lue en fonction des dogmes, mais alors, souligne Geffré : « (...) on négligeait de faire l'opération inverse, c'est-à-dire, de réinterpréter les formules dogmatiques à la lumière de l'Écriture et des progrès de l'exégèse »²⁵⁹. Cette négligence révèle la teneur des

²⁵⁶ Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 106.

²⁵⁷ Emilio BRITO, *Dogmatique*, dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2007, p. 414.

²⁵⁸ Claude GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf (coll. « *cogitatio fidei* »), 1972, p. 64. On souligne.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 62.

relations entre théologie positive et théologie spéculative. Dans un premier temps, cette distinction reposait exclusivement sur l'idée que la première avait son domaine dans un « donné » prétendument indépendant des fluctuations du sens. La seconde, quant à elle, relevait du « construit » se déployant à l'égard de tout donné. Yves Congar (1904-1995) a bien analysé la manière dont se sont séparées ces deux disciplines au gré de l'évolution de la théologie²⁶⁰. Cependant, selon Claude Geffré, il ne faut pas oublier que cette distance entre « positive » et « spéculative » a eu tendance à se s'estomper au fil du temps en ce sens que l'exégèse est toujours déjà une herméneutique et que la théologie dogmatique a tendance à devenir une herméneutique de la Parole de Dieu. Malgré cette contemporanéité, ces deux disciplines continuent néanmoins de posséder leurs tâches respectives. Dans cette perspective, le rôle de la théologie biblique consiste à restituer « (...) le sens primitif du texte et donc le sens des événements qu'ils nous rapportent pour ceux qui ont été les acteurs ou les témoins »²⁶¹. En revanche, toujours selon Geffré, le rôle de la théologie dogmatique consiste à « (...) actualiser le sens permanent de la Parole de Dieu en fonction des nouvelles questions de l'homme et à l'aide des nouveaux instruments conceptuels dont dispose la pensée humaine.»²⁶². Il faut donc ici de parler d'une « complémentarité » entre ces deux disciplines théologiques.

En un sens on peut dire que la remarque de Yves-Marie Blanchard consistait à réaffirmer cette complémentarité car il est indéniable qu'elle se trouve perdue si on prend acte de la lecture henryenne de Jn 1, 15. En effet, c'est bien « l'ordre concret de l'histoire » qui se trouve mis hors jeu par l'assimilation de la généalogie humaine à la généalogie divine. L'unité inconcevable entre le Père et le Fils est si forte qu'elle ne permet plus d'envisager le fondement de la théologie positive. L'a-cosmisme, l'a-temporalité de la vie est une réalité d'autant plus prégnante à mesure que l'on considère les remarques, parfois violentes, du phénoménologue à l'égard de l'exégèse de l'herméneutique : « vérité. contre Exégèse, contre herméneutique. Absurdité de la critique des textes concernant le christianisme. Plan : passage de

²⁶⁰ Ainsi est-il question pour lui se souligner que : « Une positive séparée doit le jour au fait que la théologie des écoles tendait, aux XIV^e- XV^e siècles, à délaisser les questions touchant l'Economie historique du salut (...). La Positive avait ainsi une matière propre, et surtout un style propre (...) » dans Yves CONGAR, *La foi et la théologie*, Tournai, Desclée, 1962.

²⁶¹ Claude GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, op. cit., p. 65.

²⁶² *Ibidem*

critique des textes à vérité (...) »²⁶³. Si la théologie dogmatique ne peut porter tous ses fruits qu'à la seule condition de considérer impérativement la théologie positive et les sources contingentes de la foi, alors il est indéniable que l'approche phénoménologique du christianisme que propose Michel Henry. Pire, elle met en question l'intégrité de la théologie.

5.2.2.2 Un conflit des positivités ?

Le rôle attribué au Baptiste par Michel Henry ne pourra donc que choquer ceux qui plaident pour l'articulation entre théologie dogmatique et théologie positive. En effet, si la vie est en-dehors de l'histoire, alors non seulement le Christ mais l'homme sont soustraits à toute espèce de positivité et, partant, ils échappent à toute compréhension par le biais de la critique historique. Cependant, si on prend acte du paradoxe suggéré par Michel Henry selon lequel la création signifie en réalité sa réhabilitation, le travers imputé à Michel Henry par Yves-Marie Blanchard, ne peut manquer de s'inverser au point de provoquer une crise de la méthode de la théologie dogmatique.

En effet, si la vie gouvernée par le concept d'engendrement possède une durée propre selon laquelle cette essence est capable d'un accroissement, alors on doit conclure que si celle-ci possède sa propre positivité. Portée au rang d'absolu, comme le propose Michel Henry, on ne peut manquer de penser que l'inversion de la généalogie proposée par le Baptiste signifie en fin de compte que Dieu est le Temps et que rien, même pas lui, ne lui échappe. C'est donc l'exact envers de l'objection adressée à Michel Henry par Yves-Marie Blanchard qui devrait faire l'objet des préoccupations du théologien. L'hypothèse que Dieu crée sans cesse évacue la possibilité d'une transcendance qui se donnerait au-delà de l'histoire. Même si on peut ici évoquer l'idée d'une forme très subtile de réduction anthropologique de la Parole de Dieu, moins au langage humain qu'à son dire, c'est l'attitude du théologien par rapport à cette histoire originaire qui doit faire l'objet de tout notre étonnement. Dire que la vie est soustraite à toute forme d'histoire et affirmer la nécessité d'une positivité qui viendrait doubler une démarche purement « spéculative », c'est supposer que la vie n'en possède aucune. La crise pourrait naître du fait que deux

²⁶³ Il s'agit ici de l'extrait de la note préparatoire n°23618 du manuscrit de *C'est moi la vérité*.

positivités s'affrontent, mais n'est-ce pas contraire à l'idée même d'incarnation comme unité inconcevable?

6 CONCLUSION

Le but de notre mémoire était de rendre compte de la lecture henryenne du *Prologue* johannique. A travers différentes étapes, nous avons montré comment celle-ci était entièrement dépendante d'autres lectures de ce même passage. Au gré de la thèse selon laquelle l'essence de la manifestation est immanence, il aura été question pour Michel Henry de s'expliquer avec Hegel, Fichte et Eckhart sur le statut que chacun d'eux accorde au Verbe. Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur la manière dont est trouvée l'idée d'une inconcevable unité entre le Père et le Fils qui permet de garantir l'union de l'homme à Dieu. Un des enjeux fondamentaux de cette quête consistait, dans le chef de Michel Henry, à vouloir dépasser une certaine « naïveté » du monothéisme. Quel sens donner à cette remarque ? Il est patent que la « scansion » de l'unité, que l'on a pu constater avec Michel Henry chez Hegel et, d'une certaine manière chez Fichte, est telle qu'elle rend impossible l'union de l'homme et de Dieu. Par ailleurs, cette fracture a pour conséquence de rendre nul le rôle ontologique attribué à la religion, qui rate son objectif et plonge le monothéisme dans une forme de naïveté qui consisterait à penser que l'homme se trouve uni et donc sauvé par Dieu dès lors que son essence continue d'être comprise sous la modalité de la différence comme aliénation. La naïveté consisterait finalement à croire que la vie de l'essence pensée de cette manière permet à l'homme d'accéder à Dieu alors qu'elle ne fait, en réalité, que l'éloigner et qu'elle constitue à ce titre, une introduction à la mort.

De quelle manière l'homme peut-il cesser d'être naïf ? Michel Henry suggère une piste que nous ne pouvons ici que mentionner et qui renvoie à l'idée que l'homme est un parfait contemporain de Dieu dès lors que ce dernier est pensé sous le paradigme de l'immanence : il faut considérer la foi comme une certitude parce qu'elle évoque précisément la naissance transcendante de l'homme qui est la possibilité même de devenir « enfants de Dieu » (Jn 1, 12) et, à ce titre, souligne le phénoménologue :

« la foi, [est] *seulement un nom* pour la *certitude* invincible que la vie a de vivre (...). C'est notre condition de Fils qui nous fait croire ce que nous croyons - à savoir que nous sommes les Fils - et c'est pour cette seule raison que la foi peut nous advenir.»²⁶⁷

En disant cela, et malgré l'incompatibilité que l'on vient de constater, Michel Henry accomplit un des devoirs fondamentaux de la théologie qui, selon Yves Congar consiste à « (...) mettre en œuvre les ressources de la raison philosophique [car] traditionnellement l'*intellectus fidei* a toujours cherché ainsi »²⁶⁸. On constate donc que toute la réflexion de Michel Henry consiste à comprendre la foi à partir du concept fondamental qui, selon lui, détermine la condition de Fils, à savoir, celui d'Archi-naissance. Mais cependant, cela ne doit pas nous faire oublier l'extrême ambiguïté des termes utilisés par le phénoménologue. Dire que la foi est « seulement un nom pour... » n'est-ce pas, au fond, réduire celle-ci à la conceptualité philosophique ? On peut faire cette remarque à Michel Henry, tempérer son enthousiasme, et rappeler à l'égard de sa démarche ces quelques paroles de Saint Paul : « Je détruirai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je la rejetterai » (1 Cor 1, 20). Certes. Ce mot, si radical qu'il soit, ne nous semble cependant pas suggérer l'idée que toute conceptualité est voué à rater Dieu. Elle vaut comme une invitation pour le théologien, à la prudence et à la patience selon laquelle :

« Il ne faut ni assumer trop vite les catégories philosophiques nouvelles, car il faut qu'elles aient fait leurs preuves, ni déclarer trop vite que leur utilisation est impossible, car la preuve n'en n'est pas faite »²⁶⁹

Louvain-la-Neuve, été 2012

Qu'il nous soit ici permis de remercier l'ensemble des personnes qui ont rendu de près ou de loin cette maîtrise en théologie. Spécialement, Pr Benoit Bourguine, Pr Jean-Marie Auwers, Pr Jean Leclercq ainsi que Dr Grégori Jean. Plus personnellement, M. Olivier d'Ursel et Jean-Paul Dispiaux. Puissent-ils avoir perçu dans ce travail l'expression de leur générosité.

²⁶⁷ PV-IV, p. 188.

²⁶⁸ Yves CONGAR, *La foi et la théologie*, op. cit., p. 170.

²⁶⁹ Yves CONGAR, *La foi et la théologie*, op. cit., p. 178.

Cette bibliographie reprend exclusivement les ouvrages et articles mobilisés pour la réalisation du présent travail. Il ne nous a pas paru nécessaire de reproduire ici l'ensemble des références bibliographiques relatives à l'œuvre de Michel Henry. Celles-ci peuvent toutefois être consultées aux Fonds Michel Henry (UCL).

7.1 Littérature primaire

CONGAR Yves, *La foi et la théologie*, Tournai, Desclée, 1962.

ECKHART, *Traités et sermons* (trad. M. de Gandillac), Paris, Aubier, 1942.

FICHTE Johann-Gottlieb, *Initiation à la vie bienheureuse* (trad. M. Rouché), Paris, Aubier, 1944.

HEGEL G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite). T.II, Paris, Aubier (coll. « Philosophie de l'esprit »), 1947.

—, *L'esprit du christianisme et son destin* (trad. J. Martin), Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1948.

HENRY Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 1963, 2003.

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

—, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

—, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

—, *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2004.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* (trad. Marty), Paris, Gallimard, 2004.

TRESMONTANT Claude, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina »), 1953.

—, *La métaphysique christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961.

- , *Le problème de la révélation*, Paris, Seuil, 1969.
- , *Problèmes de christianisme*, Paris, Seuil, 1980.
- , *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles. Présentation de Mgr J.-CH. Thomas*, Paris, O.E.I.L., 1983.
- , *Evangile de Jean* (trad. Tresmontant), Paris, F.X. de Guibert, 1994.

7.2 Littérature secondaire

- BLANCHARD Yves-Marie, *Michel Henry, lecteur de saint Jean*, dans Philippe CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf (coll. « Philosophie et théologie »), 2004, p. 87.
- BRITO Emilio, *Dogmatique*, dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2007, p. 414.
- CATTIN Emmanuel, *La religion fichtéenne*, dans J.-C. Goddard et M. Maesschalck (dirs.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie appliquée*, Vrin, 2003, p. 125-141.
- DEPRAZ Natalie, *En quête d'une métaphysique phénoménologique ? La référence henryenne à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry*, dans Alain DAVID et Jean GREISCH (dirs.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 2001, p. 255-279.
- DUFOUR-KOWALSKA Gabrielle, *Michel Henry lecteur de Maître Eckhart*, dans *Archives de Philosophie*, (1973), p. 603-624.
- GEFFRE Claude, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf (coll. « cogitatio fidei »), 1972.
- GRELOT Pierre, *Evangiles et tradition apostolique. Réflexions sur un certain « Christ hébreu »*, Paris, Cerf (coll. « Apologique »), Paris, 1984.
- GUIBAL Francis, *Dieu selon Hegel. Essais sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1975.
- JANICAUD Dominique, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

LAOUREUX Sébastien, *De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 2 (2001), p. 220-253.

KÜHN Rolf et LAOUREUX Sébastien (éds.), *Meister Eckhart- Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie*, Freiburg/Munich, Karl Alber (coll. « Seele, Existenz und Leben »), 2008, p. 358-382.

MALDAME Jean-Michel, *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*, Paris, Cerf, 2011, p. 190-197.

PLANTY-BONJOUR Guy (dir.), *Hegel et la religion*, Paris, PUF, 1982.

PÖGELLER Otto, *Etudes hégéliennes*, Paris, Vrin (coll. « Reprise »), 1985.

RASCO Emilio, *Deformacion y formacion de los Evangelios. De Claude Tresmontant a Pierre Grelot*, dans *Gegorianum*, 67, 2 (1986), p. 329-339.

SLOYAN Gerard, *Le Christ hébreu*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, 47 (1985), p. 745-747 ainsi que J. WINANDY, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), p. 260.

TILLIETTE Xavier, *Le christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf (coll. « Cogitation Fidei), 1990.

7.3 Liste des abréviations

T= ECKHART, *Traité et sermons* (trad. M. de Gandillac), Paris, Aubier, 1942.

VB= FICHTE Johann-Gottlieb, *Initiation à la vie bienheureuse* (trad. M. Rouché), Paris, Aubier, 1944.

PhelI= HEGEL G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite). T.II, Paris, Aubier (coll. « Philosophie de l'esprit »), 1947.

CD = HEGEL G.W.F., *L'esprit du christianisme et son destin* (trad. J. Martin), Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1948.

EM= HENRY Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 1963, 2003.

CVM= HENRY Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

PC= HENRY Miche, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

8 TABLE DES MATIERES

1	Introduction	5
2	Premier chapitre: Hegel et la perte de l'unité	11
2.1	Francfort, ou l'unité manquée (1785-1800)	13
2.1.1	L'amour heureux comme plénitude.....	14
2.1.2	Première lecture hégélienne du Prologue johannique	16
2.1.2.1	L'universalité du Logos (Jn 1, 1-13)	17
2.1.2.2	La singularité du Verbe (Jn 1, 14-17) : l'homogénéité de la vie.....	21
2.1.3	La remarque de Michel Henry concernant le jeune Hegel	22
2.2	Le Verbe aliéné : critique de la « Religion manifeste »	24
2.2.1	Le Logos en contexte trinitaire.....	24
2.2.1.1	Le règne du Père ou le désir de s'incarner.....	25
2.2.1.2	Le règne du Fils : qui m'a vu a vu le Père.....	26
2.2.1.3	L'Esprit : la médiation ecclésiale	27
2.2.2	La seconde objection de Michel Henry à l'égard de Hegel.....	29
2.2.3	Par de-là l'homogénéité de la vie et l'aliénation	31
3	Deuxième chapitre : Fichte et son « erreur fondamentale »	32
3.1	L'existence comme conscience	33
3.1.1	L'ontologie de fichtéenne et l'initiation	33
3.1.1.1	De la vie apparente à la vie véritable.....	34
3.1.1.2	La pensée pure « comme union » avec Dieu	35
3.1.2	L'existence comme aliénation : relecture henryenne	41
3.1.2.1	Retour sur le Verbe aliéné	42
3.1.2.2	L'homme comme « conscience »	45
3.2	L'amour : deuxième concept fichtéen d'existence	47
3.2.1	Vers une limitation du point de vue religieux	48
3.2.1.1	Les cinq regards sur l'Etre.....	48
3.2.1.2	Les regards et leurs travers: huitième et neuvième leçons	54
3.2.2	L'idée d'une essence de la religion sans science : amour et affectivité	60
3.2.2.1	Par-delà le regard religieux.....	61
3.2.2.2	L'amour de soi comme immanence et sa perte	64
3.2.3	Die Johanneische Worte	67
3.2.3.1	Le Verbe « scientifique » : le Fils moniste.....	67
3.2.3.2	Le Verbe sans la science.....	68
4	Troisième chapitre : « Ymagine denudari »	70
4.1	Vers la « Déité » rejet des images, rejet de Dieu.....	71
4.1.1	L'Entbildung comme dépassement du dualisme	72
4.1.1.1	Transition : de Fichte à Eckhart.....	72
4.1.1.2	Quel rejet de la création ?	74
4.1.2	Rejet de Dieu accès à la Déité	78
4.1.2.1	La passivité ou l'essence de la religion sans la Science	78
4.1.2.2	La solitude comme rejet de l'unité morte	80
4.2	Une nouvelle image : l'essence originelle du Logos.....	82
4.2.1	L'immanence et son pouvoir de révélation	82
4.2.2	L'ami, ou l'homme comme « théogliste »	83
5	Quatrième chapitre : « Au commencement était... l'information créatrice »	85
5.1	Phénoménologie de la naissance	88

5.1.1	Naissance mondaine, naissance dans la vie	89
5.1.1.1	« Ils n'en n'ont pas même l'image ».....	89
5.1.1.2	L'Archi-naissance : demeurer en soi et se révéler.....	90
5.1.2	La lecture henryenne du Prologue johannique	92
5.1.2.1	Jn 1, 12-13 : naissance humaine, naissance en Dieu	93
5.1.2.2	Jn 1, 1 : « Au commencement était...l'étreinte initiale »	94
5.2	Engendrement et création continuée.....	95
5.2.1	Claude Tresmontant et la pensée hébraïque	95
5.2.1.1	Création et fabrication : la temporalité biblique	96
5.2.1.2	Le statut du rejet de la création chez Michel Henry	98
5.2.2	Le Temps de la vie.....	100
5.2.2.1	Le rôle du Baptiste : Jn 1, 15 : un problème pour la dogmatique.	101
5.2.2.2	Un conflit des positivités ?	104
6	Conclusion	106
7	Bibliographie	108
7.1	Littérature primaire	108
7.2	Littérature secondaire	109
7.3	Liste des abréviations.....	111
8	Table des matières	112